

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

LAÍSA MARRA DE PAULA CUNHA BASTOS

**AS ESTRATÉGIAS DOS *BEST-SELLERS*
E OS PROCESSOS DE PRODUÇÃO DE AUTOBIOGRAFIAS
DE MULHERES MUÇULMANAS**

Goiânia

2015

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: **Dissertação** **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Autor (a):	Láisa Marra de Paula Cunha Bastos				
E-mail:	laisa_marra@hotmail.com				
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?	<input checked="" type="checkbox"/> Sim	<input type="checkbox"/> Não			
Vínculo empregatício do autor					
Agência de fomento: CAPES				Sigla:	
País:	Brasil	UF:	GO	CNPJ:	00889834/0001-08
Título:	As Estratégias dos <i>Best-sellers</i> e os Processos de Produção de Autobiografias de Mulheres Muçulmanas				
Palavras-chave:	<i>Best-seller</i> . Autobiografia. Mulheres Muçulmanas. Feminismo. Neo-orientalismo				
Título em outra língua:	The best-seller strategies and the production processes of Muslim women autobiographies				
Palavras-chave em outra língua:	Best-seller. Autobiography. Muslim women. Feminism. Neo-orientalism.				
Área de concentração:	Estudos Literários				
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	31/03/2015				
Programa de Pós-Graduação:	Letras e Linguística				
Orientador (a):	Antonio Corbacho Quintela				
E-mail:	corbachoq@rocketmail.com				
Co-orientador (a):*					
E-mail:					

*Necessita do CPF quando não constar no SisPG

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

Láisa Marra
Assinatura do (a) autor (a)

Data: 15/05/15

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

LAÍSA MARRA DE PAULA CUNHA BASTOS

**AS ESTRATÉGIAS DOS *BEST-SELLERS*
E OS PROCESSOS DE PRODUÇÃO DE AUTOBIOGRAFIAS
DE MULHERES MUÇULMANAS**

Dissertação de Mestrado, em Estudos Literários, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras, da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de mestre em Letras e Linguística, sob orientação do Prof. Dr. Antonio Corbacho Quintela.

Goiânia

2015

Ficha catalográfica elaborada automaticamente
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob orientação do Sibi/UFG.

Bastos, Laísa Marra de Paula Cunha
As Estratégias dos Best-sellers e os Processos de Produção de
Autobiografias de Mulheres Muçulmanas [manuscrito] / Laísa Marra de
Paula Cunha Bastos. - 2015.
131 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Corbacho Quintela.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade
de Letras (FL) , Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística,
Goiânia, 2015.
Bibliografia. Apêndice.

1. Best-seller. 2. Autobiografia. 3. Mulheres Muçulmanas. 4.
Feminismo. 5. Neo-orientalismo. I. Quintela, Antonio Corbacho ,
orient. II. Título.

LAÍSA MARRA DE PAULA CUNHA BASTOS

**AS ESTRATÉGIAS DOS *BEST-SELLERS*
E OS PROCESSOS DE PRODUÇÃO DE AUTOBIOGRAFIAS
DE MULHERES MUÇULMANAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Letras e Linguística, e avaliada em 31 de março de 2015, pela Comissão Examinadora constituída pelos seguintes professores: Prof. Dr. Antonio Corbacho Quintela, PPGLL/UFG. Orientador e presidente da banca; Prof^ª. Dr^a. Joana Plaza Pinto, PPGLL/UFG. Membro interno; Prof^ª. Dr^a. Raquel Bello Vázquez, Terceiro Ciclo da Faculdade de Filologia da Universidade de Santiago de Compostela. Membro externo; Prof. Dr. João Alberto da Costa Pinto, PPGH/UFG. Membro suplente; Prof^ª. Dr^a. Goiandira de Fátima Ortiz de Camargo, PPGLL/UFG. Membro suplente.

Goiânia

2015

RESUMO

O trabalho objetiva compreender os modos de produção de autobiografias *best-sellers* de mulheres muçulmanas. Como *corpus* representativo, selecionamos os livros *Infiel*, de Ayaan Hirsi Ali; *Princesa*, de Jean Sasson/Sultana; e *Eu sou Malala*, de Malala Yousafzai/Christina Lamb. Usando metodologia de Pierre Bourdieu, para quem uma obra literária não deve ser estudada apenas por seu texto, mas também por sua inserção e circulação nos diversos campos (literário, político, social), parte-se da hipótese de que essas narrativas de vida, uma vez que fabricadas no *Ocidente* com base nas lógicas da indústria cultural de massa e da literatura de grande produção, são apresentadas ao público circunscritas pelos discursos neo-orientalistas do *choque de civilizações*. Referimo-nos aos discursos veiculados no pós-11 de setembro de 2001, que, reiterando o discurso orientalista criticado por Edward Said, dividiram o mundo em Ocidente superior versus Oriente inferior. Assim sendo, investigam-se, no primeiro capítulo, as implicações dos discursos da *Guerra ao Terror* para o interesse comercial em narrativas pessoais de mulheres muçulmanas. Além disso, as narrativas do *corpus* são examinadas no intuito de caracterizar o subgênero de autobiografias *best-sellers* de mulheres muçulmanas, principalmente no que concerne às dicotomias liberdade/opressão, subversão/submissão. No segundo capítulo, problematizam-se os pressupostos e a importância do gênero autobiográfico e dos conceitos de verdade e autenticidade para a ascensão desses livros, bem como as relações de coautoria presentes em tais narrativas. Depois, no terceiro capítulo, o foco está em tornar visíveis as vozes editoriais e suas contribuições para a espetacularização do *topos* da mulher muçulmana enquanto vítima a ser resgatada de sua sociedade. Para tanto, serão analisados os discursos peritextuais dessas autobiografias (capa, contracapa e abas). Assim sendo, busca-se problematizar os limites e as possibilidades da auto-representação do sujeito subalterno em contextos marcados pela inequidade de forças e por agenciamentos da fala.

Palavras-chave: *Best-seller*. Autobiografia. Mulheres Muçulmanas. Feminismo. Neo-orientalismo.

ABSTRACT

The study aims to understand the ways in which best-selling autobiographies by Muslim women are produced. As a representative *corpus*, the books *Infidel*, by Ayaan Hirsi Ali; *Princess*, by Jean Sasson/Sultana; and *I am Malala*, by Malala Yousafzai/Christina Lamb were selected. Using Pierre Bourdieu's methodology – for whom a literary work should not be studied only by its text, but also by its insertion and circulation in various fields (literary, political, social) – the study conjectures that these narratives of life, since manufactured in the West and founded on the logic of the cultural industry of mass production of popular literature, are presented to the public circumscribed by neo-Orientalist discourses of the *clash of civilizations*. We refer to the discourses displayed in the post-September 11, 2001, which, reiterating the Orientalist discourse criticized by Edward Said, divided the world into superior West versus inferior Middle East. Therefore, we investigate, in the first chapter, the implications of the discourse of *War on Terror* to the commercial interest in personal narratives of Muslim women. Furthermore, we describe the corpus of narratives in order to characterize the subgenre of best-selling autobiographies of Muslim women, especially with regard to the dichotomies freedom/oppression, subversion/submission. In the second chapter, we analyse the importance of the autobiographical genre and the concepts of truth and authenticity to the rise of these books, as well as the relations of co-authorship present in such narratives. Then, in the third chapter, the focus is on making visible the editorial voices and their contributions to the spectacularization of the *topos* of the Muslim woman as a victim to be rescued from her society. To do so, the discourses of the peritext (cover, back cover and tabs) of these autobiographies will be examined. Therefore, we seek to question the limits and possibilities of self-representation of the subaltern subject in contexts marked by inequality of forces and intermediations of the speech.

Keywords: Best-seller. Autobiography. Muslim women. Feminism. Neo-orientalism.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, gostaria de agradecer ao meu orientador Antonio Corbacho Quintela pela paciência, pelas leituras de todas as versões deste trabalho, pela bibliografia disponibilizada, pelas conversas, ideias e pela confiança no meu trabalho. Sei que minha jornada acadêmica não começa aqui, por isso devo agradecer também ao Antón pela motivação dada desde os tempos de graduação para que eu continuasse os estudos acadêmicos.

Agradeço às professoras Joana Plaza Pinto e Raquel Bello Vázquez pelas contribuições e críticas na banca de qualificação. Sem elas o trabalho não poderia ter avançado. Agradeço também às professoras e aos membros suplentes, Prof. João Alberto da Costa Pinto e Prof^a. Goiandira de Fátima Ortiz de Camargo, pela leitura do trabalho e pela participação na banca. Gostaria de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Universidade Federal de Goiás pelas oportunidades oferecidas.

Agradeço a todos os professores e funcionários da Faculdade de Letras pelo empenho e profissionalismo.

Agradeço ao Grupo Galabra de Goiás, formado por Antonio Corbacho Quintela, Juan Castro Chacón, Janayne do Amaral, Luísa de Assis Vieira, Danillo Macedo, Edineia Pereira, Bruna Mundim, Fabiene Azevedo e Margherita di Savoia, pelas discussões teóricas e metodológicas, por ouvir várias vezes minhas apresentações, e por me ajudar a amadurecer como pesquisadora.

Agradeço ao professor Elias Torres Feijó pelos direcionamentos que suas conversas sobre pesquisa e metodologia me proporcionaram.

Obrigada à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pelo suporte financeiro, essencial para a aquisição de livros e para o andamento do meu mestrado.

Agradeço muito à minha família, Lúcia, Wilson, Armando, Gumercina, Valdemar e também aos meus tios, tias, primas e primos pela compreensão em meus momentos de ausência e por todo amor que sempre me deram.

Agradeço também a todos os meus amigos e amigas da universidade e de fora da universidade que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho, seja com discussões teóricas, seja me ouvindo falar sempre a mesma coisa, seja com distrações e viagens. Em especial agradeço a Marina Segatti, Vinícius Vargas e Lorraine Egito pela forte amizade.

Por fim, deixo um obrigada especial ao meu querido companheiro de vida, amigo, namorado e marido, Bruno Goulart, pelas ideias, leituras, discussões e, principalmente, pelo amor e companheirismo de todas as horas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
Seleção do <i>corpus</i>	7
Referencial Teórico e Metodologia	7
Hipótese e objetivos	10
Apresentação dos capítulos da dissertação	13
CAPÍTULO I - NARRATIVAS DE VIDA E GEOPOLÍTICA	15
I. 1. A geopolítica das autobiografias de mulheres muçulmanas	15
I. 2. Interpretando a <i>Vida</i>: Paralelismos nas propostas autobiográficas de <i>Princesa, Infiel</i> e <i>Eu sou Malala</i>	22
I. 2. 1 Apreender o <i>mundo muçulmano</i>	24
I. 2. 2 Liberdade <i>versus</i> opressão	28
CAPÍTULO II – AS VERDADES POSICIONADAS E AS AUTOBIOGRAFIAS	44
II. 1. A verdade (auto)biográfica	44
II. 2. Autores, coautores e fantasmas	55
II. 2 .1. Autoria	55
II. 2. 2. Coautores e fantasmas	59
II. 3. Orientalismo, representação e verdade	65
CAPÍTULO III – INDÚSTRIA CULTURAL E NARRATIVAS DE VIDA	72
III. 1. Campo Literário e Literatura Popular	72
III. 2. Peritextos Editoriais	78
III. 2. 1. Peritextos	80
III. 2. 1. 1. Capa	80
III. 2. 1. 2 Contracapa	91
III. 2. 1. 3. Abas	94
CONCLUSÃO	108
REFERÊNCIAS	113
APÊNDICE A – ALGUMAS (AUTO)BIOGRAFIAS DE MULHERES MUÇULMANAS	120
APÊNDICE B – CAPAS DE (AUTO)BIOGRAFIAS	124

INTRODUÇÃO

As auto-representações de mulheres de origem muçulmana, através das autobiografias, vêm ganhando destaque no mercado editorial neste começo de século XXI. Isso pode ser comprovado pela quantidade existente de livros com esse formato e pelo seu sucesso de vendas. Segundo Gillian Whitlock, em *Soft Weapons: autobiography in transit*: “Since 2002, a proliferation of life narratives from Iraq, Afghanistan and Iran is produced for the mass market readership in the West – the United States most specifically – and most of its readers occupy a place of relative privilege [...]” (2007, p. 7).¹ Muitos desses livros, não só referindo-se ao Iraque, Afeganistão e Irã, mas a várias outras localidades em que a religião muçulmana é predominante, são *best-sellers* em vários países, sendo traduzidos para muitos idiomas. Não é difícil identificá-los; a capa normalmente conta com a figura de uma mulher envolta em um véu, da qual se vê apenas um par de olhos; e o subtítulo promete a verdade da vida de uma forte mulher cerceada por sua religião e/ou cultura.

Em rápida pesquisa na internet, é possível encontrar uma infinidade de material desse tipo; são livros, reportagens, estudos, documentários etc., todos tendo como tema essa generalidade conhecida por “a mulher muçulmana”. Não é exagero, portanto, afirmar que “mulher muçulmana” tornou-se uma espécie de alegoria através da qual o Islã, bem como as culturas dos países que o adotam como religião oficial, podem ser entendidos.

Na literatura, mais especificamente, o tema vem desde há algum tempo estabilizando-se como sucesso de público através das autobiografias, geralmente escritas por escritores fantasmas (*ghost writers*) ou coautores ocidentais – como é o caso dos livros aqui pesquisados. Considerando-se a autobiografia da mulher muçulmana como um subgênero confessional, deve-se pensar qual é o significado de sua consolidação. Além disso, é preciso perguntar o que esses livros têm em comum, além de seu objeto. Essas questões levam a consequentes desdobramentos: A quem essas autobiografias são destinadas? Que países as consomem? Como são produzidas? Por que são sinônimo de sucesso editorial?

¹ “Desde 2002, uma proliferação de narrativas de vida do Iraque, Afeganistão e Irã são produzidas para o mercado literário de massa no Ocidente – Estados Unidos, mais especificamente – e a maioria desses leitores ocupam um espaço de relativo privilégio.” (WHITLOCK, 2007, p. 7; tradução nossa).

Seleção do *corpus*

Para dar conta da discussão a que nos propomos, selecionamos três autobiografias para compor o *corpus* deste trabalho. Uma delas é *Princesa* (2005a), de Jean P. Sasson, quem escreveu o relato de *Sultana* (pseudônimo de uma mulher aristocrata da Arábia Saudita). Também tem destaque a autobiografia *Infidel* (2009), da somali Ayaan Hirsi Ali. O terceiro livro analisado é *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013) da jovem paquistanesa Malala Yousafzai, escrevendo com a inglesa Christina Lamb. Por não considerarmos nenhuma edição mais importante ou *autêntica* que outra, optamos por analisar as edições brasileiras que temos em mãos, tanto no que diz respeito ao texto quanto ao peritexto.

Escolhemos esse *corpus* atendendo à combinação de dois critérios básicos, a) popularidade: cada um deles esteve por mais de dez semanas na lista de mais vendidos do periódico *The New York Times*, sendo duas das autoras (Ayaan Hirsi Ali e Malala Yousafzai) celebridades internacionais, e b) temporalidade: cada autobiografia corresponde a uma década, *Princesa* foi publicado em 1992 e é considerado por Dohra Ahmad (2009, p. 111) um ponto de partida para o estudo do gênero de "mulheres muçulmanas oprimidas"; *Infidel* foi publicado uma década depois, em 2006, logo após os atentados de 11 de setembro de 2001; e *Eu sou Malala*, publicado em 2013 e, até a conclusão desta pesquisa, ainda figurando na lista de *best-sellers* do *The New York Times*².

Referencial Teórico e Metodologia

Para começar a responder os questionamentos levantados através da análise desse *corpus*, o trabalho procurará dialogar com o fenômeno *best-seller* relacionado às autobiografias analisadas, com os pressupostos do próprio gênero autobiográfico, e com a crítica acerca do Orientalismo – tendo como ponto de partida o estudo de Edward Said (2007), *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, publicado inicialmente em 1978.

A escolha do referencial teórico da pesquisa foi feita objetivando tornar visíveis alguns dos mecanismos de funcionamento das relações entre literatura, cultura e política. Desse modo, o trabalho pretende analisar as autobiografias dentro da rede de relações sociais da qual elas fazem parte e questionar as influências que essa rede pode exercer na construção dos livros.

² Informação disponível em: <<http://www.nytimes.com/best-sellers-books/2015-03-15/hardcover-nonfiction/list.html>>. Acesso em: 07 mar. 2015.

Sendo o objeto de estudo desta dissertação o sucesso editorial das autobiografias de mulheres de origem muçulmana publicadas em um contexto social marcado pelo neo-imperialismo e pelo pós colonialismo (SPIVAK, 1999), termos contemporâneos que sugerem a retomada dos caminhos interrompidos pelo fim do colonialismo tradicional, faz-se necessária uma crítica da literatura que vá além da reiteração do texto canônico, por um lado, ou da canonização do texto do sujeito pós-colonial, por outro lado. Essas formas de crítica são equivalentes na medida em que sublinham a existência de um *texto clássico* ou *superior* que assim o é pelas suas próprias características internas, textuais, sendo o campo social de sua criação analisado para posicioná-lo em uma linha de pensamento conhecida ou, ao contrário, para demonstrar seu caráter *avant-garde*. O problema de uma crítica assim está em não enxergar o livro dentro da rede de relações que ele naturalmente se insere e de, principalmente, não questionar as influências que essa rede pode ter em todos os aspectos do livro, tendo como finalidade salvaguardar uma certa aura da literatura.

Defendemos, em contrapartida, que a análise das autobiografias *best-sellers* de mulheres muçulmanas pode responder a algumas questões que permanecem pouco discutidas, ou seja, os limites e possibilidades de auto-representação do sujeito subalterno (SPIVAK, 2010) na literatura, e as estratégias de cooptação dessas auto-representações, manipuladas no seio de sociedades historicamente posicionadas em relação ao sujeito subalterno *oriental*: no caso, o *Ocidente*³, na figura das editoras, agentes literários etc. agenciando a fala da *mulher oriental* (que se responsabiliza pela publicação de sua narrativa de vida).

Assim sendo, acreditamos que o estudo da literatura *popular*⁴ – a literatura canonizada pelo seu consumo de massa – pode ser bastante esclarecedor do funcionamento do campo literário e de suas relações com a sociedade, de modo geral. Para isso, a metodologia de Pierre Bourdieu (1991; 2003; 2005) – no sentido de estudar um caso particular para entender como as estruturas sociais são mantidas e reproduzidas de estrutura a estrutura – é central para esta pesquisa na medida em que ela se destina a entender o papel ocupado pelas autobiografias de mulheres de origem muçulmana na solidificação do objeto *mulher muçulmana* enquanto um conceito fechado. De forma análoga ao que aconteceu com o *Oriente* durante sua colonização, parte do discurso ao redor da *mulher muçulmana* (através de representações e também auto-

³ Ao longo da dissertação, os termos Ocidente, Oriente, ocidental e oriental estão muitas vezes grifados em itálico, o que serve tanto para demonstrar nosso desconforto em ter de lançar mão de termos tão comprometidos, quanto para salientar que, apesar de necessários para nossos fins (de análise dos discursos), esses termos dão uma impressão equivocada de unidade tanto cultural quanto geográfica.

⁴ Seguindo proposta de Ken Gelder (2004), que se refere à *popular fiction* em oposição à literatura canônica, usaremos também o termo *literatura popular* para designar o *subcampo literário de grande produção* de que trata Pierre Bourdieu (1991; 2014).

representações) pode ser inscrito em uma história e em uma agenda neoimperialistas. Entendê-lo requer, portanto, uma análise relacional de diferentes campos.

Sendo o objetivo principal desta dissertação entender os modos de produção de autobiografias *best-sellers* de mulheres muçulmana, se faz necessário examinar a maneira como é construído, nas autobiografias pesquisadas, o objeto *mulher muçulmana*, sem nunca perder de vista suas raízes históricas e os pressupostos que ele desencadeia nas práticas políticas. Como argumenta Bourdieu,

[...] para darse la oportunidad de construir un objeto, hay que hacer explícitos los presupuestos, construir sociológicamente las pre-construcciones del objeto; o todavía más, que lo real es relacional, que lo que existe son las relaciones, es decir, algo que no se ve, a diferencia de los individuos o de los grupos. (2005, p. 53).⁵

É nesse sentido também que o conceito bourdiano de *campo* é essencial, pois evidencia o caráter relacional que os objetos têm entre si, com o campo que integram e deste campo com outros, variados, uma vez que “existem homologias estruturais e funcionais entre todos os campos” (Bourdieu, 2003, p. 67). Para Bourdieu, tão importante quanto a análise da construção de ideias ou de objetos são os instrumentos de sua construção, pois:

Comprender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, tornar necessário, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não-motivado os actos dos produtores e as obras por eles produzidas e não, como geralmente se julga, reduzir ou destruir. (BOURDIEU, 2003, p. 69)

A partir dessa perspectiva, o estudo dos campos de construção das autobiografias (o editorial, mas também o social e político) é fundamental para entender o porquê de sua existência, de seu sucesso e as implicações que esses livros têm em outros campos, aparentemente alheios a eles, como o político. Isso porque o campo de produção é “um espaço social de relações objetivas” (BOURDIEU, 2003, p. 64).

Pensar as autobiografias de mulheres muçulmanas dentro da perspectiva do *campo* nos permite também problematizar a questão da representação. Assim, ao se pensar os diferentes

⁵ "Para dar a oportunidade de construir um objeto, é preciso tornar explícitos suas pre-construções ou, mais ainda, que o real é relacional, que o que existem são as relações, ou seja, algo que não se vê, diferentemente dos indivíduos ou dos grupos." (BOURDIEU, 2005, p. 53; tradução nossa).

agentes envolvidos no processo de produção desses livros, o trabalho procura discutir as estratégias de cooptação desse espaço aparentemente não problemático de auto-representação de sujeitos subalternos que é o mercado literário das autobiografias de mulheres muçulmanas.

Hipótese e objetivos

Segundo Sandra Reimão, o sucesso comercial de um livro “depende de um duplo alicerce, composto, por um lado, por elementos internos à narrativa e, por outro, por elementos externos a ela” (1991, p. 99). Nesse sentido, que elementos estariam relacionados ao sucesso do topos da mulher muçulmana? A hipótese desta dissertação é que as autobiografias *best-sellers* de mulheres muçulmanas, destinadas ao *Ocidente*, fazem parte de um discurso neo-orientalista que visa à redução simbólica, em termos religiosos e/ou culturais, das sociedades de maioria muçulmana. Assim sendo, tal estratégia neo-orientalista – de situar as mulheres muçulmanas como vítimas do *primitivismo* de suas culturas inflexíveis – teria como objetivo a legitimação para uma política neoimperialista no Oriente Próximo.

As origens históricas desse discurso neo-imperialista e salvacionista remontam ao colonialismo. Como aponta Lila Abu-Lughod (2002a; 2013), a empresa orientalista/colonialista criticada por Said (2007) – no sentido de explicar o *Oriente* ao *Ocidente*, descrevendo-o como inferior e incapaz de auto-gestão –, também foi responsável pela construção de um discurso que é ainda muito influente no século XXI, qual seja, o de que as mulheres muçulmanas precisam ser salvas de sua religião e cultura em nome de um ideal feminista ou humanista neoimperialista que garantiria sua liberdade, a qual é muitas vezes traduzida e simplificada em termos de *liberdade para não usar o véu*.

Chamamos esse tipo de discurso *feminismo imperialista* ou, no contexto contemporâneo, *neo-imperialista*, visto que nesses casos os direitos das mulheres estão subordinados aos interesses imperialistas ou neo-imperialistas. Para ilustrar essa questão, Abu-Lughod (2002a, p. 784-785) cita o trabalho da socióloga Marnia Lazreg, a qual descreve uma cerimônia orientalista ocorrida na Argélia, apenas quatro anos antes de sua independência, momento este no qual a França tinha todo o interesse de legitimar sua presença na colônia. A cerimônia, organizada por generais franceses, teve seu ápice no momento em que mulheres francesas retiraram os véus das cabeças de mulheres argelinas, simbolicamente demonstrativo da positiva influência francesa no projeto de *libertação* das argelinas.

Nesse sentido, destaca-se também o argumento de Partha Chatterjee (1993, p. 117-118) acerca do projeto colonial britânico na Índia, o qual se apresentou como uma missão civilizatória, principalmente no que diz respeito ao salvamento da mulher indiana oprimida pelos costumes religiosos (no caso, hindus):

[...] a central element in the ideological justification of British colonial rule was the criticism of the "degenerate and barbaric" social custom of the Indian people, sanctioned, or so it was believed, by the religious tradition. [...] By assuming a position of sympathy with the unfree and oppressed womanhood of India, the colonial mind was able to transform this figure of the Indian woman into a sign of the inherently oppressive and unfree nature of the entire cultural tradition of a country.⁶

Leila Ahmed (1992) defende que esse tipo de estratégia pode ser também chamada de *feminismo colonial*, e que orientalistas, como Cromer, bastante citado por Said (2007), ao mesmo tempo em que eram fervorosos acerca da *libertação* das mulheres muçulmanas no Oriente posicionavam-se contra o sufrágio universal defendido em seu território nacional pelas feministas de então (AHMED, 1992, p. 153). De acordo com a teoria de Bourdieu (2005), essas duas atitudes de Cromer poderiam ser explicadas pela tentativa de manutenção de seu poder simbólico, ou do poder simbólico que ele encarnaria em cada circunstância, o qual não está sempre localizado no mesmo objeto, mas que pode deixar-se ver quando as duas estruturas (sociedade colonial e sociedade inglesa) são postas lado a lado.

Nesse caso, a mulher egípcia e a mulher inglesa não seriam equivalentes, pois enquanto para àquela, segundo a perspectiva de Cromer, a *liberdade* significaria simplesmente a abolição do véu e um afastamento dos costumes religiosos (vistos como atrasados e hostis ao Ocidente), sem nenhum projeto adjacente de emancipação (pelo contrário, Cromer restringiu a participação pública da mulheres no Egito [AHMED, 1992, p. 153]); a reivindicação da mulher inglesa pelo direito ao voto poderia implicar num abalo do poder simbólico, exclusivo aos homens. A atitude de Cromer é, portanto, bem lógica quando se tem em conta que seu objetivo é paternalista, e que ele não arrisca em nenhum momento perder o poder simbólico de que dispõe enquanto homem inglês a serviço do Império Britânico.

⁶ "Um elemento central enquanto justificativa ideológica da dominação colonial britânica foi a crítica aos costumes 'degenerados e bárbaros' dos indianos, costumes estes que seriam sancionados, ou assim se acreditava, pela tradição religiosa. [...] Ao assumir uma posição de simpatia com o conjunto de mulheres indianas, oprimidas e aprisionadas, o pensamento colonial pôde transformar essa figura da mulher indiana em um símbolo da natureza opressiva e aprisionada inerente à totalidade da tradição cultural de um país." (CHATTERJEE, 1993, p. 117-118; tradução nossa).

Outro exemplo, mais contemporâneo, desse discurso do feminismo (neo)imperialista, pode ser visto no artigo *Framing Cultural Difference: Immigrant Women and Discourses of Tradition*, de Leti Volpp (2011). Nele, Volpp (2011) critica a construção culturalista que circunscreve a recepção das ações de sujeitos *não-ocidentais*, atendo-se, para tanto, aos casos criminais envolvendo mulheres imigrantes no *Ocidente*. Segundo a autora, se um dado crime envolve cidadãos brancos, por exemplo, as motivações tendem a ser entendidas como individuais, associadas com patologias mentais etc. Por outro lado, se o crime é associado a imigrantes não-brancos, a explicação – inclusive estrategicamente usada pelos advogados de defesa – é culturalista, inscrita no discurso da tradição versus modernidade, silenciando, para tanto, quaisquer especificidades do caso que não possam ser facilmente associadas às ideias de tradição e cultura. Assim sendo, Volpp (2011, p. 106) defende que "rather than position the immigrant as the disorderly and strange bearer of archaic traditions, we must recognize the role of racism, state policies, and material concerns in shaping immigrants' experiences of culture".

Estamos de acordo com Volpp (2011) e com outras pesquisadoras feministas contemporâneas (HOOKS, 2000; NARAYAN, 1997; ABU-LUGHOD, 1991) para as quais é preciso partir de uma crítica que se atenha às *estruturas de poder* implicadas em cada contexto específico de violência e exploração. Essas estruturas de poder tomam forma tanto nas relações interpessoais, como na relação dos indivíduos com o Estado e com as instituições. Nesse sentido, a terminologia *subalterno*, utilizada pelos *Estudos do Subalterno* ou *Subaltern Studies* (SPIVAK, 2010), nos pareceu útil, pois permite analisar relações de opressão não em uma categoria estática – imigrante, mulher, negro, oriental, pobre – mas em uma *situação de subalternidade* a qual é relacional e, portanto, poderá variar em cada contexto específico. Assim, *Sultana*, uma princesa da Arábia Saudita, sofre opressões por ser mulher, mas, ainda assim, um homem filipino pode ter menos direitos que ela por ser imigrante (SASSON, 2005a, p. 97).

Nesse sentido, e levando em consideração que nosso objetivo principal nesta dissertação está em problematizar os modos de produção de autobiografias *best-sellers* de mulheres muçulmanas, procuraremos verificar se essas narrativas de vida vêm sido transformadas em uma espécie de discurso islamofóbico através da produção e circulação desses livros – o que, inclusive, pode servir como argumento para mudanças no tratamento estatal dos imigrantes muçulmanos (integração social através de coerção cultural) e para a chamada *Guerra contra o Terror*, proposta depois do atentado de 11 de setembro de 2001 às

torres gêmeas norte-americanas. Na prática, a *Guerra contra o Terror* significou a invasão norte-americana do Afeganistão e do Iraque. Significou também o *Patriotic Act (Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism Act of 2001)*⁷, ato que tornou possível uma maior vigilância e controle daqueles que por algum motivo parecessem *suspeitos*. Junto a isso, percebe-se em alguns pronunciamentos oficiais uma mobilização pela salvação da mulher muçulmana (ABU-LUGHOD, 2002a, 2002b, 2013; HUSSEIN, 2005) – objetivo que está imbuído no discurso sobre as invasões norte-americanas.

Apresentação dos capítulos da dissertação

Com vista a cumprir os objetivos propostos, a dissertação foi organizada em três capítulos. No primeiro momento da investigação, caracterizaremos o subgênero de autobiografia de mulheres muçulmanas e sua articulação com a geopolítica pós-11 de setembro de 2001. Serão utilizados os trabalhos de intelectuais que abordaram a tema das relações entre gênero, Islã e modernidade, tais como Lila Abu-Lughod (2002a, 2002b, 2013); Leila Ahmed (1992), Dohra Ahmad (2009) e Saba Mahmood (2005). Os trabalhos dessas feministas são de interesse à pesquisa, pois debatem as implicações da espetacularização da vida das mulheres muçulmanas, ao mesmo tempo em que buscam desestabilizar os discursos dicotômicos de submissão/subversão ao questionar os interesses que os mobilizam.

No segundo capítulo, serão problematizadas a escolha pelo gênero confessional, principalmente no que concerne ao *status* da (auto)biografia, e as questões acerca do valor autoral, tendo em vista que a escrita em relação de coautoria é comumente utilizada nesses livros – sem que isso signifique relação de igualdade (como será discutido). A expressão *(auto)biografia*, com o uso dos parênteses, pretende dar conta da ambivalência de um texto que firma o pacto autobiográfico (LEJEUNE, 2008) ao mesmo tempo em que se utiliza de estratégias da biografia, na qual biografado e *biografador* não correspondem necessariamente à mesma pessoa. Visto que, em muitas (auto)biografias, as fronteiras da narração e da escrita são invisíveis, é impossível dizer até que ponto um trabalho assim pode ser considerado autobiográfico nos termos de Lejeune (2008). Segundo ele, nesses casos seria mais assertivo dizer *narrativa de vida* ao invés de autobiografia: “o autor de uma autobiografia não pode ser anônimo” (LEJEUNE, 2008, p. 32). Contudo, mais do que encaixar esses livros em um

⁷ Lei patriota (Lei de 2001 para Unir e Fortalecer a América Providenciando Ferramentas Apropriadas e Necessárias para Interceptar e Obstruir o Terrorismo). (tradução nossa).

gênero específico, de acordo com a teoria, optou-se por dar destaque, principalmente, ao gênero autodeclarado das obras a fim de que se possa entender o motivo do destaque ao caráter autoral, bem como problematizar a questão das colaborações.

Por fim, no terceiro capítulo, a atenção do trabalho se voltará para a análise dos modos de produção das autobiografias, sua relação próxima com as lógicas da indústria cultural e os significados dessa relação. Procuraremos investigar o sistema no qual essas autobiografias se inserem, ou seja, como são produzidas, com que ideias dialogam, como atuam na (re)produção de imaginários (no caso, acerca da *mulher muçulmana*) e como se aglutinam em um repertório mais ou menos conciso. Serão investigados os campos das posições e o campo das tomadas de posição (BOURDIEU, 1991) que circunscrevem tais narrativas, na tentativa de compreendê-las não apenas por aquilo que expressam no próprio texto, mas também através de suas configurações nos campos literário e social. Para tanto, terá foco o papel desempenhado pelos produtores culturais, especificamente editores, na construção do sentido dessas autobiografias. As homologias entre os discursos de tais produtores serão investigadas a partir dos peritextos, uma vez que, seguindo Genette (2009), acreditamos que esses são os espaços destinados à voz das editoras, as quais têm mais responsabilidade e controle sobre aspectos como capa, contracapa, abas do que os próprios autores.

CAPÍTULO I - NARRATIVAS DE VIDA E GEOPOLÍTICA

I. 1. A geopolítica das autobiografias de mulheres muçulmanas

Sendo o objetivo norteador da dissertação a investigação acerca da produção de autobiografias *best-sellers* de mulheres muçulmana, optou-se, como já foi assinalado na Introdução, por destacar três autobiografias que fossem similares nos seus processos de produção: *Princesa* (SASSON, 2005a), *Infiel* (ALI, 2009) e *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013).

A (auto)biografia *Princesa*, da estadunidense Jean P. Sasson – autoproclamada especialista em Oriente Médio (SASSON, 2005a, abas) – narra em primeira pessoa a vida de Sultana, uma princesa da Arábia Saudita. O livro foi publicado inicialmente em 1992, nos Estados Unidos, e foi automaticamente um sucesso de vendas, permanecendo por 13 semanas na lista de *best-sellers* do periódico *The New York Times*.⁸

Princesa (SASSON, 2005a) não foi o primeiro livro que tinha como objetivo denunciar as opressões de mulheres muçulmanas ou árabes, mas acreditamos que ele marca o início de um gênero que tem se firmado no mercado editorial, principalmente alavancado pelos atentados de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos. Referimo-nos a um subgênero confessional que denominamos autobiografias de mulheres muçulmanas.

Defendemos que essas (auto)biografias podem ser entendidas como fruto da demanda de um mercado que se sente inseguro por acreditar estar o mundo vivendo o *choque de civilizações* (tendo o fator religião como referência principal) anunciado tanto por George W. Bush (CNN, 2001) quanto por Osama Bin Laden (ALOUNI, 2002). Todorov (2010, p. 103) defende, inclusive, que o termo “choque das civilizações” – título do livro de 1996 do escritor americano Samuel Huntington (que antes havia publicado um artigo com este título em 1993) – serviu para traduzir as ideias correntes no pós-11 de setembro sobre os porquês do aparentemente inimaginável atentado aos Estados Unidos. E, uma vez que o termo “choque de civilizações” disseminou-se, o público leitor *ocidental* vê-se na necessidade de enxergar mais de perto a *outra civilização*, já que aquela da qual faz parte parece-lhe muito menos hostil que a civilização dos *outros*.

Além de autobiografias, existem atualmente diversos outros gêneros (confessionais, jornalísticos etc.) que se focam na vida individual de habitantes do Oriente Médio, com especial destaque para os países da chamada *Guerra ao Terror*, Afeganistão e Iraque.

⁸ Informação disponível em: <<http://www.randomhouse.co.nz/books/jean-sasson/princess-more-tears-to-cry-9780857522429.aspx>>. Acesso em 03 out. 2014.

Acreditamos, portanto, que no século XXI o interesse pelo *mundo muçulmano* e, mais especificamente, pela *mulher muçulmana* foi acentuado pela incapacidade de compreender os atentados de 11 de setembro de 2001 e pelo destaque que os dois temas tiveram na mídia, como um todo.

Ainda que as condições de vida de mulheres muçulmanas não tenham nenhum vínculo claro e direto com os atentados, os discursos acerca do terrorismo e dos direitos das mulheres rapidamente se misturaram até parecerem indissociáveis. Isso pode ser melhor visto nos discursos oficiais das então primeiras-damas inglesa e estadunidense Cherie Blair e Laura Bush. Esta, em um anúncio transmitido pela rádio em 17 de novembro de 2001 afirmou que:

[...] Civilized people throughout the world are speaking out in horror – not only because our hearts break for the women and children in Afghanistan, but also because in Afghanistan we see the world the terrorists would like to impose on the rest of us.

All of us have an obligation to speak out. We may come from different backgrounds and faiths – but parents the world over love our children. We respect our mothers, our sisters and daughters. Fighting brutality against women and children is not the expression of a specific culture; it is the acceptance of our common humanity – a commitment shared by people of good will on every continent. Because of our recent military gains in much of Afghanistan, women are no longer imprisoned in their homes. They can listen to music and teach their daughters without fear of punishment. Yet the terrorists who helped rule that country now plot and plan in many countries. And they must be stopped. The fight against terrorism is also a fight for the rights and dignity of women. [...] (BUSH, 2001)⁹.

No mesmo dia do discurso de Laura Bush, o Departamento de Estado dos EUA lançou um relatório chamado “The Taliban’s War Against Women”¹⁰ (BYRNE, 2008, p. 6). Dois dias depois, Cherie Blair discursou afirmando que “the women of Afghanistan have a spirit that belies their unfair, downtrodden image. We need to help them free that spirit and give them their voice back” (Blair *apud* HUSSEIN, 2005, p. 93)¹¹.

⁹ "Pessoas civilizadas ao redor do mundo estão expressando-se horrorizadas – não apenas porque nossos corações se partem pelas mulheres e crianças do Afeganistão, mas também porque no Afeganistão nós vemos o mundo que os terroristas gostariam de nos impor. Todos nós temos a obrigação de nos expressar. Nós podemos ter de diferentes origens e crenças – mas pais do mundo todo amam seus filhos. Nós respeitamos nossas mães, nossas irmãs e filhas. Lutar contra a brutalidade que afeta mulheres e crianças não é a expressão de uma cultura específica; é a aceitação da nossa humanidade comum – um compromisso partilhado por pessoas de boa vontade em todo continente. Por causa de nossos recentes avanços militares em grande parte do Afeganistão, mulheres já não são mais empriionadas em suas casas. Elas podem ouvir música e educar suas filhas sem medo de represálias. Contudo, os terroristas que ajudaram a governar o país agora conspiram e fazem planos em muitos países. E eles devem ser parados. A luta contra o terrorismo é também uma luta pelos direitos e pela dignidade das mulheres [...]" (BUSH, 2001; tradução nossa).

¹⁰ Em português, segundo tradução nossa: "A Guerra do Talibã Contra as Mulheres". "US Department of State: Report on the Taliban's War Against Women", em 17 nov. 2001 Disponível em: <<http://www.state.gov/drl/rls/c4804.htm>>. Acesso em: 20 set. 2014.

¹¹ "As mulheres do Afeganistão têm um espírito que contradiz sua imagem de mulheres oprimidas. Nós precisamos ajudá-las a libertar esse espírito e devolver-lhes suas vozes". (Blair *apud* HUSSEIN, 2008, p. 93;

Como apontado por vários(as) pesquisadores(as), entre eles(as) Shakira Hussein (2005), esses discursos, proclamados em 2001, ainda no calor dos acontecimentos, foram enfáticos ao justificar a guerra no Afeganistão com o propósito de resgatar as mulheres afegãs. Segundo Hussein (2005, p. 94):

Both Laura Bush's speech, and the State Department report on which it draws, are at pains to state that Taliban atrocities against women are not endorsed by 'Islam': "Islam is a religion that respects women and humanity. The Taliban respects neither." Yet in the absence of any alternative explanation, readers are left to infer that 'Islamic Fundamentalism', rather than the social dysfunctionality brought about by two decades of war, is responsible for the rise of an extremist regime such as the Taliban. This inference is unlikely to sound far-fetched to a Western audience exposed to years of neo-Orientalism representations of Islam as a religion of women-hating fanatics.¹²

Esses discursos, partindo do campo político, foram bem acolhidos em vários outros campos e, como comenta Abu-Lughod (2013, p. 7), a partir deles, a mídia foi entusiasta ao propagar histórias chocantes de mulheres violentadas (de várias maneiras), apresentando-as, muito naturalmente, dentro de uma *moldura* cultural. Enquanto isso, a burca (e também outros tipos de vestimenta relacionados à religião muçulmana) ganha um reforço simbólico no sentido de metonímia máxima e incontestável de opressão.

Levando em consideração que esse é o cenário social e político no qual ascendem as autobiografias de mulheres muçulmanas, começamos a compreender porque elas proliferaram e porque tantas chegaram ao status de *best-sellers*. Segundo Abu-Lughod (2013, p. 96), para entender o sucesso desses livros "we have to place them in the contexts in which they are being read. These books are caught up in a charged international political field in which Arabs, Muslims, and particular others are seen as dangers to the West".¹³

tradução nossa).

¹² "Tanto o discurso de Laura Bush, quanto o relatório do Departamento de Estado do qual ele se aproxima, esforçam-se para declarar que as atrocidades cometidas pelo Talibã contra as mulheres não são endossadas pelo 'islã': 'O islã é uma religião que respeita as mulheres e a humanidade. O Talibã não respeita nada disso'. Entretanto, na falta de alguma explicação alternativa, leitores são levados a inferir que o 'Fundamentalismo Islâmico', ao invés do *disfuncionalismo* social ocasionado pelas duas décadas de guerra, é responsável pela ascensão de um regime extremista como Talibã. Essa inferência é improvável de soar forçada a uma audiência ocidental exposta a anos de representações neo-orientalistas do islã como uma religião de fanáticos que odeiam as mulheres." (HUSSEIN, 2008, p. 94; tradução nossa).

¹³ "Temos que colocá-los nos contextos em que eles estão sendo lidos. Esses livros estão absorvidos em um carregado campo político internacional no qual muçulmanos árabes e *outros* são vistos como ameaças ao Ocidente." (ABU-LUGHOD, 2013, p. 96; tradução nossa).

De acordo com Jean Sasson, em seu blog¹⁴, não havia nenhuma espécie de contrato para o projeto de *Princesa* (SASSON, 2005a) antes de ele começar a ser escrito. Ainda segundo ela, quando tinha o manuscrito de *Princesa* (Idem, ibidem) em mãos, no início dos anos 1990, não foi tão imediato e fácil encontrar uma editora que tivesse interesse em publicá-lo (ainda que não tenha sido tão difícil; afinal, o livro foi aceito por duas editoras diferentes), pois “editors spoke with the greatest certainty that American readers would not care about the life of a Saudi princess”.¹⁵ Entretanto, mesmo naquela época, os *direitos das mulheres muçulmanas* estavam subordinados a eventos geopolíticos. Como coloca Sasson (2005a, p. 214), em seu posfácio, lamentando o fim da Guerra do Golfo (1990-1991): "Quem sabe quando teremos outra oportunidade com tanto potencial para mudanças sociais como é uma guerra?", e ainda:

In a commentary at her website, Sasson links the *Princess* trilogy to the events of 1991: “The reaction to the presence of the female Allied soldiers in the Persian Gulf war brought worldwide attention to the lowly status of women in Arabia... the idea began to form that one positive result of the war would be loosening of the social customs that keep Saudi Arabian women relegated to the dark ages” (WHITLOCK, 2007, p. 101).¹⁶

Como argumentamos acima, o interesse pelas histórias pessoais de mulheres muçulmanas está profundamente ligado a questões políticas. Levando isso em consideração, os outros dois livros selecionados para a análise da dissertação – *Infidel* e *Eu sou Malala* – transitam, na nossa avaliação, ainda mais claramente entre literatura e política. Aqui vale ressaltar que depois de terminar seu mandato em um partido liberal holandês, o VVD, e perder sua cidadania holandesa, a somali Ayaan Hirsi Ali passou a trabalhar nos Estados Unidos para o American Enterprise Institute¹⁷, um *think tank* de direita, conhecido pelas

¹⁴ Disponível em: <<http://jeansasson.wordpress.com/2013/12/10/visiting-with-princess-sultana-al-saud-of-saudi-arabia/>>. Acesso em: 06 mar. 2015.

¹⁵ "Editores expressaram-se com grande certeza no sentido de que leitores americanos não se interessariam pela vida de uma princesa saudita." (tradução nossa). Disponível em: <<http://jeansasson.wordpress.com/2013/12/10/visiting-with-princess-sultana-al-saud-of-saudi-arabia/>>. Acesso em: 10 fev. 2015.

¹⁶ Entretanto, como afirma Whitlock (2007, p. 101), sendo a Arábia Saudita um importante aliado dos EUA, a interpretação de Sasson é no mínimo ingênua. "Em um comentário em seu *website*, Sasson liga a trilogia *Princesa* aos eventos de 1991: 'A reação à presença, da parte dos Aliados, de mulheres soldadas na Guerra do Golfo Pérsico trouxe atenção mundial para o baixo *status* das mulheres na Arábia... começou-se a formar a ideia de que um resultado positivo da guerra seria a flexibilização dos costumes sociais que mantêm as mulheres sauditas relegadas à idade das trevas". (WHITLOCK, 2007, p. 101; tradução nossa).

¹⁷ "At AEI, Ms. Hirsi Ali researches the relationship between the West and Islam, women's rights in Islam, violence against women propagated by religious and cultural arguments, and Islam in Europe." Em português, segundo tradução nossa: "No AEI, a sra. Hirsi Ali pesquisa a relação entre o Ocidente e o islã; os direitos da

opiniões conservadoras acerca dos direitos LGBT e do aborto, sendo descrito pela organização *Right Wing Watch*, como:

The American Enterprise Institute for Public Policy Research (AEI) is one of the oldest and most influential of the pro-business right-wing think tanks. It promotes the advancement of free enterprise capitalism, and has been extremely successful in placing its people in influential governmental positions, particularly in the Bush Administration. AEI has been described as one of the country's main bastions of neoconservatism.¹⁸

O relacionamento entre política e religião muçulmana é, inclusive, amplamente discutido na autobiografia *Infidel* (2009), de Ayaan Hirsi Ali. *Infidel* (ALI, 2009) contou com o trabalho de uma *ghost writer* americana (BOSCH, 2008, p. 140; ZIJL, 2006) e foi escrita em inglês, mas publicada inicialmente na Holanda em 2006, havendo sido o seu título traduzido como *Mijn Vrijheid* (Minha liberdade), pela editora Free Press, dos EUA. A primeira tiragem do livro, de 17.500 exemplares, chegou a esgotar-se em dois dias na Holanda (VAN ZANTEN, 2006), e também chegou à lista de *best-sellers* do *New York Times*, onde permaneceu por 31 semanas (ALI, 2010).

Por último, o terceiro livro analisado – *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013) –, da jovem paquistanesa Malala Yousafzai, quem o escreveu junto à inglesa Christina Lamb, também se converteu em um sucesso de vendas. O subtítulo dessa autobiografia, publicada na Inglaterra, em 2013, é autoexplicativo: “A história da garota que defendeu o direito à educação e foi baleada pelo Talibã” (YOUSAFZAI, 2013). Cabe salientar que, até a data de 6 de março de 2015, a edição em capa dura do livro completava 48 semanas na lista de *best-sellers* do *New York Times*.¹⁹ Além dessa edição, mais conhecida, existem uma biografia de Malala Yousafzai, escrita pela jornalista italiana Viviana Mazza, publicada em 2013, e traduzida na edição brasileira com o título: “Malala, a menina mais corajosa do mundo” (MAZZA, 2013), e ainda outra edição, lançada em agosto de 2014, visando leitores juvenis, e chamada “I am Malala: how one girl stood up for education and changed the world”²⁰ – sendo

mulher no islã; violência contra mulher propagada por razões religiosas e culturais; e o islã na Europa”. Disponível em: <<http://www.aei.org/scholar/ayaan-hirsi-ali/>>. Acesso em: 10 out. 2014.

¹⁸ “O American Enterprise Institute (AEI) para Pesquisas em Políticas Públicas é um dos mais antigos e mais influentes *think tanks* da direita *pró-empresariado*. O instituto promove o avanço do capitalismo de livre iniciativa, e tem sido extremamente bem sucedido na colocação de seus membros em posições governamentais importantes, particularmente durante a Administração de Bush. AEI tem sido descrito como um dos principais bastiões do neoconservadorismo do país”. (Right Wing Watch, tradução nossa) Disponível em: <<http://www.rightwingwatch.org/content/american-enterprise-institute>>. Acesso em: 10 out. 2014.

¹⁹ Disponível em: <<http://www.nytimes.com/best-sellers-books/2015-03-15/hardcover-nonfiction/list.html>>. Acesso em: 07 mar. 2015.

²⁰ Ainda sem tradução no Brasil. Para a capa dessa edição, em inglês, ver Apêndice B, imagem 1.6.

um trabalho de coautoria entre Malala Yousafzai e Patricia McCormick, autora americana do premiado *Sold*, romance no qual narra a história de uma menina de 13 anos vendida no Nepal pelo padrasto para servir como prostituta, mas que depois é salva por um homem americano.²¹ Além disso, durante o andamento desta pesquisa, Malala Yousafzai recebeu vários prêmios, incluindo o Nobel da Paz, concedido a ela em 10 de dezembro de 2014.²²

Aqui vale destacar que os países que estão mais dispostos a produzir autobiografias de mulheres muçulmanas rebeldes são principalmente Estados Unidos e França, mas também Inglaterra, Alemanha, Holanda, Canadá e demais países onde a discussão sobre a imigração vem muitas vezes (no caso dos partidos de direita) acompanhada do termo *problema*.

No caso da França, Abu-Lughod (2013, p. 97) aponta a existência de tensão em relação a questão migratória: “French anxieties about North African immigrants [...], as these Arab Muslim form a postcolonial underclass in the restless suburbs (*banlieues*)”.²³ Essa “ansiedade” francesa pôde ser vista, em 2015, na reação xenofóbica de parte de setores mais conservadores da sociedade em resposta ao atentado ao periódico francês *Charlie Hebdo*²⁴. Reação esta limitada pelo discurso da censura versus liberdade, e pela linguagem valorativa da cultura e da dicotomia *nós* e os *outros*. Um exemplo disso pode ser visto no seguinte discurso de Wallerand de Saint-Just, integrante do partido francês de extrema direita, o National Front (partido de Marine Le Pen): “Islam is a difficult religion, because it confuses civil and religious law. It doesn’t recognize the French principle of secular government”²⁵ (ALJAZEERA, 2015), e ainda: “Islam has a tendency to create fanatics more than any other

²¹ Segundo McCormick, um dos motivos pela escolha de um homem branco americano para protagonizar o resgate da personagem principal, Lakshmi, se deu pela pretendida identificação entre o personagem e o público alvo do livro, também americano. Em suas palavras: “I was writing for a primarily American audience and I wanted readers to see a version of themselves involved in fighting the problem”. Disponível em: <<http://patriciamccormick.com/sold/>>. Acesso em: 10 mar. 2015. Segundo informação divulgada no site de McCormick, citado acima, *Sold* será lançado como filme em março de 2015. *Sold* foi traduzido em Portugal como “Tenho 13 anos, fui vendida”.

²² Vídeo com o discurso completo de Malala Yousafzai na cerimônia de premiação do Nobel da Paz disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MOqIotJrFVM>>. Acesso em: 16 fev. 2015.

²³ Ansiedades francesas com relação a imigrantes do norte da África [...], uma vez que esses muçulmanos árabes formam uma subclasse pós-colonial nos agitados subúrbios (*banlieues*). (ABU-LUGHOD, 2013, p. 97; tradução nossa).

²⁴ O atentado, ocorrido em Paris, em 7 de janeiro de 2015, na sede do periódico Charlie Hebdo, foi uma resposta às charges do jornal que ridicularizavam Maomé e demais aspectos da religião muçulmana. Doze pessoas foram mortas (dez membros do Charlie Hebdo e dois policiais) e outras quatro ficaram feridas. Os disparos foram feitos pelos irmãos Saïd e Chérif Kouachi. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/tag/atentado_charlie_hebdo_2015/a/1>. Acesso em: 15 abr. 2015.

²⁵ “O islã é uma religião difícil, porque mistura leis civis e religiosas. O islã não reconhece o princípio francês de governo secular.” (ALJAZEERA, 2015; tradução nossa). Disponível em: <<http://america.aljazeera.com/articles/2015/1/7/france-charlie-hebdo.html>> Acesso em: 15 fev. 2015.

religion.” (Idem, *ibidem*)²⁶. Vale ressaltar que desde o ataque ao *Charlie Hebdo*, a ultradireita tem ascendido na França e que, segundo pesquisas realizadas em fevereiro de 2015, o National Front "seria o partido mais votado, com cerca de 30% dos votos, se as eleições presidenciais fossem realizadas agora" (YÁRNOZ, 2015). Aqui podemos frisar também a polêmica em torno da lei francesa que proíbe o uso da burca em locais públicos (FOLHA DE SÃO PAULO, 2014) e o caso das jovens francesas muçulmanas que, na atualidade, estão fugindo do país para lutar na guerra da Síria (LE MONDE, 2014).

Segundo reportagem do periódico alemão *Der Spiegel* (ARAGHI, 2005), autobiografias de mulheres turcas também são sucesso na Alemanha, sendo lidas aos milhares por leitoras alemãs deste início de século:

Wolfgang Ferchl, director of Munich-based Piper Publishing, says: "Titles like 'Choke on Your Lies' [de uma autora de origem turca] are bought almost exclusively by German women – because they are beginning to become interested in the lives of the Muslim women who have been their neighbors for decades. Suddenly they feel a sense of solidarity."²⁷

Essa repentina *solidariedade* reflete-se no sucesso comercial de narrativas desse tipo publicadas na Alemanha, onde os imigrantes e descendentes de imigrantes turcos compõem o grupo étnico minoritário mais numeroso do país e são constantemente alvos de racismo (GEZER, 2013). Ainda segundo o jornal:

There are now many books that recount the experiences of oppressed women in Islamic societies and call for the liberation of Muslim women. Almost all are top-sellers in the German book market. German publishers are launching six new titles this summer alone. (ARAGHI, 2005).²⁸

Na Grã-Bretanha – devido aos laços gerados, durante mais de dois séculos, pela sua presença colonial na Índia e no Paquistão, que derivaram, na atualidade, na existência de grandes contingentes de imigrantes de origem indiana e paquistanesa em território britânico –, o foco tem sido justamente as histórias vinculadas à questão religiosa no Paquistão:

²⁶ "O Islã tem uma tendência maior de criar fanáticos que qualquer outra religião." (Idem, *ibidem*; tradução nossa). Disponível em: <<http://america.aljazeera.com/articles/2015/1/7/france-charlie-hebdo.html>> Acesso em: 15 fev. 2015.

²⁷ "Segundo Wolfgang Ferchl, diretor da editora Piper Publishing, de Munique: 'Títulos como 'Sufoque em suas mentiras' [de uma autora de origem turca] são comprados quase exclusivamente por mulheres alemãs – uma vez que elas estão começando se interessar pelas vidas das mulheres muçulmanas as quais têm sido suas vizinhas por décadas. De repente, elas sentem-se solidárias.'" (ARAGHI, 2005; tradução nossa).

²⁸ Existem hoje muitos livros que narram as experiências de mulheres oprimidas nas sociedades islâmicas e clamam pela libertação das mulheres muçulmanas. Quase todos eles são *best-sellers* no mercado livreiro alemão. Só neste verão, editoras alemãs estão lançando seis novos títulos (ARAGHI, 2005; tradução nossa).

In Britain in the past decade – with troops stationed in Iraq and Afghanistan, eruptions of public hysteria about Shari'a arbitration courts and burqas, fears of homegrown fanaticism instigated by the 7/11 bombing, and feminist agitation leading to national legislation against honor crimes and forced marriage – it is Pakistanis, not Arabs, who have emerged as the new authors of these memoirs. (ABU-LUGHOD, 2013, p. 99).²⁹

São nesses ambientes, de países do Primeiro Mundo povoados por imigrantes muçulmanos de várias nacionalidade e identidades, que as autobiografias de mulheres muçulmanas são mais aclamadas, usadas nas escolas, na mídia, em grupos de leitura etc., normalmente com o objetivo de explicar o *mundo muçulmano* para os não-muçulmanos. Mas que *mundo muçulmano* é esse apresentado pelas autobiografias? Pensando nisso, proporemos, no tópico abaixo, uma análise das características do gênero de autobiografias de mulheres muçulmanas (tendo como referente o contexto da literatura popular, também conhecida como literatura de massa).

I. 2. Interpretando a Vida: Paralelismos nas propostas autobiográficas de *Princesa, Infiel e Eu sou Malala*

Partindo da perspectiva de que longe de serem narrativas isoladas, independentes umas das outras, as autobiografias de mulheres muçulmanas constituem um subgênero específico e expressivo no interior do gênero confessional, procuraremos ao longo deste capítulo analisar algumas de suas características.

O primeiro ponto a salientar, nesse sentido, é que se trata de um fenômeno mais ou menos homogêneo. Entretanto, isso não quer dizer, em absoluto, que tais narrativas sejam iguais. Pelo contrário. Observaremos, inclusive, que os textos das três autobiografias analisadas nesta dissertação possuem diferenças quanto ao tratamento de temas, tais como religião, cultura, política etc. Além disso, suas protagonistas são mulheres com distintas experiências pessoais e políticas, provenientes de diferentes classes sociais e localidades geográficas. Sendo assim, como é possível falar em um subgênero *mais ou menos homogêneo*?

O gênero de autobiografia de mulheres muçulmanas pode ser definido, principalmente, por suas características extratextuais, políticas e editoriais. *Políticas* no

²⁹ "Na Grã-Bretanha nas últimas décadas – com tropas estacionadas no Iraque e Afeganistão, erupções públicas de histerias em relação às arbitragens dos tribunais Shari'a e às burcas, medos dos crescentes fanatismos em solo britânico instigados pelos atentados de 11 de setembro, e agitações feministas levando à legislação nacional contra crimes de honra e casamentos forçados – são os paquistaneses, não os árabes, que têm emergido como novos autores desse tipo de livro de memórias." (ABU-LUGHOD, 2013, p. 99; tradução nossa).

sentido de que o fenômeno surge e ganha força motivado por relações internacionais conflituosas entre alguns países do *Ocidente* e do *Oriente Próximo*. Referimo-nos, mais especificamente, à Guerra do Golfo, ao 11 de setembro de 2001 e à *Guerra ao Terror*, sem, contudo, nos esquecermos de que, paralelo a esses conflitos, têm-se grandes ondas migratórias de sujeitos do Oriente Médio, entre outras localidades, para Estados Unidos e Europa.

E *editoriais*, pois, como discutiremos no terceiro capítulo, a homogeneidade desses livros está especialmente em sua construção editorial, elaborada por grandes indústrias culturais. A hegemonia das grandes editoras³⁰ garante a coesão das narrativas (auto)biográficas de mulheres muçulmanas no que diz respeito à sua criação: através de escritores fantasmas ou em regime de coautoria entre o(a) escritor(a) ocidental, que escreverá em seu próprio idioma (e não no da [auto]biografada) a história de vida da mulher muçulmana transformada em protagonista³¹ – um ponto destacado por diversas autoras, entre elas Saba Mahmood (2008); Lila Abu-Lughod (2013, p. 89); Dohra Ahmad (2009, p. 112); Gillian Whitlock (2007). Além disso, é fato que capas, abas e contracapas, reprodutoras do imaginário orientalista-sexista, são também criações das editoras e não das (auto)biografadas.

Do entrecruzamento dessas duas características, política e editorial, nasce a função *auto-explicativa* desses livros, visível em seu caráter pedagógico, no sentido de perscrutar os sentidos dos acontecimentos que marcaram a vida das narradoras-protagonistas tendo o Islã como fio condutor. Sob esse viés, podemos chamar tais narrativas de *autobiografias de tese*.

De forma similar ao que acontecia no século XIX, quando se procurava justificar crenças racistas em estudos científicos e quando romancistas da escola Naturalista, motivados por essas tendências, escreviam "literatura [que] pretendia ser uma forma de conhecimento, como provam os pretensamente científicos *estudos de casos* [...]" (MENDES, 2000, p. 23), é comum que essas autobiografias sejam publicadas e reconhecidas na medida em que ofereçam explicações para o que se considera um fato: a inferioridade da religião muçulmana e das sociedades que a adotam como religião oficial (sempre estáticas), o que resulta em machismo e barbárie – tendo sempre as sociedades *ocidentais* enquanto parâmetro de comparação (implícita ou explicitamente). Constatamos, portanto, que essas autobiografias se inserem em um sistema neo-orientalista, ou seja, numa continuação da prática orientalista, na medida que

³⁰ No Apêndice A, temos uma lista das editoras responsáveis por algumas (auto)biografias populares de mulheres muçulmanas.

³¹ A questão problemática da (co)autoria, característica importante das autobiografias analisadas, será articulada no próximo capítulo.

compreendemos que "Orientalismo é [...] o conhecimento do Oriente que coloca as coisas orientais na jaula, no tribunal, na prisão ou no manual, para escrutínio, estudo, julgamento, disciplina ou governo" (SAID, 2007, p. 75).

I. 2. 1 – Apreender o mundo muçulmano

Nesse sentido, pedagógico (e neo-orientalista), a própria dicotomia entre Oriente e Ocidente é extremamente útil, pois funciona como um lembrete de que o mundo estaria dividido em (apenas) duas partes, *eles/nós*, sendo essa divisão baseada em valores e costumes. Segundo Saba Mahmood, tal dicotomia é um aspecto estrutural do gênero: "[...] this dual theme of abhorrence of everything Muslim and sheer exaltation of all things Western is a structural feature of this genre of writing" (2008, p. 92)³². Assim, além de Ocidente/Oriente, é possível encontrar outras denominações para o mundo bipartido, tais como *civilização* e *barbárie*. O importante é que as palavras permaneçam no terreno do exótico, evitando ao máximo a linguagem da geopolítica. Vale destacar também o fato de que, em geral, há um paralelismo entre os idiomas de publicação dessas autobiografias e os idiomas das nações imperialistas dos séculos XVIII e XIX (principalmente, o inglês, o francês e o alemão).

Pode-se ainda constatar o caráter pedagógico das autobiografias analisadas na presença de elementos tais como *glossário* (SASSON, 2005a, p. 237; YOUSAFZAI, 2013, p. 329), *cronologia* de eventos, religiosos ou históricos, considerados importantes (SASSON, 2005a, p. 243; YOUSAFZAI, 2013, p. 333), bem como fotografias da (auto)biografada, de sua família ou lugar de origem (ALI, 2009, p. 225; SASSON, 2004, p. 128; YOUSAFZAI, 2013, p. 160). Outra característica recorrente ao gênero está em seu destinatário ocidental que, acredita-se, procura no livro mais do que uma história de vida, mas explicações e descrições de culturas que ele deseja conhecer.

Com isso em vista, é recorrente nesses livros as explicações de termos, costumes, tradições: "Na Arábia Saudita os casamentos são celebrados com duas recepções separadas: uma para os homens e outra para as mulheres." (SASSON, 2005a, p. 42). Em *Eu sou Malala*, temos, por exemplo: "Vivemos como há séculos, seguindo um código chamado Pachtunwali, que nos obriga a oferecer hospitalidade a todos e segundo o qual o valor mais importante é *nang*, a honra." (YOUSAFZAI, 2013, p. 22). Em *Infidel* também pode-se observar essa

³² "[...] este tema dual de repúdio a tudo que é muçulmano e de absoluta exaltação de todas as coisas ocidentais é uma característica estrutural desse gênero de escrita". (MAHMOOD, 2008, p. 92; tradução nossa).

característica em muitos momentos, como: "As crianças somalis precisam decorar sua genealogia: é mais importante do que quase tudo." (ALI, 2009, p. 20).

Há também partes mais didático-comparativas: "Malalai é a Joana d'Arc dos pachtuns." (YOUSAFZAI, 2013, p. 23); "Eu estava começando a entender que o sistema de valores holandês era mais coerente e sincero, proporcionando mais felicidade a mais gente do que o sistema em que fomos criados" (ALI, 2009, p. 312); "Diferente dos ocidentais, a maioria dos árabes sente pouco apego aos animais, e nas ruas de nossas cidades proliferam cães e gatos machucados e famintos" (SASSON, 2005a, p. 86). Em sua viagem de lua-de-mel aos Estados Unidos, Sultana reflete sobre as diferenças entre aquele país e a Arábia Saudita:

São poucos os países que conseguem dar **liberdade absoluta a todos os seus cidadãos** sem que ocorra o caos; e isso foi conseguido nessa imensa nação [os EUA]. Parece impossível que uma quantidade tão grande de pessoas permaneça num sistema de **liberdade para todos** quando existem tantas outras opções. Imagine o que aconteceria no mundo árabe; um país do tamanho dos Estados Unidos teria uma guerra por minuto, com cada homem achando que só ele tinha a solução para o bem de todos! No mundo árabe, os homens não procuram além do seu próprio nariz ao buscar uma solução. Aqui [nos EUA] é diferente." (SASSON, 2005a, p. 127; grifos nossos).

Isso significa que são livros escritos tendo em mente leitores (não-muçulmanos) do Primeiro Mundo, que pouco ou nada sabem de fato acerca do país de origem da protagonista (mas que não deixam de partilhar preconceitos, propagados largamente pela cultura de massa). Leitores que, afinal, respondem aos chamados das capas desses livros, os quais prometem um relato real da exótica vida de uma mulher no *Mundo Muçulmano*. Assim sendo, como em toda autobiografia, é preciso descrever e explicar quem é a protagonista, como ela chegou a ser de tal forma e não de outra etc. Todavia, há também a especificidade de que tais autobiografias devem dar conta – de maneira atrativa e informativa – de todo um mundo: *O Mundo Muçulmano*.

O *mundo muçulmano* é uma criação discursiva extremamente eficaz, apta a ligar a história pessoal de uma menina de classe média baixa no Paquistão, à de uma aristocrata na Arábia Saudita, à de uma mulher com a vida perpassada pelo regime ditatorial na Somália. O *mundo muçulmano* deverá ser apreendido em cada um desses livros, muito embora em cada um deles seja possível ler que há variações da expressão da fé muçulmana (e de incontáveis outros aspectos da cultura) dependendo dos países, classes sociais, etnias, geração etc. Mesmo assim, supõe-se que cada autobiografia seja exemplar do mundo muçulmano.

É uma contradição intrigante. Primeiro, porque o gênero autobiográfico, no geral, tem pouco compromisso com explicações culturais, históricas, políticas ou geográficas – a não ser

de forma implícita ou se tratando da autobiografia de uma pessoa conhecida por sua atuação em uma dessas áreas. Depois, porque o que o autobiografado expõe é relacionado com sua vida particular e, ainda que historiadores possam ver características de um determinado espaço, tempo, classe naquela narrativa, ela jamais poderá sintetizar as experiências de todo um povo. Os textos autobiográficos de Simone de Beauvoir³³, por exemplo, poderão informar os leitores sobre o cenário intelectual específico no qual ela transitou, sobre sua jornada de vida, entre outras coisas, mas nunca serão lidos como uma história alegórica das mulheres francesas no século XX. Simone de Beauvoir não é considerada uma mulher francesa típica de sua época, pois o que lemos em seus textos autobiográficos retrata a vida de uma mulher extraordinária. E, na verdade, essa é uma característica comum da autobiografia: a narrativa de uma vida fora dos padrões convencionais.

Malala Yousafzai, Ayaan Hirsi Ali e Sultana podem ser tidas como mulheres incomuns, com histórias de vida que fogem do ordinário. Entretanto, contraditoriamente, suas autobiografias são apresentadas como exemplares da vida das mulheres no *Mundo Muçulmano*. Dohra Ahmad (2009), pesquisando a representação e a recepção da mulher muçulmana na literatura popular americana, analisa o fato de as narrativas de sujeitos subalternos serem lidas como autênticas representações miméticas ao invés de criações artísticas individuais (perspectiva esta dada aos cânones ocidentais).

Segundo Ahmad (2009), obras de escritores do Terceiro Mundo, tais como *Things Fall Apart*, da nigeriana Chinua Achebe, entraram para o currículo escolar estadunidense como uma forma dos estudantes terem acesso a “Other Cultures,’ while invariably presenting them as static, stagnant, and provincial.” (2009, p. 107).³⁴ Assim, apesar de o enredo de *Things Fall Apart* estar centrado em um pequeno grupo de pessoas, há 100 anos, em um lugar hoje chamado Nigéria, mas não denominado como tal na narrativa, e apesar de Achebe constantemente particularizar questões como *tradição*, seu livro é lido como um retrato atemporal de tudo que diz respeito à Nigéria e/ou à África (AHMAD, 2009, p. 105-107).

Ana María Sánchez-Arce (2007) argumenta de maneira análoga ao analisar a questão do valor da autenticidade cobrado em obras de alguma forma marginalizadas:

The use of authenticity in a “naively mimetic” way is clearly related to that of otherness. That which is authentic is as constructed as that which is other, in both the

³³ Referimo-nos aos textos autobiográficos de Simone de Beauvoir publicados entre os anos de 1958 e 1972: "Memórias de uma moça bem-comportada"; "A força da idade", "A força das coisas", "Tudo dito e feito".

³⁴ "Outras Culturas', ao mesmo tempo em que invariavelmente as apresenta como estáticas, estagnadas e provincianas" (AHMAD, 2009, p. 107; tradução nossa).

sense of it being a similar process and the fact that it is usually other people and their stories that are valued for their authenticity. Otherness is textualized and its representation dictates how these “others” are allowed to speak. It is difficult for writers to step out of the approved representations of authenticity with their veneer of “‘natural’ truth.” Similarly, reading becomes the mechanical task of finding traits that are already considered to be “natural” and valuable. (SÁNCHEZ-ARCE, 2007, p. 141).³⁵

Sánchez-Arce (2007) sublinha que os escritores provenientes de grupos subalternos são pressionados a escrever de acordo com uma ideia pré-estabelecida de autenticidade, a qual é almejada pelos leitores – que se atêm aos símbolos de autenticidade que já esperam encontrar na narrativa. Assim sendo, e voltando às contradições das autobiografias de mulheres muçulmanas, essas narrativas são lidas ao mesmo tempo como extraordinárias e ordinárias, pois leitores e produtores culturais (agentes literários, editores, críticos) as tomam não apenas como a história pessoal de um indivíduo, mas também (ou até *principalmente*) como *produtos culturais autênticos* capazes de ensinar sobre um lugar e/ou grupo de pessoas, no caso sobre o *Oriente* e, mais implicitamente, sobre o *Ocidente*, uma vez que aquele é julgado através deste. Observamos, pois, que autenticidade e representatividade – esta não apenas no sentido individual, como também no sentido coletivo – são os pilares sob os quais são construídas as autobiografias de mulheres muçulmanas e sob os quais essas autobiografias circulam enquanto *mercadorias culturais*.

Essa marca do autêntico, ligada a uma forma de apropriação cultural etnocêntrica do *outro*, é capaz de fazer a particularidade de uma vida extraordinária, (re)criada em texto através de recursos linguísticos próprios, transmutar-se na generalidade de uma vida ordinária, representativa de um todo. Esse processo, de *essencialização* do sujeito subalterno, autorizado a falar desde que em relação a seu lugar de origem (estático e primitivo), é o que Sánchez-Arce (2007) chama de *autenticismo*:

Authenticism, in my terms, is the discourse or grand narrative that legitimizes knowledge on the grounds of it originating from essential identity characteristics or subjectivities. It permits and precedes the “celebration” of difference whilst enforcing a repressive discourse that restricts the articulation of those differences. (SÁNCHEZ-ARCE, 2007, p. 143).³⁶

³⁵ "O uso de autenticidade de uma forma "ingenuamente mimética" é claramente relacionado com o uso da alteridade. Aquilo que é autêntico é construído como o que é outro, tanto no sentido de ser um processo semelhante quanto do fato de que, geralmente, são as outras pessoas e suas histórias que são valorizados por sua autenticidade. Alteridade é textualizada e sua representação dita como esses "outros" estão autorizados a falar. É difícil para os escritores sair das representações aprovadas de autenticidade com o seu verniz de "verdade natural". Da mesma forma, a leitura torna-se a tarefa mecânica de encontrar traços que, de antemão, são considerados "naturais" e valiosos". (SÁNCHEZ-ARCE, 2007, p. 141; tradução nossa).

³⁶ Autenticismo, nos meus termos, é o discurso ou grande narrativa que legitima o conhecimento em razão de sua origem a partir de características ou subjetividades identitárias essenciais. O autenticismo permite e precede a

Sánchez-Arce (2007, p. 143-144) compara o discurso do *autenticismo* com o do orientalismo, uma vez que autenticismo "partakes the same *modus operandi* of Orientalism as a discourse, share some of its origins, and, most importantly, creates similar effects"³⁷. Na atualidade, o *autenticismo* funciona como um discurso ao mesmo tempo autorizador e limitador da alteridade, representando-a de acordo com os interesses dos grupos hegemônicos. A escrita autobiográfica de Ayaan Hirsi Ali (2009, 2011) é ilustrativa dessa questão, pois apesar de se declarar ateia, ou ex-muçulmana, ela não pode deixar de se expressar através de sua experiência pessoal com a religião islâmica, sob pena de perder seu autenticismo. Grewal (2012) percebe isso ao criticar a eterna posição de informante nativa relegada a sujeitos como Ayaan Hirsi Ali:

It is precisely for this reason that Hirsi Ali very consciously appropriates the position of the 'liberated' Muslim woman. This provides her with a certain 'authenticity', which she capitalizes on in setting up her own personal struggle as emblematic of the struggle of many Muslim women. Moreover, she is able to reassert her status as someone who knows, referring to herself as 'an insider' (Hirsi Ali 2010: xv). This allows Hirsi Ali to both assert the subjective nature of the account and the potential general significance of her story. (GREWAL, 2012, p. 583)³⁸

Assim, ser mulher muçulmana ganha um significado uniforme dentro da indústria cultural de autobiografias. Significa, em última instância, um símbolo da luta entre liberdade e opressão.

I. 2. 2 Liberdade versus opressão

Liberdade versus opressão é o grande tema estruturante das autobiografias populares de mulheres muçulmanas, pois é ao redor dessas categorias que toda a história costuma ser narrada. Segundo a historiadora holandesa Mineke Bosch (2008), a estrutura de *Infiel* (ALI, 2009) é fortemente inspirada na ideologia liberalista-individualista do discurso do *self-made man*, segundo a qual o homem pode atingir *sucesso* partindo apenas de sua força de vontade e

"celebração" da diferença ao passo que impõe um discurso repressivo que restringe a articulação dessas diferenças. (SÁNCHEZ-ARCE, 2007, p. 143; tradução nossa).

³⁷ "compartilha o mesmo *modus operandi* do Orientalismo enquanto discurso, partilha algumas de suas origens, e, mais importante, cria efeitos semelhantes." (SÁNCHEZ-ARCE, 2007, p. 143-144; tradução nossa).

³⁸ "É precisamente por esta razão que Hirsi Ali muito conscientemente se apropria da posição da mulher muçulmana "liberada". Isso confere a ela uma certa 'autenticidade', a qual ela capitaliza na construção de sua própria luta pessoal como emblemática da luta de muitas mulheres muçulmanas. Além disso, ela é capaz de reafirmar seu status como alguém que sabe, referindo-se a si mesma como 'uma informante' (Hirsi Ali 2010: xv). Isso permite que Hirsi Ali afirme a natureza subjetiva de sua narrativa e também a potencial significância genérica de sua história." (GREWAL, 2012, p. 583; tradução nossa).

trabalho: "her narrative corresponds perfectly to the classic standard (male, liberal) autobiographical plot in which personal success is the measure of willpower and autonomy." (BOSCH, 2008, p. 142)³⁹. Nesse sentido, sua superação (individual) vem do fato de ter feito a travessia entre dois *mundos*, partindo do mundo da opressão (superstição, atraso, misoginia) para o da liberdade (iluminismo, progresso e igualdade), como indica a própria organização de seu sumário: "Primeira Parte: Minha infância; Segunda Parte: Minha liberdade" (ALI, 2009, sumário).

O tema da *liberdade* versus *opressão* está presente de uma forma ou de outra em todas essas autobiografias, sem que haja, no entanto, uma problematização mínima dessas categorias. A ideia de opressão é relegada ao Islã e/ou a seus representantes, que podem ser encarnados por uma gama de personagens, atitudes, objetos etc. A liberdade, por outro lado, é primeiramente um lugar. Um lugar privilegiado, no qual não há misoginia nem opressão: Estados Unidos, França, Canadá, Holanda, Inglaterra, enfim, países do Primeiro Mundo *ocidental*. Narrando seu retorno da lua-de-mel nos Estados Unidos, Sultana afirma:

Tive um choque desagradável quando o avião se preparava para pousar em Riad – Karim lembrou-me de colocar o véu. Tratei de me cobrir de negro e senti saudade do doce aroma da liberdade, que começara a se dissipar no momento em que penetramos no espaço aéreo da Arábia Saudita. (SASSON, 2005a, p. 128).

Nesse trecho, podemos enxergar a distinção clara entre liberdade, inerente aos Estados Unidos; e opressão, "colocar o véu", "me cobrir de negro", "Arábia Saudita". Em *Infiel* (ALI, 2009), o Islã é personificado pela avó de Ayaan Hirsi Ali, que a faz passar por um procedimento de clitorectomia⁴⁰; pelo professor do Corão que fratura seu crânio; por sua mãe depressiva; pela situação da Somália e de outros países pobres e, majoritariamente, muçulmanos da África. Em *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013), temos o bom ou verdadeiro Islã, de Malala, sua família e de pessoas próximas; e o mau ou falso Islã, dos terroristas talibãs.

Partindo do trecho citado na página anterior, de *Princesa* (SASSON, 2005a), passaremos à reflexão sobre o papéis simbólicos desempenhados pelo véu, burca, hijab, chador etc. para que possamos entender em que termos se desenrola a dicotomia liberdade/opressão nas autobiografias pesquisadas.

³⁹ "sua narrativa corresponde perfeitamente com o padrão clássico (masculino, liberal) do enredo autobiográfico no qual o sucesso pessoal é a medida de força de vontade e autonomia." (BOSCH, 2008, p. 142; tradução nossa).

⁴⁰ Ao pesquisar a palavra *clitorectomia* no site de busca Google, as primeiras imagens que aparecem são de Ayaan Hirsi Ali (pesquisa em 21 fev. 2015).

Leila Ahmed (1992, p. 144-145) analisando o discurso do véu, aponta o livro de Qassim Amin, *A liberação da mulher*⁴¹, publicado em 1899, como um marco na discussão sobre cultura e feminismo nas sociedades árabes. Na verdade, ainda segundo Ahmed (1992), outros intelectuais, décadas antes de Qassim Amin, já haviam se preocupado com a situação da mulher, especificamente em assuntos relacionados à educação, ao divórcio e à poligamia. Entretanto, o trabalho de Amin repercutiu bastante no Egito, pois dando uma voz nativa ao conhecido discurso colonial acerca da mulher e da cultura (árabe, egípcia, muçulmana, tribal) – no sentido de que esta era inferior, pois o tratamento dispensado às mulheres também era inferior do que no Ocidente –, Amin colocou no centro do debate nem tanto assuntos como educação e participação política das mulheres, mas o uso do véu e a segregação entre os sexos.

Historicamente, a militância ocidental pelo direito das mulheres muçulmanas tem sido *seletiva e interessada*. Seletiva, pois direciona suas críticas ao vago foco *cultura muçulmana*, denunciando o aprisionamento das mulheres muçulmanas reificado, principalmente, no véu (de qualquer tipo) e nos casamentos arranjados. Mesmo o discurso em torno do direito da mulher à educação costumou fazer-se de forma reduzida, simplificado em termos de alfabetização e construção de escolas. Ahmed (1992, p. 159-160) argumenta, inclusive, que as opiniões de Amin acerca da educação eram bastante conservadoras, pois ele advogava apenas pela instrução básica da mulher, uma realidade que já tomava forma no Egito da época, e não pelo direito igualitário à educação.

E foi uma militância *interessada*, pois acima de tudo ancorada na necessidade de justificar a dominação imperial (SAID, 2007). No caso dos discursos de Amin ou do governo britânico no Egito, é possível criticar que a simples alfabetização das mulheres ou seu ingresso no mercado de trabalho, por si só, não garantem uma mudança efetiva na sociedade da qual essas mulheres fazem parte. Desvincular a luta pela igualdade de gênero da discussão social (em uma perspectiva internacional, inclusive) foi o erro das feministas (tanto *ocidentais* quanto *orientais*) de finais de século XIX e início do XX. Como argumenta Bourdieu (2011, p. 52-53), a simples conscientização da dominação masculina não garante seu fim, pois a exploração de gênero está inscrita em uma estrutura maior, social.

Lila Abu-Lughod, tratando de alguns discursos feministas no Egito nessa mesma época de virada de século (XIX-XX), afirma que:

⁴¹ Tradução nossa. A autora refere-se ao livro como *Tahrir Al-Mar'a* ou, em inglês, como *The liberation of woman*.

en resumen, como parte de su llamamiento a despertar a las mujeres y transformar sus vidas y posibilidades, alentaron modos "racionales" y burgueses de administración del hogar y crianza de los hijos, similares a los modos de domesticidad que se desarrollaban y vendían por medio de las revistas en Europa y los Estados Unidos en la época. (2002b, p. 389).⁴²

Abu-Lughod (2002b), referindo-se principalmente ao trabalho de Qasim Amin, critica que este tinha como meta principal o *aperfeiçoamento* da esposa e da família egípcia segundo moldes mais europeus (que já eram adotados pelas classes altas), especialmente no que diz respeito à lógica da família nuclear burguesa, teoricamente baseada na relação de amor entre o casal e na criação racional dos filhos. Longe de modificar a ordem social desigual, esse tipo de feminismo, colonial ou imperialista, apenas visava modernizar os costumes dessas mulheres *não-brancas*, obliterando, para tanto, práticas como a mistura de mulheres de diferentes classes sociais que costumeiramente visitavam-se, estreitavam laços, e falavam sem receios de variados aspectos de suas vidas, sem distinguir as esferas públicas e privadas:

Cuando está con amigas y vecinas, sus profundos suspiros ascienden con el humo de lo cigarrillos y el vapor del café mientras habla en voz alta de sus asuntos privados: su relación con su esposo, los parientes y amigos de su marido, su tristeza, su felicidad, su angustia, su dicha. Derrama todos sus secretos en sus amigas, incluso los detalles asociados con la conducta privada del dormitorio. (Amín *apud* ABU-LUGHOD, 2002b, p. 385).⁴³

Entretanto, como argumenta Ahmed (1992, p. 162), ironicamente, grande parte da crítica feita a Amin e suas ideias a partir daí se utilizou das mesmas associações entre mulher e cultura, mas dessa vez no sentido de que as mulheres seriam as guardiãs da cultura tradicional, emblemas, portanto, da resistência anticolonial. Sendo o véu o grande símbolo dessa disputa, tanto no sentido colonialista-patriarcal defendido por Amin (liberar as mulheres = desvelá-las) quanto no sentido anticolonial (*o uso do véu vai contra os interesses imperialistas*), a peça de vestimenta passa a ser um importante referente simbólico tanto para os discursos feministas imperialistas, quanto para os mais conservadores anti-imperialistas islamitas:

⁴²em suma, como parte de seu apelo para despertar as mulheres e transformar suas vidas e possibilidades, incentivaram modos "racionais" e burgueses de administração do lar e criação dos filhos, similares aos modos de domesticidade que se desenvolviam e se vendiam através de revistas na Europa e nos Estados Unidos da época." (ABU-LUGHOD, 2002b, p. 389, tradução nossa).

⁴³"Quando está com amigas e vizinhas, seus suspiros profundos ascendem com a fumaça do cigarro e com o vapor do café enquanto fala em voz alta de seus assuntos privados: sua relação com seu marido, os familiares e amigos de seu marido, sua tristeza, sua felicidade, sua angústia, sua fortuna. Despeja todos os seus segredos em suas amigas, até mesmo os detalhes associados com a conduta privada do quarto." (Amin *apud* ABU-LUGHOD, 2002b, p. 385; tradução nossa).

As Franz Fanon was to say of a later battle of the veil, between the French and the Algerians, the Algerians affirmed the veil because "tradition demanded the rigid separation of the sexes" and because "*the occupier was bent on unveiling Algeria*" (emphasis in original). Standing in the relation of antithesis to thesis, the resistance narrative thus reversed – but thereby also accepted – the terms set in the first place by the colonizers. And therefore, ironically, it is Western discourse that in the first place determined the new meanings of the veil and gave rise to its emergence as symbols of resistance. (AHMED, 1992, p. 164)⁴⁴.

Em *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013), há diversos episódios em que a narradora retrata a importância concedida pelo talibã à vigilância do comportamento das mulheres, especialmente no que concerne ao uso da burca: "[...] alguns muçulmanos fundamentalistas pensam que o Islã significa mulheres usando burca, sentadas em casa, na *purdah*, enquanto os homens fazem *jihad*." (YOUSAFZAI, 2013, p. 101); "Os talibãs vestiam roupas pretas, empunhavam Kalashnikovs e nos disseram: 'Irmãs, vocês estão agindo de forma vergonhosa. Deviam usar burca'". (Idem, *ibidem*, p. 132).

Entretanto, como se pode notar pelas aparições públicas de Malala Yousafzai, bem como pela capa de sua autobiografia, ela não expõe o véu que usa como uma imposição. Na realidade, o mesmo pode ser dito (em partes) sobre a burca: "Quando se é mais nova, acaba-se gostando da burca, uma roupa formal. Mas quando se é obrigada a usá-la, como o Talibã insistia, é muito diferente." (YOUSAFZAI, 2013, p. 166). Nos trechos citados acima, Malala Yousafzai coloca o uso da burca em perspectiva: por um lado, uma peça de vestimenta compartilhada pela comunidade de mulheres da qual faz parte; por outro, um símbolo ideológico, de resistência (cultural, anti-imperialista, antiocidental) articulado, nesse caso, pelos talibãs.

Enquanto símbolo de resistência, Leila Ahmed, em seu livro *A Quiet Revolution: The veil's resurgence, from the Middle East to America*⁴⁵ (2011) observa que desde finais do século XX o véu ou suas variações passam por um processo de reafirmação, sendo utilizados (enquanto símbolos de fé e, ao mesmo tempo, de resistência cultural e ideológica) por mulheres ao redor do mundo, muitas delas vindas de classes sociais ou países que haviam abandonado o véu massivamente na primeira metade do século XX.

⁴⁴ "Como Franz Fanon disse acerca de uma posterior batalha do véu, entre os franceses e os argelinos, os argelinos afirmavam o véu porque "tradição exigia a rígida separação dos sexos" e porque "*o ocupante estava resolvido a desvelar a Argélia*" (grifo no original). Estando na relação da antítese à tese, a narrativa da resistência então inverteu – mas, desse modo, também aceitou – os termos estabelecidos em primeiro lugar pelos colonizadores. E, portanto, ironicamente, é o discurso ocidental que primeiramente determinou os novos significados do véu e deu origem a sua emergência enquanto símbolos de resistência." (AHMED, 1992, p. 164; tradução nossa).

⁴⁵ "Uma revolução silenciosa: a ressurgência do véu, do Oriente Médio à América" (Ahmed, 2011, tradução nossa). O livro ainda não tem tradução para o português.

Ahmed (2011, p. 41) comenta, inclusive, o impacto causado pelos livros autobiográficos de Ayaan Hirsi Ali, Irshad Manji e Azar Nafisi e pela representação negativa do Islã (ou, mais especificamente, do *tratamento da mulher no Islã*) na mídia ocidental pós-11 de setembro e assinala que essas obras contribuíram para a ressurgência do véu e da religiosidade-ativista muçulmana:

This broad public interest in the subject seems in turn to have energized religiously committed Muslim American women, precipitating them into active engagement with the topic of Islam and women's rights. In consequence, Islamic feminism in America is more lively today than at any other time in my own lifetime. (AHMED, 2011, p. 14).⁴⁶

Em *Infidel* (ALI, 2009), temos um bom exemplo do clima de renascimento religioso que chegou a vários países com população muçulmana a partir da década de 1980 e, com mais força, em 1990. Ayaan Hirsi Ali – diferente dos momentos em que retrata o islamismo como uma religião uniforme, de violência e opressão (ALI, 2009) – conta que na adolescência, no Quênia, teve contato com um novo tipo de abordagem do Islã através de uma professora "diferente de todas as professoras que tínhamos tido [...] não se limitava a cobrir a cabeça como muitas outras professoras; a irmã Aziza se cobria totalmente com um *hijab* [...] Era espetacular" (ALI, 2009, p. 124). Para essa professora, adotar o *hijab* havia sido uma decisão pessoal. Segundo Ali (2009, p. 129), depois de se formar e de trabalhar como comissária de bordo e como caixa de banco, Aziza começou a achar sua vida "[...] excessivamente vazia. Queria mesmo era ser muçulmana, por isso tinha voltado a estudar na Arábia Saudita, em Medina. Sua fé se aprofundara, tornara-se mais sincera, mais pura". Ali (2009) continua a descrever essa fase de sua vida, na qual, inspirada pelo exemplo e pelas aulas da professora Aziza, passara a desejar uma relação mais próxima com a religião, inclusive adotando o *hijab* como símbolo de sua recém-encontrada devoção:

Eu vibrava com aquilo: um sentimento voluptuoso. Sentia-se poderosa: por baixo daquele tecido se ocultava uma feminilidade até então insuspeitada, mas potencialmente letal. Eu era única: pouquíssima gente andava assim na Nairóbi daquele tempo [em meados dos anos 1980]. Curiosamente, **a roupa fazia com que me sentisse um indivíduo**. Transmitia uma mensagem de superioridade: eu era a única muçulmana verdadeira. [...] Quando abria os braços, sentia-me capaz de voar. (ALI, 2009, p. 131-132, negrito nosso).

⁴⁶ "Esse amplo interesse público pelo assunto parece, por sua vez, ter energizado mulheres americanas muçulmanas dedicadas à religião, precipitando-as em uma colaboração ativa com o tema do Islã e dos direitos das mulheres. Em consequência, o feminismo islâmico na América é mais vigoroso hoje do que em qualquer outro momento da minha própria vida." (AHMED, 1992, p. 14; tradução nossa).

Diferente do tratamento que, em sua vida adulta, Ayaan Hirsi Ali dá ao véu, como uma sepultura ou como *escravidão mental* (ALI, 2011, p. 47), no trecho acima é possível verificar uma visão completamente diferente do véu, não como um sinal de despersonalização – como o define Sultana: "Sara estava usando véu desde que menstruara, havia dois anos. O véu a despersonalizava [...]" (SASSON, 2005a, p. 37) –, mas, ao contrário, como uma expressão de individualidade.

Abu-Lughod – citando a cena transcrita acima, da adoção *hijab* por parte de Ayaan Hirsi Ali, e também a cena de seu divórcio (pacificamente ajustado pelos anciões do clã, os quais a escutaram e imediatamente fizeram sua vontade) – afirma que existem duas visões conflitantes em *Infiel*:

One is a closely observed and keenly felt rendering of the uncertain and contradictory experiences of a particular girl in a particular Somali family with its unique circumstances, tensions, tragedies, vulnerabilities, and precarious struggles to maintain life and dignity in trying times. The second is a compulsive repetition of a formula that overlays these poignant struggles. The formula generalizes about what Islam means and does to people. Besides promoting a strangely decontextualized and ahistorical view of religion that relies on a simple literalist reading, the formula pits the enlightened and free West against backwards and enslaved Muslim societies. That story turns on simple oppositions between choice and bondage, force and consent. (ABU-LUGHOD, 2013, p. 109-110).⁴⁷

Na modernidade, sendo o uso ou não do véu em um determinado lugar, tempo e classe social, o resultado de lutas discursivas historicamente específicas, podemos afirmar que o tema deve-se a uma conjuntura ao mesmo tempo social e individual. Isso porque ainda que muitas mulheres ao redor do mundo já tenham passado (e ainda passem) por situações que ou lhes proibem o uso do véu (como no Egito, na Turquia e no Irã de começos de século XX, ou na França contemporânea)⁴⁸ ou lhes obriguem o uso da vestimenta (como acontece atualmente na Arábia Saudita, com a burca, e no Irã, com o *hijab*), existem muitos territórios limítrofes entre esses dois extremos.

⁴⁷ "Uma delas é uma bem observada e perspicazmente sentida capitulação das experiências incertas e contraditórias de uma garota particular em uma família somali particular, com suas circunstâncias únicas, tensões, tragédias, vulnerabilidades e lutas precárias para manter a vida e dignidade em tempos difíceis. A segunda é uma repetição compulsiva de uma fórmula que obscurece essas lutas pungentes. A fórmula generaliza o islã significa e o que faz com as pessoas. Além de promover uma visão estranhamente descontextualizada e a-histórica da religião que se baseia em uma leitura literal simples, a fórmula coloca o iluminado e livre Ocidente contra as atrasadas e escravizadas sociedades muçulmanas. Essa história gira em torno de oposições simples entre escolha e servidão, força e consenso." (ABU-LUGHOD, 2013, p. 109-110; tradução nossa).

⁴⁸ Vale destacar a ironia de que enquanto no Paquistão retratado por Malala Yousafzai os *fundamentalistas* coloquem o uso do véu como imprescindível para que as meninas possam frequentar a escola, na Inglaterra, uma menina foi recentemente banida da escola por portar um *niqab*. Disponível em: <<http://rt.com/uk/190224-teen-london-burka-suspended/>> .Acesso em: 06 fev. 2015.

É o que critica Saba Mahmood (2005) a partir de seu trabalho etnográfico com mulheres do movimento Da'wa, no Egito contemporâneo. Para além dos topos *opressão versus resistência*, essas mulheres encontram na vestimenta não uma *representação* de sua fé, mas principalmente uma espécie de técnica corporal que lhes mantém mais próximas de Deus, uma vez que, para elas, "belief is the product of outward practices, rituals, and acts of worship rather than simply an expression of them" (MAHMOOD, 2005, p. xv)⁴⁹.

Essa discussão acerca da polêmica do véu mostra que, ao contrário do que sugere o senso comum e a dicotomia simplista submissão/subversão, as variações da vestimenta possuem significados múltiplos e flexíveis, capazes de variação mesmo dentro de um mesmo país ou tempo histórico.

Além disso, a própria ideia de liberdade, principalmente quando relacionada com vestimenta, é extremamente discutível, pois está sempre margeada por pressões e valores sociais. Segundo Islah Jad (2014), na Palestina contemporânea, especialmente depois da primeira intifada (1987-1993), questões de gênero acabaram por compor uma parte importante do discurso nacionalista do Hamas. Além da concepção conservadora das mulheres como o útero da nação palestina, o Hamas também passou a enxergá-las como ativistas e como modelos da causa nacional:

Through struggle, women's purity once again becomes a keystone of the ethos of suffering, sacrifice, and struggle: women's immodesty dishonors the memory of the martyrs – women's preoccupation with trivia and fashion at a time of sacrifice and struggle is an insult to the fighters for liberation – and women, by their immodest dress and conduct, are unwittingly aiding the enemy in their designs to corrupt the nation. (JAD, 2014, p. 261)⁵⁰.

Dentro desse contexto, temporalmente localizado na primeira intifada, o véu acaba extrapolando seu significado religioso e se tornando, pela primeira vez na Palestina e devido a uma extensa campanha guiada pelo Hamas, um símbolo da batalha pela liberdade nacional. Assim, mulheres que anteriormente não portavam o véu passam a adotá-lo – o que não quer dizer que suas motivações sejam as mesmas, pois enquanto algumas adotaram o véu por convicção política, outras sofreram pressão social para tanto (JAD, 2014, p. 264-265). Da

⁴⁹ "crença é produto de práticas exteriores, rituais e atos de adoração, em vez de simplesmente uma expressão deles". (MAHMOOD, 2005, p. xv; tradução nossa).

⁵⁰ "Através da luta, a pureza das mulheres mais uma vez torna-se uma pedra angular do ethos do sofrimento, do sacrifício e da luta: a falta de modéstia das mulheres desonra a memória dos mártires – a preocupação das mulheres com trivialidades e moda em um momento de sacrifício e de luta é um insulto aos lutadores pela libertação – e as mulheres, por sua conduta e vestir despidos, estão inconscientemente ajudando o inimigo em seus projetos de corromper a nação." (JAD, 2014, p. 261; tradução nossa).

mesma forma, no *Ocidente*, é impossível dizer até que ponto o uso de uma vestimenta ou procedimento estético é uma escolha absolutamente livre.

Isso nos leva a um ponto importante acerca das autobiografias de mulheres muçulmanas: a própria definição de *Ocidente*. Para Edward Said (2007, p. 30), o Orientalismo – além de ser um conjunto de discursos e práticas imperialistas que visavam compreender e dominar o *Oriente* e o oriental – foi também uma forma de auto-definição ocidental através da distinção e da comparação. Esse também é o argumento de Meyda Yeğenoğlu (1998), para quem o Orientalismo se inscreve em um processo análogo ao do patriarcalismo, no sentido de definir o *eu* através da distinção com o *outro*, este imaginado como um oposto homogêneo do *eu* (mais complexo). Parafrazeando Hegel, Yeğenoğlu (1998, p. 6) afirma que: "The subject represents itself to itself through the other and constitutes itself as universal, abstract subject (the I or ego) by signifying the other as a categorical opposite, a radical denial or negation of itself"⁵¹.

Segundo Sunaina Maira (2008), explorando o (neo)orientalismo ao redor da popularização da dança do ventre nos Estados Unidos contemporâneo:

Images of the "Orient" and processes of cultural appropriation are key to the everyday cultures of U.S. imperialism and imperial feelings, for they have long provided Americans with "opportunities for creating selves and settings of aesthetic appeal and social charisma" and with a "foil for the 'progress' that many Americans so assiduously pursued as their birthright and destiny"¹⁵. Orientalist images of Muslim "infidels" and "barbaric" Arabs have historically permeated U.S. popular culture, providing an antithesis for American national identity and helping to legitimate U.S. imperial expansion and racial domination, including its interventions and support for colonialist projects in the Middle East. (MAIRA, 2008, p. 320-321).⁵²

Assim como nos séculos XVIII e XIX, contemporaneamente, o *Ocidente* figura nas autobiografias como o extremo oposto de tudo aquilo que é narrado acerca do *Oriente*. Se lá as mulheres são obrigadas a se vestir de uma determinada maneira para serem aceitas pela comunidade, fica implícito que as mulheres no *Ocidente* estão livres desse tipo de pressão

⁵¹ "O sujeito representa a si mesmo através do outro e se constitui como um sujeito abstrato e universal (o eu ou o ego) ao significar o outro como um oposto categórico, uma negação radical ou negação de si mesmo". (YEĞENOĞLU, 1998, p. 6; tradução nossa).

⁵² "Imagens do 'Oriente' e processos de apropriação cultural são fundamentais para as cotidianas culturas do imperialismo e dos sentimentos imperiais estadunidenses, pois elas há muito têm provido os americanos com 'oportunities para a criação de *eus* e configurações de apelo estético e carisma social', e com um "contraste para o 'progresso' perseguido assiduamente por muitos americanos como sendo seu direito de nascimento e seu destino"¹⁵. Imagens orientalistas de muçulmanos 'infiéis' e árabes 'bárbaros' têm historicamente permeado a cultura popular estadunidense, proporcionando uma antítese para a identidade nacional americana e ajudando a legitimar a expansão imperial e a dominação racial dos EUA, incluindo suas intervenções e apoio a projetos colonialistas no Oriente Médio." (MAIRA, 2008, p. 320-321; tradução nossa).

social. Se lá as mulheres são vastamente tratadas como objetos sexuais, fica implícito que a situação da mulher no Ocidente é absolutamente distinta. Nesses casos, são silenciadas as já muito conhecidas críticas feministas à cultura de massa ocidental, a qual estruturalmente pressiona as mulheres a se adequarem a um tipo pré-determinado de corpo e vestimenta, e que as retrata – em revistas de moda, músicas, filmes etc. – como objetos ou meras coadjuvantes em um mundo naturalmente dominado por homens.

Contudo, diferente de Ayaan Hirsi Ali, Malala Yousafzai não justifica as opressões que sofreu no Islã. As passagens do Corão são utilizadas, na autobiografia de Malala Yousafzai, para estabelecer um contra discurso com a visão *corrompida* do talibã acerca do Islã (YOUSAFZAI, 2013, p. 126, 144, 159). Como procuraremos demonstrar no terceiro capítulo, não obstante Malala Yousafzai se autoproclame uma muçulmana devota, ativista pelo direito universal à educação, sua autobiografia está absorta no atual clima político de *o Islã contra as mulheres*. E entretanto, quais são os obstáculos para a educação de todas as crianças e adolescentes – não apenas de meninas, mas também de meninos? Segundo sugere o peritexto de *Eu sou Malala*, inclusive o subtítulo "a história da garota que defendeu o direito à educação e foi baleada pelo talibã" (YOUSAFZAI, 2013), o grande impedimento para a educação de *garotas* é o talibã e outros grupos islamitas.

Malala Yousafzai, no entanto, não critica unicamente os extremistas religiosos e seu discurso vai além do *direito à educação*, passando também pelo *acesso à educação*, apontando como empecilhos desse acesso não apenas o talibã e os casamentos forçados, mas também o trabalho infantil e a pobreza (YOUSAFZAI, 2014). Essa questão é relevante para que possamos expandir a discussão sobre liberdade e opressão e, assim, localizar opressão não apenas em seu resultado final, mas também no processo que leva a esse resultado.

I. 3 Leituras alternativas

Uma análise crítica da situação das mulheres e dos sujeitos subalternos no mundo atual não pode se abster de olhar para o complexo sistema no qual cada indivíduo vive. E as autobiografias de mulheres muçulmanas oferecem-nos um rico material para esse tipo de análise. Isso porque é possível não concordar com a tese principal do livro – "minha preocupação central e motivadora é o fato de as mulheres serem oprimidas pelo islã" (ALI, 2009, p. 494) – e buscar, a partir do próprio texto, interpretações alternativas para aquilo que é narrado.

Até que ponto podemos distinguir *alienação* de *liberdade* de escolha? Até que ponto o encontro de Ayaan Hirsi Ali com a fé pode ou não pode ser interpretado como um ato individual e de livre escolha? Como podemos falar em mulheres ocidentais livres versus mulheres muçulmanas oprimidas, se a classe econômica e social da bilionária família de Sultana, por exemplo, lhe oferece muito mais oportunidades – de moradia, estabilidade, saúde, educação, lazer etc. – do que pode sonhar uma mulher pertencente à classe assalariada no *Ocidente*?

Inspirada pelo ideal individualista meritocrático, Ayaan Hirsi Ali enxerga sua vida como uma *jornada* da opressão para a liberdade, sem questionar quão fluídas são essas categorias. Contudo, lendo sua autobiografia sob outra ótica, encontraremos em sua narrativa a história de mulheres fortes e incrivelmente complexas, tais como sua avó, sua mãe, tia etc. A tia, por exemplo, é descrita da seguinte forma: "Khadija levava o cabelo alto, preso em um turbante de pano. Era moderna. Tinha paixão pela independência, pela política e pelas discussões noturnas na rua." (ALI, 2009, p. 34).

Sobre Asha Artan, a mãe de Ali, sabemos que ela resolvera sair da Somália e ir sozinha a Áden, como o fizera antes dela sua irmã Khadija. No Iêmen, Asha trabalhou como faxineira de uma inglesa, decidira adotar o véu como proteção dos olhares masculinos e como emblema de sua fé, passou a rezar constantemente e casou-se com um marido arranjado pelo pai. Depois que o pai de Asha morreu, ela pediu o divórcio do marido, e "pegou o filho e o dote que o marido lhe dera quando eles se casaram e voltou [de Áden] para a Somália, para Mogadíscio, a capital, onde nunca tinha estado" (ALI, 2009, p. 33). Lá, comprou um terreno e começou a construir uma casa. Depois, com a ajuda e o incentivo da irmã, Asha deixava o filho com Khadija e ia estudar em um curso de alfabetização no qual conheceu o professor Hirsi Magan (seu futuro marido e pai de Ayaan Hirsi Ali). Hirsi Magan havia acabado de se formar em antropologia na universidade de Columbia, nos Estados Unidos, e era casado, mas sua esposa não o acompanhara de volta à Somália, pois ficara em Nova York terminando seus estudos. (Idem, *ibidem*, p. 30-38).

Como sugere Mineke Bosch (2008), as vidas de Ayaan Hirsi Ali e das mulheres de sua família também podem ser lidas como exemplos de obstinação, de inteligência e independência. As ações de Ali (bem como as de sua mãe) não são apenas fruto da obediência ou da desobediência, concordância ou resistência em relação às convenções sociais, mas uma mistura desses polos e de tantos outros (mistura esta complicada pela insegurança política e econômica da família de Hirsi Ali, obrigada a se refugiar em vários países):

Did she not choose herself to wear the hijab and to attend meetings of the Muslim Brotherhood, even though one of her housemates regarded her mode of dress as “a complete joke” and fellow students avoided her as a “religious freak in a black tent”? Did she not have a whole line of boyfriends in spite of this, including an imam she used to kiss in secret after prayers? And how many self-confident and independent aunts and female cousins are not featured in the book, who – like her mother in fact – first build up independent lives of their own, marry, get divorced on their own initiative, and sometimes remarry and sometimes not. (BOSCH, 2008, p. 143).⁵³

A narrativa de Sultana também pede um olhar mais atento, principalmente no que concerne à posição de sua família como classe governante e as especificidades da Arábia Saudita dentro do contexto de suas relações diplomáticas com os Estados Unidos e com o resto do Oriente Médio. Enquanto Sultana fundamenta sua autobiografia nas críticas à Arábia Saudita, devido a suas leis opressoras em relação ao direito das mulheres, e, nesse sentido, pedindo pela intervenção estadunidense – ou até mesmo pela intervenção da pobreza (“Pensei mais uma vez na Arábia Saudita e compreendi que um pouco de pobreza ou necessidade nos forçaria a renovar nossa vida espiritual” [SASSON, 2005a, p. 65]) –, o leitor é levado a esquecer que já existe *intervenção* estadunidense na Arábia Saudita (vista em seu apoio à monarquia), sem que isso signifique *mais liberdade*, uma vez que:

The more that demands for reform come to be associated with American pressure, the stronger the resistance of the conservatives and hardliners. In reality, U.S pressure is leavened by pragmatism. Simply put, as long as the oil continues to flow, it suits the United States to keep the hardliners placated, and thus under control. (YAMANI, 2014, p. 117).⁵⁴

Segundo a antropóloga saudita Mai Yamani (2014, p. 117), os líderes sauditas veem-se em um estado de completa paralisia, sem poder avançar ou retroceder, pois sua posição sempre repousou em uma frágil combinação da legitimidade que lhes é conferida pela poderosa classe religiosa wahhabi⁵⁵, por um lado, e por seus lucros com o negócio do *petrodólar*, por outro. Ademais, observa-se que essa busca por legitimidade tem se complicado

⁵³ “Ela não escolheu, ela mesma, usar o hijab e participar de reuniões da Irmandade Muçulmana, muito embora uma de suas companheiras de casa considerasse seu modo de se vestir como “uma piada completa” e suas colegas de escola a evitavam por a verem como uma “fanática religiosa em uma tenda preta” ? E, apesar disso, ela não teve uma gama de namorados, incluindo um imã que ela costumava beijar em segredo, depois das orações? E quantas autoconfiantes e independentes tias e primas não são apresentadas no livro, mulheres que - como sua mãe - primeiro construíram uma vida independente para si, se casaram, se divorciaram por sua própria iniciativa, e, às vezes, se casaram novamente, às vezes, não.” (BOSCH, 2008, p. 143; tradução nossa).

⁵⁴ “Cada vez que as demandas por reforma venham a ser associadas com a pressão americana, mais forte a resistência dos conservadores e radicais. Na realidade, a pressão dos EUA é fermentada pelo pragmatismo. Colocando de forma simples, enquanto o petróleo continuar a fluir, convêm aos Estados Unidos manter os radicais apaziguados, e, portanto, sob controle.” (YAMANI, 2014, p. 117; tradução nossa).

⁵⁵ Um movimento muçulmano sunita dogmático que ganhou poder e ascendeu junto com a monarquia saudita. (YAMANI, 2014, p. 116, 118).

crescentemente, sendo os efeitos da globalização e do renascimento islâmico desafiadores para a monarquia saudita, amplamente criticada pela população local: "Saudi population knows that its rulers are incompetent and corrupt, and the rulers, knowing that the population knows, are scared to the point of paralysis, unable to reach any decision about reforms [...]." (YAMANI, 2014, p. 116-117)⁵⁶. Assim, ao contrário do que sugere Sultana (SASSON, 2005a, p.161-163), no sentido de que a independência das mulheres depende do enfraquecimento do clero e do fortalecimento da monarquia, essa opção simplesmente inexistente, pois as duas classes são interdependentes (YAMANI, 2014, p. 118).

Outro aspecto não problematizado no livro *Princesa* (SASSON, 2005a), mas que merece destaque para pensarmos sobre as fronteiras da liberdade e da opressão, está na relação entre Sultana e as personagens femininas que trabalham em sua casa. No capítulo *Mulheres de outros países* (SASSON, 2005a, p. 89-103), Sultana narra fragmentos de histórias de algumas empregadas domésticas (denominadas nos livros como *criadas* ou, na versão original, *servants*), como a da filipina Marci, que trabalhava 7 dias por semana e recebia um salário mensal de 200 dólares. Através do relato de Marci à Sultana, conhecemos o caso de Madeline, outra trabalhadora filipina, explorada sexualmente pelos patrões. O capítulo todo é mediado por comentários e explicações culturais, de como os sauditas pensam e agem.

E, contudo, uma leitura da situação dessas mulheres imigrantes atesta para opressões que passam pelo gênero, mas que estão também profundamente marcadas por questões de classe e nacionalidade. Dois trechos desse capítulo são ilustrativos disso. O primeiro diz respeito à falta de apoio institucional de Marci, enquanto imigrante, para acionar a polícia:

– A polícia não ajuda filipinos neste país. Eles nos levariam ao nosso patrão, e depois seríamos colocados na prisão ou **deportados**, dependendo da vontade do seu pai [o patrão de Marci]. A polícia deste país é para os fortes, não par os fracos. Eu [Sultana] sabia que o que ela dizia era verdade. **Os filipinos ficavam abaixo de nós, mulheres.** (SASSON, 2005a, p. 97; grifos nossos).

Esse trecho é interessante, pois mostra uma faceta pouco explorada acerca da questão da opressão e da liberdade e que está localizada no próprio funcionamento dos Estados nacionais. Marci não chama a polícia para resgatar sua amiga Madeline, pois sabe que os imigrantes – homens ou mulheres – não têm o mesmo tratamento que os nativos e, além do

⁵⁶ "A população saudita sabe que seus governantes são incompetentes e corruptos, e os governantes, sabendo que a população sabe, estão com medo a ponto de se paralisarem, incapazes de chegar a qualquer decisão sobre reformas [...]." (YAMANI, 2014, p. 116-117).

mais, ela vive oprimida pelo medo da deportação, um medo justificável e que tolhe muitas liberdades de sujeitos com status de imigrante ao redor do mundo.

No segundo trecho lê-se acerca das outras mulheres que trabalhavam com Madeline:

Havia três outras empregadas na casa: uma velha cozinheira indiana, uma camareira bonitinha do Sri Lanka, e uma camareira feia de Bangladesh. A cozinheira tinha no mínimo sessenta anos; as outras tinham pouco mais de vinte. A cozinheira não falava com ninguém; sua volta para a Índia estava marcada para dentro de dois meses, e ela sonhava com a **liberdade** e sua pátria. A camareira feia sofria em silêncio, pois ainda faltava mais de um ano para o vencimento do seu contrato de trabalho. (SASSON, 2005a, p. 99; grifo nosso).

Aqui observamos o vocábulo *liberdade* ser invocado no livro misturando questões do gênero e classe social (ainda que a narradora pareça não se dar conta disso). Para as trabalhadoras imigrantes de classe baixa, a opressão significa ter de aceitar as duras imposições e violências do patrão e do trabalho para sobreviver e/ou para garantir a sobrevivência da família. A liberdade estaria, então, em desvencilhar-se o máximo possível dessa lógica desigual patrão-empregado, nativo-imigrante. Esses fatores estão fora da vida pessoal de Sultana, que tem os pés massageados por Marci enquanto esta lhe conta sobre seus problemas e os de suas conhecidas:

Quando ela [Marci] voltou trazendo frutas e a bebida, tirei os pés de baixo da coberta e ordenei-lhe que os massageasse enquanto contava a história da tal Madeline. Olhando para trás, morro de vergonha de lembrar minha atitude infantil e egoísta. Eu tinha curiosidade de ouvir o que imaginava ser uma história trágica, mas não me dispunha a parar para ouvir até que meus desejos fossem realizados! Agora, mais velha e mais vivida, só posso lamentar **os hábitos que apreendi da minha cultura saudita**. (SASSON, 2005a, p. 93; grifo nosso).

Mais uma vez, temos a narração envolta na moldura dos *hábitos da cultura saudita*, muito embora a indiferença dos patrões e da classe alta pelos sofrimentos dos empregados, e da classe baixa, seja mais uma regra do que uma exceção no mundo moderno como um todo.

A divisão do mundo em dois polos, ocidente/oriente, masculino/feminino, é uma estruturante da autobiografia *Princesa* (SASSON, 2005a) e é também uma forma neo-orientalista de apreender esse mundo e controlá-lo. Por isso é importante que nos atenhamos aos detalhes de cada narrativa, para enxergar a totalidade dos componentes que dão base a um sistema global de opressão tanto de gênero quanto de classe, nacionalidade, etnia, religiosidade etc.

Na autobiografia *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013), temos o melhor exemplo de apropriação orientalista da narrativa autobiográfica. No começo da autobiografia, Malala faz

uma breve, porém importante, contextualização histórica, do surgimento do talibã enquanto milícia que ganha recursos, ideologia e treinamento a partir dos investimentos bilionários dos Estados Unidos e da Arábia Saudita no sentido de recrutar jovens pobres e refugiados afegãos para lutarem contra os soviéticos (apresentados como inimigos do Islã) durante a Guerra Fria:

Meu pai diz que em nossa parte do mundo essa ideia de jihad foi muito incentivada pela CIA. As crianças dos campos de refugiados recebiam até mesmo livros escolares produzidos por uma universidade americana que ensinavam a aritmética básica com a utilização de linguagem de guerra. Os livros apresentavam problemas matemáticos como: "Se de 10 russos infiéis 5 são mortos por 1 muçulmano, restam 5" ou "15 balas – 10 balas = 5 balas". (YOUSAFZAI, 2013, p. 41).

Além disso, ao longo do livro, existem partes em que Malala ou outros personagens criticam o que percebem como um distanciamento do talibã dos ensinamentos de Maomé (YOUSAFZAI, 2013, p. 296). E, não obstante, uma passagem do livro nos parece ilustrativa de como a imagem de Malala tem potencial para ser encaixada no discurso liberdade/opressão, da luta das mulheres pelos *valores modernos* contra os valores tradicionais/religiosos/culturais. Trata-se do momento em que Malala repousa no hospital de Birmingham, na Inglaterra, para onde fora levada para tratamento médico após ser baleada na cabeça. O episódio é importante, pois mostra algumas concepções em relação a Malala:

Para me manter ocupada, [os funcionários do hospital] arrumaram um aparelho de DVD. Um dos primeiros filmes que puseram foi *Driblando o destino*, pensando que a história de uma menina sikh que desafia as normas culturais de sua sociedade e joga futebol me atrairia. Fiquei chocada quando as garotas tiraram suas blusas e ficaram somente com tops. Pedi que as enfermeiras desligassem o aparelho. (YOUSAFZAI, 2013, p. 300).

Como ela mesma percebe, ao que parece, sua história pessoal pode ser facilmente confundida com a conhecida narrativa da mulher rebelde lutando contra as normas culturais, ainda que ela mesma se defina como uma menina *conservadora* (YOUSAFZAI, 2013, p. 299) que, no hospital, temia que a comida não fosse *halal*⁵⁷ e que preocupava-se em se vestir apropriadamente (Idem, ibidem, p. 299).

Aqui precisamos retomar a uma questão guiadora deste capítulo: como podem mulheres tão distintas, histórias tão particulares serem circunscritas pelo mesmo discurso neo-orientalista?

Acreditamos que isso se deve principalmente ao tenso clima político no qual essas autobiografias nascem e ascendem; à sua construção editorial; sua recepção pedagógica-

⁵⁷ *Halal* designa o que é permitido pela religião. No caso, refere-se a ingredientes e forma de preparo da comida.

comparativa – no sentido de aplacar a curiosidade sobre a (opressora) posição das mulheres no mundo muçulmano em comparação com a igualdade de gênero teoricamente desfrutada pelos(as) leitores(as) no *Ocidente*. Segundo Ahmad (2009, p. 106), o problema está nas *práticas de leitura* essencialistas acionadas por narrativas de sujeitos *não-ocidentais*:

Once again the problem is not with the documents themselves but with the **reading practices** I have already described: the memoirs, which contain different degrees of emphasis on Islam, themselves fall victim to what Inger Marie Okkenhaug and Ingvild Flakerud identify as the “Western tendency to view every issue of the Middle East through the lens of religion, Islam in particular.”(10) (AHMAD, 2009, p. 108; grifo nosso).⁵⁸

Assim sendo, ainda que se possa observar algumas similaridades nas autobiografias *best-sellers* de mulheres muçulmanas quanto aos temas e quanto à descrição de cenários ou personagens, é também verdadeiro que *Princesa* (SASSON, 2005a), *Infiel* (ALI, 2009) e *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013) possuem enormes diferenças. E é por isso que uma análise mais estrutural e crítica dessas autobiografias faz-se necessária: para que possamos entender em que termos o gênero se configura como tal – de fora para dentro do texto – e como ele é capaz de legitimar a apreensão contemporânea das mulheres muçulmanas como vítimas de suas culturas.

⁵⁸ "Mais uma vez, o problema não é com os documentos em si, mas com as **práticas de leitura** já descritas: as memórias, as quais contêm diferentes graus de ênfase no islã, são vítima do que Inger Marie Okkenhaug e Ingvild Flakerud identificaram como a 'tendência ocidental de enxergar todas as questões do Oriente Médio através da lente da religião, do Islã em particular'(10)" (AHMAD, 2009, p 108; grifo nosso; tradução nossa).

CAPÍTULO II – AS VERDADES POSICIONADAS E AS AUTOBIOGRAFIAS

II. 1. A verdade (auto)biográfica

Na introdução desta dissertação, foram postulados alguns questionamentos sobre os quais o trabalho visa discorrer. Neste tópico, o exercício estará em responder questões acerca do gênero autobiográfico e de seu sucesso quando o tema são as mulheres muçulmanas. Isso porque, além das escritoras pesquisadas neste estudo – Ayaan Hirsi Ali, Jean P. Sasson/*Sultana* e Malala Yousafzai (com Christina Lamb) –, outras tantas também optaram pela biografia ou autobiografia como formas narrativas para denunciar o patriarcalismo de suas sociedades. Nesse sentido, faz-se importante perguntar o porquê da escolha massiva pelo gênero confessional, a ponto de as autobiografias de mulheres muçulmanas consolidarem-se como um subgênero, tamanha sua expressividade editorial.

Uma das preocupações deste trabalho é entender a predileção pelo gênero confessional, ou seja, por que ele, dentre tantos outros existentes, ficcionais e não-ficcionais, é escolhido para a representação da mulher em contexto islâmico. Como demonstrado no Apêndice A⁵⁹, é expressiva a quantidade de livros denunciando a opressão às mulheres nas sociedades tidas como muçulmanas através dos gêneros confessionais, tais como biografias, autobiografias, memórias. Nesse sentido, será feita uma discussão crítica acerca das características desses gêneros, principalmente a partir do que teorizaram Philippe Lejeune (2008), Paul de Man (1979), James Olney (1980), Pierre Bourdieu (1980).

Para Lejeune (2008), a autobiografia funciona na medida em que alude a um *pacto autobiográfico*, firmado no compromisso com a verdade, selado entre o escritor, que estampa seu nome na capa do livro, prometendo contar sua vida de maneira não-ficcional e o leitor, que, se quiser, pode confirmar (ou refutar) a autobiografia a partir de dados extratextuais. Através da garantia do pacto, o leitor pode inferir que ali não há invenção, mas a história pessoal de seu autor, o qual é também o narrador que dá vida ao personagem principal, ele mesmo: “Para que haja autobiografia (e, numa perspectiva mais geral, literatura íntima), é preciso que haja relação de identidade entre o *autor*, o *narrador* e o *personagem*.” (LEJEUNE, 2008, p. 15; grifo do autor).

O pacto autobiográfico, portanto, estaria configurado em uma atitude – tanto do autor, que promete contar a verdade; quanto do leitor, que deve acreditar nessa verdade – para com o texto. Assim, essa perspectiva indica uma instância de leitura, a qual colabora com o

⁵⁹ Os títulos que figuram no Apêndice A, bem como os do Apêndice B, foram encontrados a partir de buscas em grandes livrarias virtuais, tais como a Amazon (<<http://www.amazon.com>>).

sucesso das autobiografias de mulheres de origem muçulmana, na medida em que sugere tanto uma autoridade quanto uma legitimidade dessas autoras para falar de si e de seu contexto social. Afinal, a autobiografia é largamente considerada como um gênero não-ficcional (LEJEUNE, 2008, p. 104) e, portanto, aparentemente, a narrativa mais apropriada para discutir a realidade. Além disso, quem poderia falar da vida das mulheres em sociedades muçulmanas com precisão se não uma mulher muçulmana? Esses pressupostos não fogem à teoria de Lejeune (2008) e acredita-se que sejam comumente aceitos pelas comunidades de produtores e consumidores de autobiografias, uma vez que esses livros estão alocados nas listas de não-ficção das livrarias e dos periódicos.

Para James Olney (1980, p. 21-22), no entanto, a separação entre autobiografia e ficção é impossível. Segundo o autor, contemporaneamente, os estudos da autobiografia sofreram uma guinada: partindo da perspectiva da *auto* ao invés da perspectiva da *bio*. Isso, por sua vez, trouxe à tona algumas questões das quais o pesquisador já não pode mais fugir, como, por exemplo, a problemática posta por Georges Gusdorf (*apud* OLNEY, 1980, p. 21), entre outros, da autoconsciência (e suas limitações) e, ainda, a problemática da escrita, meio pelo qual tanto o *eu* como a *vida* tomam forma, a qual é, inevitavelmente, uma forma narrativa ou *ficcional*. Nas palavras de Olney (1980, p. 22; grifos nossos):

The *bios* of an autobiography, we may say, is what the "I" makes of it; yet as recent critics observed, so far as the finished work is concerned, neither the *autos* nor the *bios* is there in the beginning, a completed entity, a defined, known self or a history to be had for the taking. Here is where the act of writing – the third element of autobiography – assumes its true importance: it is through that act that the self and the life, complexly intertwined and entangled, take on a certain form, assume a particular shape and image back and forth between themselves as between two mirrors. But at this point, [...] the text takes on a life of its own, and the self that was not really in existence in the beginning is in the end merely a matter of text and has nothing to do with an authorizing author. **The self then, is a fiction, and so is the life**, and behind the text of an autobiography lies the text of an “autobiography”: all that is left are characters on a page, and they too can be “deconstructed” to demonstrate the shadowiness of even their existence.⁶⁰

⁶⁰ "A *bios* de uma autobiografia, podemos dizer, é aquilo que o 'eu' faz dela. Ainda assim, como críticas recentes observaram, a partir da perspectiva do trabalho final, nem a *auto* nem a *bios* estão lá no início, uma entidade completa, um eu definido e conhecido ou uma história a ser tida como dentro do alcance. Aqui é onde o ato de escrever – o terceiro elemento da autobiografia – assume sua verdadeira importância: é através desse ato que o eu e a vida, complexamente entrelaçados e emaranhados, tomam uma certa forma, adquirem uma configuração particular e refletem continuamente a si mesmos como se estivessem entre dois espelhos. Mas nesse momento, [...] o texto assume vida própria, e o eu que não existia realmente no começo é, no final, apenas uma questão de texto e não tem nada a ver com um autor autorizado. **O eu (auto) então, é uma ficção, assim como o é a vida**, e por trás do texto de uma autobiografia está o texto de uma 'autobiografia': tudo o que resta são personagens em uma página, e eles também podem ser 'desconstruídos' para demonstrar a obscuridade até mesmo de suas existências". (OLNEY, 1980, p. 22; negritos nossos; tradução nossa).

Também Paul De Man (1979) levanta essa questão ao argumentar que nenhum texto é totalmente autobiográfico (no sentido de que ele estaria livre da ficção): “It appears, then, that the distinction between fiction and autobiography is not an either/or polarity but that it is undecidable.” (DE MAN, 1979, p. 921)⁶¹. O trabalho de De Man (1979) coloca-se na tentativa de *des-figurar* a autobiografia. O autor percebe que, sendo seu principal tropos a prosopopeia, a autobiografia, ao mesmo tempo que se apresenta como um discurso da auto-restauração (do eu), desfigura, despersonifica esse mesmo eu através de sua estrutura linguística (DE MAN, 1979, p. 930).

Isso pode ser melhor entendido a partir do que De Man (1979, p. 920) questiona acerca da referencialidade da autobiografia, chamada por ele de *ilusão da referência*, uma vez que a afirmativa de que a vida produz autobiografia é questionável: pode-se igualmente argumentar que o projeto autobiográfico faz-se em seus próprios termos (linguísticos), pois apesar de haver relação com a realidade (como acontece ao romance, por exemplo), o que se lê no discurso autobiográfico não é um reflexo dessa realidade, mas “it is the manifestation, on the level of the reference, of a linguistic structure” (DE MAN, 1979, p. 922)⁶². Assim, tem-se que a autobiografia não pode ser interpretada como um discurso mais “real” ou mais confiável do que o dos gêneros ficcionais, uma vez que compartilha com estes as mesmas técnicas e a mesma incapacidade de captar a realidade e a complexidade do eu em linguagem:

The interest of autobiography, then, is not that it reveals reliable self-knowledge – it does not – but that it demonstrates in a striking way the impossibility of closure and of totalization (that is the impossibility of coming into being) of all textual systems made up of topological substitutions. (DE MAN, 1979, p. 922)⁶³.

Acerca da estrutura linguística da autobiografia como análoga à da ficção, deve-se esclarecer que isso significa a obrigatoriedade de lançar mão das técnicas de escritura de gêneros ficcionais ao escrever uma autobiografia. Isso porque a narrativa fiel, absoluta, de uma vida não cabe em seiscentas páginas, nem em seis mil. Na realidade, um projeto assim já seria por si só fadado ao fracasso. Isso acontece a não ser que se imagine possível que uma pessoa tenha total controle sobre os fatos de sua vida, que nada do que lhe aconteceu lhe seja

⁶¹ Parece, então, que a distinção entre ficção e autobiografia não é uma polaridade do tipo *isso ou aquilo*, essa distinção é indefinível. (DE MAN, 1979, p. 921; tradução livre; grifo nosso).

⁶² “é a manifestação, no nível referencial, de uma estrutura linguística” (DE MAN, 1979, p. 922; tradução nossa).

⁶³ “O interessante da autobiografia, então, não é porque ela revela um autoconhecimento confiável – ela não faz isso – mas é porque ela demonstra de uma maneira admirável a impossibilidade de encerramento e de totalização (ou seja, a impossibilidade de materialização) de todos os sistemas textuais forjados em substituições topológicas.” (DE MAN, 1979, p. 922; tradução nossa).

alheio. Mas, mesmo nesse caso hipotético, e imaginando que determinado indivíduo tenha mantido um diário detalhado de todos os seus dias, este deveria ser transcrito na autobiografia para garantir sua veracidade? E se fosse transcrito, será que absolutamente todos os eventos (incluindo as compras no supermercado) devem ser narrados em uma autobiografia? Será que todas as pessoas com as quais o autobiógrafo cruzou durante sua vida merecem ser descritas? Será possível que o autor tenha total controle e consciência de si e de sua vida? Essas perguntas parecem muito óbvias, mas elas atestam para o fato de que narrar a própria vida não é o mesmo que descrevê-la exatamente como ela é, justamente porque isso é impraticável. É nesse sentido, inclusive, que Bourdieu (1998) chama a atenção para o que ele chama de *ilusão biográfica*:

Tentar compreender uma vida como uma série única e por si suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outro vínculo que não a associação a um “sujeito” cuja constância certamente não é senão aquela de um nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metro sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações. (1998, p. 189-190).

Para escrever autobiografia, o que se faz, portanto, é selecionar os fatos e pessoas mais significativos a partir de um juízo de valor *a posteriori*. Trata-se de um processo de edição, ordenado pelo eu que escreve no presente – o qual, como argumentamos acima, tem o trabalho de criar-se enquanto *eu* no processo de escrita –, e que conta um determinado acontecimento da infância não necessariamente porque ele foi importante naquela época, e sim porque ele pode explicar uma situação do presente ou porque ele se relaciona com outras ações. Em outras palavras, muitos acontecimentos, pessoas etc. são suprimidos da escrita autobiográfica juntamente com qualquer outro ato que não corresponda com seu objetivo final: transformar uma pessoa (com toda sua complexidade psicológica, sociológica) em uma figura coerente, de acordo com a imagem que o autobiógrafo tem de si e de sua vida, e de acordo com a imagem que ele deseja passar para seus leitores.

Transformam-se assim os indivíduos em personagens, narram-se seus modos de ser e suas ações de maneira que a experiência de vida tome a forma de um enredo. Um enredo que, em última instância, deverá ser legível e interessante para o leitor – afinal, não se pode tirar de vista que autobiografia visa leitores. Assim, da mesma forma que em um romance tradicional, por exemplo, na autobiografia temos cenário, cronologia, personagens, enredo, clímax etc. A comparação com o gênero romanesco, inclusive, nos parece ainda mais pertinente se nos

ativermos aos romances realistas/naturalistas do século XIX, os quais se empenhavam na transmissão de uma aura de realidade, a qual era aceita por boa parte do público. Isso é o que argumenta Mineke Bosch (2008, p. 141) quando compara os dois gêneros:

The genre [autobiografia] has followed in the footsteps of the nineteenth-century novels that could carry their readers away with their illusion of reality. The spell once cast by the novel has been broken for today's educated readers, and the autobiography has taken its place: it gives readers the illusion that they are looking over someone else's shoulders and vicariously undergoing the narrator's experiences.⁶⁴

Todavia, se, pelos motivos expostos acima, não se pode compreender um trabalho (auto)biográfico exclusivamente por seu texto, pode-se, por outro lado, investigar a lógica que rege o sistema no qual determinada narrativa se inscreve, bem como sua posição dentro desse sistema, ou seja, dentro dos campos social e literário que moldam, comercializam e consomem representações de vida:

As leis que regem a produção dos discursos na relação entre um *habitus* e um mercado se aplicam a essa forma particular de expressão que é o discurso sobre si; e o relato de vida varia, tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, segundo a qualidade social do mercado no qual é oferecido [...]. (BOURDIEU, 1998, p. 188-189).

De qualquer modo, para este trabalho, tanto a perspectiva de Lejeune (2008) quanto a de De Man (1979), Olney (1980) e Bourdieu (1998) são úteis, uma vez que se considera aqui a autobiografia relacionada ao pacto autobiográfico, como propõe Lejeune (2008) – o que quer dizer, por um lado, a expectativa da correspondência verificável entre narrador, autor e personagem; e, por outro, a atitude de leitura que prioriza o aspecto da verdade –, e ao mesmo tempo, percebe-se que o pacto, apesar de configurar-se como uma premissa, nunca chega a concretizar-se devido às próprias limitações da autobiografia, quais sejam, seu caráter ficcional enquanto estrutura narrativa, e a impossibilidade de, no presente da narrativa, fixar com exatidão um tempo e um *eu* passados (De Man [1979]; Olney [1980]; Bourdieu [1998]).

Vale sublinhar, entretanto, que Lejeune (2008), ao contrário do que faz crer De Man (1979) em sua crítica, não exclui o fato de que a escrita autobiográfica possua estrutura

⁶⁴ "O gênero [autobiografia] seguiu os passos dos romances do século XIX que poderiam arrebatá-los seus leitores com a sua ilusão de realidade. O feitiço uma vez lançado pelo romance foi quebrado para os leitores educados de hoje, e a autobiografia tomou o seu lugar: ela dá aos leitores a ilusão de que eles estão olhando sobre os ombros de outra pessoa e, indiretamente, passando por experiências do narrador." (BOSCH, 2008, p. 141; tradução nossa).

comum à ficção nem que seja possível encontrar expressões autobiográficas em poemas e romances (LEJEUNE, 2008, p. 86-112). Todavia, o que o Lejeune (2008) tem como norteador de seu trabalho é o sistema no qual a autobiografia se inscreve. Sistema que nos interessa, pois se expande da esfera estritamente textual para a cultural. Ou seja, leva em conta questões como a recepção dos leitores, a atuação do mercado editorial, a questão da autoria etc. – questões que Bourdieu (1991) considera centrais para a compreensão de um texto. Por isso, a noção de pacto é tão importante: ela consegue articular-se à dimensão extraliterária, de promessa de verdade, pela qual as autobiografias são reconhecidas pelo público em geral.

O conceito de pacto autobiográfico está presente, inclusive, no trabalho de Whitlock (2007), para quem é importante entender as possibilidades e limites dos gêneros confessionais no mundo contemporâneo, levando em conta as complexas relações que as narrativas de vida desencadeiam quando transformadas em produto: “What readers do with texts, and how texts circulate as commodities, must become vital components of autobiography criticism” (WHITLOCK, 2007, p. 13)⁶⁵.

Defendemos, portanto, uma crítica da autobiografia que pense seu papel duplo de produto e produtora cultural. Enquanto produto, pois, a ideia de autobiografia está profundamente enraizada no conceito de autenticidade, o que é naturalmente útil para vender a ideia de *histórias reais e absolutas* – mesmo sendo tal projeto bastante limitado e artificial (BOURDIEU, 1998). Por outro lado, cumpre reparar em que nem todas as *histórias reais de orientais* são publicadas ou ganham destaque no mercado editorial ocidental. Pelo contrário, como argumentamos no capítulo anterior, os discursos que têm destaque no mercado editorial são as *(auto)biografias de tese*, ou seja, *(auto)biografias* agenciadas não apenas para narrar uma vida, mas para perscrutar as relações dessa vida com a *cultura muçulmana*, estando sempre latentes em seus subtextos as dicotomias Oriente/ Ocidente, islamismo/cristianismo.

Por outro lado, enquanto produtoras de cultura, as *(auto)biografias* são peças essenciais na construção ocidental de imaginários sobre o que é o Islã ou a vida no Oriente Próximo. Essenciais porque fazem coro com algumas ideias defendidas por políticos, jornalistas e intelectuais ocidentais, segundo os quais o Islã é absolutamente central para entender todos os problemas vividos pelas sociedades reconhecidas como islâmicas e também para entender o ressentimento que essas sociedades sentem em relação ao Ocidente. Criam-se, assim, redes de informações e representações que estão sempre se retroalimentando; afinal – como procuraremos discutir à frente acerca do poder simbólico das editoras –, em boa parte, o

⁶⁵ "O que os leitores fazem com os textos, e como os textos circulam enquanto *commodities*/mercadorias, deve se transformar em um componente vital da crítica da autobiografia". (WHITLOCK, 2007, p. 13; tradução nossa).

sucesso das autobiografias pesquisadas é devido à sua inserção no mercado editorial de grande circulação e à sua conseqüente visibilidade na mídia, em forma de entrevistas com as autoras (antes e depois da publicação de seus livros), premiações, resenhas etc. Ao ganharem notoriedade, algumas autobiografias estabelecem-se como pilares da compreensão de seu objeto principal, as mulheres muçulmanas ou, em maior medida, o Oriente traduzido para ocidentais.

Nesse sentido, o recorte deste trabalho, em alguns livros que se tornaram *best-sellers*, foi necessário para entender o que se lê majoritariamente em matéria de (auto)biografias de mulheres de origem muçulmana. Entretanto, poderia ser igualmente relevante estudar narrativas, autobiográficas ou não, menos lidas e que tiveram produção e distribuição diferentes das *best-sellers*, a fim de entender por que elas não chegaram a ter o mesmo tipo de visibilidade que os livros de Jean Sasson, Malala Yousafzai ou Ayaan Hirsi Ali. Mais uma vez, o que se defende com este trabalho, em sintonia com o que argumenta Whitlock (2007) e Bourdieu (1991), é uma crítica da literatura que questione sua produção, circulação e consumo, uma vez que entender o livro fora da rede da qual faz parte é o mesmo que lê-lo como simples fruto da inspiração desinteressada de seu autor, o que não é factível quando se considera a literatura como parte integrante de sistemas culturais. Segundo Bourdieu (1991), o estudo de uma obra é indissociável do estudo objetivo de seu campo social.

Desse modo, dialogando com Whitlock (2007) e com Spivak (2010), é preciso problematizar tanto o gênero (auto)biográfico e suas relações de poder, quanto colocar em perspectiva a questão do empoderamento das mulheres de origem muçulmana através das narrativas de vida. “Pode o subalterno falar?”, pergunta Gayatri Spivak (2010). Uma questão que nos interessa na medida em que os gêneros confessionais, e especialmente a autobiografia, insinuam que sim, que o subalterno pode falar. Entretanto, Spivak (2010, p. 54), na contramão, critica a lógica da pós-representação defendida por Foucault e Deleuze, porque ela daria a ideia de que, dada a oportunidade, o subalterno pode falar e conhecer suas condições.

Spivak (1999) percebe não só a literatura, mas também a história, como um texto. Assim como é possível analisar a ideologia da literatura através de suas narrativas, o mesmo é cabível aos documentos e arquivos históricos, porque a verdade que eles proclamam só é sustentada pela sua localização privilegiada no campo social, que lhes dá absoluta legitimidade, mesmo sendo essa legitimidade instituída pela violência do poder simbólico que a cria. Nesse sentido, a autobiografia, vendida como não-ficcional, exerce um papel análogo

ao do documento histórico, pois serve como atestado da existência de uma realidade que é aceita e justificada justamente por se apresentar dentro de um gênero convencionalmente tido como comprometido com a verdade. Entretanto, o documento histórico é também uma narrativa posicionada e por isso não pode ser lido enquanto sinônimo de objetividade e imparcialidade. Por narrativa posicionada, entendemos o que critica Lila Abu-Lughod⁶⁶ acerca da falsa neutralidade da ciência e do cientista, aparentemente falando fora-de-lugar:

Feminists and halfie anthropologists cannot easily avoid the issue of positionality. Standing on shifting ground makes it clear that every view is a view from somewhere and every act of speaking a speaking from somewhere. Cultural anthropologists have never been fully convinced of the ideology of Science and have long questioned the value, possibility, and definition of objectivity. (ABU-LUGHOD, 1991, p. 468).⁶⁷

Spivak (1999, p. 203), dando o exemplo da historiografia da Índia durante o período colonial, argumenta que os arquivos históricos, longe de serem repositórios de fatos, são narrativas passíveis de leitura e interpretação, principalmente tendo em vista que seu *status* (de *fato*, em oposição à *ficção*) está imbricado na questão da autoridade:

To me, literature and the archives seem complicit in that they are both a crosshatching of condensations, a traffic in telescoped symbols, than can only too easily be read as each other's repetition with a displacement. The authority of the author is there matched by the control of the archon, the official custodian of truth. (SPIVAK, 1999, p. 205).⁶⁸

Tome-se como exemplo a Carta de Pero Vaz de Caminha, considerada o primeiro texto escrito em terras brasileiras e, por isso, inaugurador de uma história e de uma literatura nacionais. De todas as possíveis cartas escritas por Pero Vaz de Caminha (a amigos e familiares), nenhuma tem o mesmo grau de documento que aquela que conhecemos. Certamente isso não se deve exclusivamente a nenhuma característica textual da carta em si,

⁶⁶ Bourdieu (1991) e Spivak (1999) também trabalham com essa ideia de *posicionalidade*.

⁶⁷ "Feministas e antropólogos de origem miscigenada não podem facilmente evitar a questão da posicionalidade. Estando em solo móvel é fácil notar que cada visão é uma visão de algum lugar e todo ato de fala é uma fala de algum lugar. Antropólogos culturais nunca estiveram totalmente convencidos da ideologia da Ciência e têm há muito questionado o valor, a possibilidade e a definição de objetividade." (ABU-LUGHOD, 1991, p. 468; tradução nossa).

⁶⁸ "Para mim, a literatura e os arquivos parecem cúmplices no sentido de que ambos são um sombreado de condensações, um tráfego de símbolos comprimidos, assim eles podem facilmente serem lidos um como a repetição deslocada do outro. A autoridade do autor é ali correspondida pelo controle do *governante*, o guardião oficial da verdade." (SPIVAK, 1999, p. 205, tradução nossa).

isoladamente, mas a seu contexto, ou seja, o momento histórico em que foi escrita, seus objetivos, seu destinatário etc. Os historiadores Karnal e Tatsch (2012, p. 10), analisando a carta de Caminha e a noção de documento histórico, mostram que a carta ficou esquecida e que só começou a circular e a gradativamente alcançar o *status* que tem hoje a partir do século XVIII, o que “dependeu do crescimento do Brasil, dependeu do surgimento do nacionalismo brasileiro, dependeu do crescente orgulho português pelo passado épico das navegações e do texto do Quinto Centenário no ano de 2000” (KARNAL; TATSCH, 2012, p. 12). Nos livros escolares brasileiros, sua presença é quase obrigatória e dentre os fragmentos privilegiados estão a descrição das terras brasileiras, dos nativos etc.; muito embora haja também trechos mais claramente subjetivos, como o pedido de Pero Vaz de Caminha para que a corte portuguesa mandasse buscar seu genro na ilha de São Tomé (KARNAL; TATSCH, 2012, p. 13).

A breve digressão acerca da carta de Caminha serve para apontar que os documentos históricos (incluindo os textos literários), tendo pretensões de objetividade ou sendo abertamente subjetivos, são narrativas que apontam para o mundo e os interesses que as criaram e/ou para o mundo e interesses que as resgataram do passado para o presente. Spivak (2010, p. 90), assim como Bourdieu (2005; 2003), tem como central de seu pensamento a posição do intelectual e a crítica à epistemologia. Também ela está, portanto, interessada em marcar a posicionalidade dos discursos e em não aceitá-los a partir de sua aparência de imparcialidade.

Spivak (2010, p. 116), manifestando-se acerca das narrativas britânicas sobre a Índia colonial, denuncia o fato de que o intelectual ocidental colocava-se como uma voz transparente e universal, nunca situando de maneira direta os interesses imperialistas da metrópole em relação à colônia por ele descrita. E é por isso que as narrativas (incluindo aí as narrativas literárias, históricas, documentais etc.) dos “homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura” (SPIVAK, 2010, p. 91) são tão perversas, porque impõem a ideia da benevolência desinteressada e humanista, justificando o “imperialismo como uma missão civilizadora” (SPIVAK, 2010, p. 116).⁶⁹

Para Spivak (2010), o subalterno não pode falar porque *ter voz* é o mesmo que ter legitimidade, poder. Logo, a própria posição subalterna (que indica a falta dos meios de produção da fala e do poder para se fazer escutar) impossibilita sua fala. Na visão de Spivak, apesar de que a representação não tenha definido, “o subalterno não pode falar. Não há valor

⁶⁹ Conclusão que também pode ser encontrada no trabalho de Partha Chatterjee (1993, p. 117-118).

atribuído à ‘mulher’ como um item respeitoso nas listas de prioridades globais”. (SPIVAK, 2010, p. 126).

Said (1984) chega a conclusão semelhante quando analisa a invasão israelense do Líbano em 1982 e a posição subalterna dos palestinos que os impedia (e ainda impede) de fazer ouvir sua história. Por falta de uma narrativa reconhecida (por intelectuais tais como Golda Meir, escrevendo em 1969), a existência mesma do povo palestino foi (des)considerada como historicamente nula, assim como sua identidade e seus direitos nacionais (SAID, 1984, p. 31). Em contrapartida, a narrativa israelense era tão consolidada e aceita que nem mesmo os massacres de Sabra e Shatila⁷⁰ puderam manchar a validade da invasão ao Líbano: “since Israel is in effect a civilized, democratic country constitutively incapable of barbaric practices against Palestinians and other non-Jews, its invasion of Lebanon was ipso facto justified”. (Idem, 1984, p. 28).⁷¹ Em suma, o que tanto Spivak (2010) quanto Said (1984) defendem é que falar/ narrar é uma questão de poder e de autoridade: “narrative in general, from the folk tale to the novel, from annals to the fully realized ‘history’, has to do with the topics of law, legality, legitimacy, or, more generally, authority”. (White *apud* SAID, 1984, p. 34).⁷²

Como argumentado anteriormente, os gêneros confessionais aludem a auto-representações, expressões individuais de uma vida. Entretanto, o conjunto de histórias individuais carregam homologias tão profundas⁷³, a partir de sua posição nos campos político, social e literário, que apesar de que seus textos professam a ideia da narrativa de vida sem maiores implicações que a expressão de uma história pessoal em meio à história mundial, eles deixam passar despercebido que sua verdade, como toda outra, é uma verdade posicionada e, portanto, a história pessoal e a história mundial estão sendo não só representadas no produto final do texto (através das relações ambíguas de coautoria, p. e), como estão sendo replicadas na produção e no consumo desse texto.

Logo, a questão central que dever ser colocada é: a fala do subalterno, enquanto auto-representação, equivale a uma agência? A aparência é de que o subalterno tem voz quando ele se auto-representa. Entretanto, voltando ao acima referido artigo de Said (1984), seu título,

⁷⁰ Said (1984) refere-se ao genocídio de refugiados civis palestinos e libaneses xiitas perpetrado nos campos palestinos Sabra e Chatila, em Beirute, entre 16 e 18 de setembro de 1982, pelas forças armadas israelenses e pelo partido Kataeb, da extrema-direita libanesa.

⁷¹ “Uma vez que Israel é, com efeito, um país civilizado e democrático, constitutivamente incapaz de atos bárbaros contra palestinos e outros não-judeus, sua invasão do Líbano estava *ipso facto* justificada.” (SAID, 1984, p. 28; tradução nossa).

⁷² “Narrativa no geral, desde a narrativa popular até o romance, desde os anais até a ‘história’ totalmente concretizada, tem a ver com os temas da lei, da legalidade, da legitimidade, ou, de modo geral, da autoridade.” (White *apud* SAID, 1984, p. 34; tradução nossa).

⁷³ Isso pode ser observável nas autobiografias listadas nos Apêndices A e B.

Permission to Narrate, é ilustrativo do que procuramos comprovar, ou seja, que as (auto)biografias pesquisadas nesta dissertação são auto-representações na medida em que elas foram *permitidas* e, por isso, são encaixadas dentro de uma narrativa já familiar ao *Ocidente*: “homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura” (SPIVAK, 2010, p. 91).

Isto porque as (auto)biografias não estão fora de uma forma e um espaço específicos dados a elas. 1) Esse espaço, como pode ser visto na coluna *editoras* do Apêndice A, é o espaço de grandes editoras que, por sua vez, são parte de conglomerados de mídia, como é o caso das editoras Free Press e Random House. É também o espaço dos agentes literários americanos ou europeus, de jornais como *The New York Times* e *The Guardian*, do extenso público consumidor. 2) E essa forma é a *fôrma* da autobiografia de tese, como podemos chamá-la devido a sua metodologia, que procura provar uma hipótese (neo-orientalista) a partir de elementos que são reproduzidos em outras autobiografias. Dentre esses elementos podemos destacar a ênfase dada a temas como: a) infância em uma cidade ou povoado “tradicional” (que, na verdade, corresponde a praticamente qualquer lugar do *Oriente*) e episódios de segregação, violência e desigualdade entre gêneros masculino e feminino; b) o tema do amor e do casamento, que costumam figurar como um clímax; c) o escape (ou tentativa de escape) da sociedade sistematicamente descrita como atrasada devido, sobretudo, a suas tradições culturais, para a sociedade da liberdade e da democracia.

Além disso, mais do que no desenvolvimento da temática, as autobiografias se aproximam umas das outras em seus aspectos estruturais, ou seja: a presença da coautoria entre uma mulher muçulmana e um(a) escritor(a) não-muçulmano(a); a escrita nos idiomas do imperialismo (observamos essa tendência principalmente nas línguas inglesa, francesa e alemã); a eleição da narradora-protagonista ideal (uma mulher *oprimida* por sua cultura não-ocidental); e o valor dado à ideia de verdade (garantido pelo gênero confessional).

Com essa argumentação, objetivamos enfatizar que, se por um lado as autobiografias indicam algum grau de auto-representação e têm como autoras mulheres de origem muçulmana, por outro lado, elas são produzidas em sistema de desigualdade entre a mulher muçulmana que narra sua vida e os editores que idealizam o objeto livro (seu idioma, seu projeto gráfico, o sistema de coautoria etc.), o elaborando no *Ocidente* e para o *Ocidente* – o que mostra antes uma continuidade da história imperialista e colonial que uma ruptura com a mesma. Nesse contexto, se há voz e se há auto-representação, isso só pode se dar em níveis domesticados.

Tendo em vista que as autobiografias analisadas foram escritas em relação de colaboração, é preciso entender os termos dessa colaboração, uma vez que o campo literário é permeado pelo campo de poder que rege suas formas e limites (BOURDIEU, 1991, p. 2). Embora a palavra *colaboração* insinue reciprocidade, igualdade, o que se vê na prática é uma assimetria, vista na necessidade de posicionar de um lado o autor, e de outro o coautor, cada qual com sua função e utilidade claramente demarcadas. Para entender isso, procuramos questionar a função do autor e os papéis dos coautores na produção e comercialização das autobiografias de mulheres de origem muçulmana.

II. 2. Autores, coautores e fantasmas

II. 2.1. Autoria

Michel Foucault (2009), em *O que é um autor?*, levanta algumas questões que redirecionam a atenção do conceito de autor para sua prática, uma vez que “importa quem fala, alguém disse que importa quem fala” (Beckett *apud* FOUCAULT, 2009, p. 267-268). Escrevendo no final da década de 1960, em um ambiente intelectual marcado pela crise do sujeito e, logo, da autoria, Foucault (2009) centra seus esforços na tentativa de compreender não o *autor*, mas a *função-autor*, definida por ele como “característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade” (2009, p. 274). De forma mais detalhada, o que ele defende como estratégia para reexaminar os privilégios do autor é:

Estudar os discursos não mais apenas em seu valor expressivo ou suas transformações formais, mas nas suas modalidades de sua existência: os modos de circulação, de valorização, de atribuição, de apropriação dos discursos variam de acordo com cada cultura e se modificam no interior de cada uma; a maneira com que eles se articulam nas relações sociais se decifra de modo, parece-me, mais direto no jogo da função-autor e em suas modificações do que nos temas ou nos conceitos que eles operam. (FOUCAULT, 2009, p. 286).

Assim, o que se tem é uma abordagem semelhante à de Bourdieu (2005; 2003) no que se refere à teoria da prática. Nos termos de Bourdieu (2005; 2003), e em concordância com Foucault (2009), seria fundamental estudar o *habitus* que circunscreve a autoria e não mais a autoria como um conceito fechado em si. No caso das autobiografias escritas por mais de uma pessoa, o que se precisa questionar, portanto, não é “quem é o verdadeiro autor?”, mas “por que é preciso ter um verdadeiro autor?”, qual é sua utilidade dentro do gênero autobiográfico?

E, além disso, como operam as relações de força, dentro do sistema cultural em que esses livros estão alocados, entre o autor que assina o livro e o coautor que o redige?

Entende-se que a forma autobiográfica é uma opção popular não somente pelo que o gênero oferece como possibilidade narrativa, mas também, ou melhor, principalmente, por sua profunda inserção em uma lógica discursiva que privilegia a instância referencial do texto:

O sistema de autor não é apenas uma condição formal, ele é de certa forma a mensagem fundamental veiculada pelo gênero autobiográfico. O que o público consome é a forma pessoal de um discurso assumido por uma pessoa real, responsável por sua escrita como o é por sua vida. Consome-se “sujeito” pleno que se quer acreditar verdadeiro. (LEJEUNE, 2008, p. 126).

Apesar de Lejeune (2008) ter como um de seus objetivos a definição de autobiografia e a limitação de seu *corpus* de estudo, ele, assim como Foucault (2009), foge do *textocentrismo* ao pensar o texto em relação à sua história, a suas possibilidades, funções etc. – o que pode ser apreendido de sua noção de pacto autobiográfico. A partir dessa noção, o que está em jogo já não é tanto “o que é a autobiografia”, mas como a autobiografia transita entre autor e leitor. Relacionando a ideia de pacto autobiográfico (LEJEUNE, 2008) à de função-autor (FOUCAULT, 2009), tem-se que:

Na verdade, o que no indivíduo é designado como autor (ou o que faz de um indivíduo um autor) é apenas a projeção, em termos sempre mais ou menos psicologizantes, do tratamento que se dá aos textos, das aproximações que se operam, dos traços que se estabelecem como pertinentes, das continuidades que se admitem ou das exclusões que se praticam. (FOUCAULT, 2009, p. 276-277).

A autobiografia, como já argumentado, tem intenção de verdade: a verdade pessoal, íntima, da vida do (auto)biografado. Assim sendo, a presença de outro narrador, externo a essa vida, parece comprometer o pacto autobiográfico, pois é uma figura intrusa na relação leitor-autor e, portanto, tiraria o valor de autenticidade conferido ao livro. Em contrapartida, tendo em vista as autobiografias pesquisadas neste trabalho, a coautoria parece ser essencial em um contexto historicamente e politicamente definido por um misto de hostilidade e paternalismo em relação aos *orientais*.

Grandes editoras – responsáveis por sucessos de publicação, como o de *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013) ou *Infiel* (ALI, 2009) – muito provavelmente não se arriscariam a

vender qualquer tipo de relato de vida, escrito por alguém sem experiência técnica. Pelo contrário, o que se vê é uma narrativa reconhecível pelo mercado, pois figura dentro de um estilo e de um gênero consolidados. O caso de Ayaan Hirsi Ali é exemplar, pois apesar de dominar vários idiomas (entre eles o inglês e o holandês) e de ser uma mulher extremamente articulada, Ali não conseguiu interesse editorial para publicar a autobiografia que ela mesma teria escrito: "According to her Dutch editor she tried to write it herself, but when that effort failed an American agent suggested that she should have it done by an experienced ghostwriter." (BOSCH, 2008, p. 140).⁷⁴

Além disso, há nessas (auto)biografias um enunciado culturalmente posicionado que fala ao leitor. Ao publicá-las nos Estados Unidos e na Europa Ocidental, em situação de coautoria, em língua inglesa, francesa ou alemã, e ao explicar recorrentemente determinados aspectos da religião muçulmana ou da cultura de um país aparentemente alienígena ao *Ocidente*, tem-se implícito o objetivo de expressar uma mensagem ao leitor – a qual não se limita à vida pessoal de uma mulher, pois há nessa atitude explicativa a ideia de que a *mulher muçulmana* e também a *cultura muçulmana* são objetos apreensíveis pela autobiografia, desde que narrados por uma mulher de origem muçulmana *de verdade*.

Como vimos salientando, um dos principais apelos das autobiografias refere-se à ideia de autenticidade. Nas autobiografias de mulheres de origem muçulmana, o leitor terá contato com uma cultura estranha e exótica, a qual será narrada não mais por um orientalista britânico, já desacreditado (ou melhor, *desautorizado* pelo fim do colonialismo), mas por uma nativa – o que confere ao livro um *status* de autenticidade, sem o qual ele possivelmente não teria ao mesmo sucesso. A questão da autenticidade é fundamental, pois é justamente isso que o leitor deseja ao comprar um livro que promete contar a vida “por trás dos negros véus” (SASSON, 2005a). Comprovando isso, Whitlock cita a introdução de *Princesa* na qual se lê que: “The story of Princess Sultana is true. While the words are those of the author, the story is that of the Princess. The shocking human tragedies described here are factual” (Sasson *apud* WHITLOCK, 2007, p. 101)⁷⁵. A leitura desse trecho indica que além da autenticidade ser esperada e desejada pelo leitor, ele sabe que também pode esperar uma história chocante. Além disso, a introdução de Sasson (2005a) serve para delimitar quem, entre as duas

⁷⁴ "De acordo com seu editor holandês, ela tentou escrever [sua autobiografia] por si só, mas quando esse esforço falhou, um(a) agente americana sugeriu que a autobiografia fosse feita por um(a) escritor(a) fantasma experiente". (BOSCH, 2008, p. 140; tradução nossa).

⁷⁵ Na edição brasileira, esse trecho aparece como epígrafe: “A história da princesa Sultana é verídica, ainda que as palavras sejam da autora. As chocantes tragédias humanas aqui descritas são reais. Os nomes foram trocados e alguns eventos ligeiramente alterados, a fim de proteger o bem-estar de pessoas que poderiam ser reconhecidas” (SASSON, 2005a, p. 7).

mulheres, ocupará cada posição na coautoria. Sasson (2005a) se auto-intitula a autora, sendo *Sultana* a informante nativa ou narradora oral.

Os coautores, bem como as editoras, têm, pois, o trabalho de domesticar a narrativa de vida de uma pessoa nos termos compreensíveis e esperáveis pelo leitor virtual, *ocidental*, que elas têm como alvo:

The commodification of these narratives is linked to a readership with distinctive taste, needs, and values. The author herself models a deportment, which is available for emulation by middle-class women with passion for books and reading: a desire to encounter other culture by proxy. (WHITLOCK, 2007, p. 96).⁷⁶

Trata-se, portanto, de um sistema simbólico que circunscreve essas autobiografias de mulheres muçulmanas ao território daquilo que, em maior ou menor grau, se espera delas. Isso, é claro, afeta a relação de poder entre autor/coautor. Segundo Bourdieu,

os sistemas simbólicos distinguem-se fundamentalmente conforme sejam produzidos e, ao mesmo tempo, apropriados pelo conjunto do grupo ou, pelo contrário, produzidos por um corpo de especialistas e, mais precisamente, por um campo de produção e de circulação relativamente autônomo [...]. (BOURDIEU, 2003, p. 12).

O caso de Sasson (2005a) é, na realidade, uma exceção, uma vez que normalmente a autoria é destinada à mulher muçulmana, o *eu* que aparece na narrativa; enquanto que o escritor coloca-se como coautor, como aquele que arranja o texto, ou simplesmente não é mencionado (caso do *escritor fantasma*). Entretanto, na introdução de seu livro, Sasson (2005a) tem o trabalho de deixar claro que tudo aquilo que escreveu foi contado a ela por *Sultana* e que, portanto, o eu da narrativa é real. Se Sasson (2005a) pode estampar seu nome na capa do livro e se declarar autora é porque, nesse caso, *Sultana* não pode comprovar sua existência e, mesmo que o fizesse, ela é uma pessoa anônima para seus leitores. Além disso, Sasson tem a peculiaridade de ter-se consolidado junto ao grande público como “uma voz para as mulheres do Oriente Médio”, como indica o título de seu website⁷⁷.

Através de uma coleção de livros com o mesmo tema, que se iniciou com o *best-seller* *The rape of Kuwait: The true story of Iraqi atrocities against a civilian population* (SASSON,

⁷⁶ "A mercantilização dessas narrativas está ligada a leitores(as) de gostos, necessidades e valores característicos. A própria autora modela um comportamento, o qual está disponível para imitação por mulheres da classe média com paixão por livros e por leitura: um desejo por encontrar outras culturas por representação/procuração." (WHITLOCK, 2007, p. 96; tradução nossa). Vale destacar que a palavra *proxy* tem também o sentido de "colocar-se no lugar de alguém".

⁷⁷ Título em inglês: "A voice for women of the Middle East". Endereço eletrônico: <<http://www.jeansasson.com>>. Acesso em: 06 mar. 2015.

1991), e que deu continuidade com *Princesa* (SASSON, 2005a), o nome Sasson passa a figurar como uma marca para narrativas reais de mulheres muçulmanas:

Writers in this economy of best-seller are prolific, and they become brand names: readers can anticipate features of a serial product that will reliably produce certain pleasure effects. This explains the presence of the Sasson Corporation as a broker in the marketing of women's life narrative. (WHITLOCK, 2007, p. 95).⁷⁸

Assim, Sasson consegue o *status* de autora sem que isso diminua o ideal de autenticidade dos seus livros. No caso das outras autobiografias *best-sellers*, no entanto, o nome da *mulher muçulmana* aparece em destaque, e não é incomum que a escritura do livro seja atribuída somente a ela, sem nenhuma menção de coautoria ou com a coautoria apresentada como mero suporte narrativo.

II. 2. 2. Coautores e fantasmas

Lejeune (2008) dedica um de seus capítulos à “autobiografia dos que não escrevem” (2008, p. 113-191). Nele, o autor problematiza a questão das colaborações e dos *nègres* (coautores ou escritores fantasmas). Aí está localizada uma situação muito comum às autobiografias de mulheres de origem muçulmana: a colaboração. Como viemos argumentando, não é raro (aliás, pelo contrário) que a vida dessas mulheres seja escrita por outra pessoa que não elas mesmas. Assim, entra em jogo a questão da autoria: Quem é a autora de *Infidel?* Ayaan Hirsi Ali – que assina o livro da história de sua vida, escrito em primeira pessoa, e detém os direitos de cópia da obra – ou a escritora fantasma (BOSCH, 2008, p. 140) que transformou em livro a narrativa oral de Ali?

Escritor fantasma (ou *ghost writer* ou *nègre*) é aquele que transforma em texto a narrativa de vida de alguém, embora sua participação nunca chegue a ser referenciada – o adjetivo *fantasma* é devido à sua invisibilidade enquanto autor. Presumivelmente, a narração da história fica a encargo daquele que será o personagem principal, o (auto)biografado, enquanto a escrita seria trabalho do escritor fantasma. Outro detalhe importante acerca dessa figura está no fato de que alguém que a tenha contratado para escrever suas memórias não tem

⁷⁸ "Escritores dessa economia de *best-sellers* são prolíficos, e eles tornam-se marcas: leitores podem antecipar características de um produto em série que, de forma confiável, produzirá certos efeitos prazerosos. Isso explica a presença da Corporação Sasson enquanto corretora no mercado de narrativas de vida de mulheres." (WHITLOCK, 2007, p. 95; tradução nossa).

obrigação nenhuma de confessá-lo. Para tanto, contratos judiciais são assinados para garantir a fantasmagoria do coautor.

A ideia implícita nos casos de (auto)biografias escritas em regime de coautoria (admitida ou velada) é a de que pouco vale quem combinou as palavras em texto, pois o livro corresponde à vida do(a) autobiografado(a) da maneira como ela aconteceu na realidade, fora do texto. Toda a responsabilidade da narrativa recai, nesse sentido, no(a) (auto)biografado(a). Entretanto, apenas um leitor ingênuo poderia tomar a escrita do coautor como neutra. Isso porque, até mesmo o tradutor de um livro é munido de subjetividade e tem sua parcela de autoria na versão por ele ou ela traduzida⁷⁹:

[...] a tradução seria teórica e praticamente impossível se esperássemos dela uma transferência de significados estáveis; o que é possível – o que inevitavelmente acontece, a todo momento e em toda tradução – é, como sugere o filósofo francês Jacques Derrida, “uma transformação: uma transformação de uma língua em outra, de um texto em outro”. (ARROJO, 1986, p. 42).

Entretanto, a princípio, pouco importa se o (auto)biografado utiliza-se de outro autor para colocar no papel sua narrativa, pois esse *outro autor* (coautor ou escritor fantasma) é apresentado com um mero redator e, dependendo do tipo de contrato, nem mesmo chega a ser referenciado⁸⁰. Aqui é preciso fazer uma pausa e pensar nessa figura silenciosa/silenciada do coautor e do escritor fantasma devido à sua forte presença nos livros analisados. Na prática dos casos discutidos na dissertação, coautor é praticamente sinônimo de escritor fantasma, na medida em que ambos são vistos como instrumentos objetivos do processo de escrita. Diferenciam-se quanto à visibilidade e ao tipo de contrato jurídico que estabelecem com o *modelo* (termo que Lejeune usa para referir-se ao [auto]biografado). O coautor divide com o modelo os direitos de reprodução, enquanto este e o escritor fantasma firmam outro tipo de contrato, o qual garante ao modelo o direito de autoria e ao redator (escritor fantasma) o dever do silêncio sobre sua participação na obra: “Mas, seja escondida, parcialmente confessa ou manifesta, a colaboração, de qualquer modo, raramente leva o redator ao lugar estratégico reservado ao ‘autor’: a assinatura” (LEJEUNE, 2008, p. 127).

No caso das narrativas de vida de pessoas anônimas provenientes de culturas tidas como exóticas (tendo-se sempre o Ocidente como orientação), há geralmente um(a) jornalista, antropólogo(a) ou intelectual reconhecido(a) escrevendo e/ou publicando por aquele(a) que

⁷⁹ Ver também: BORDENAVE, M. C. R. Tradução: encontro de linguagens e ideologias. *In*: COULTHARD, M.; CALDAS-COULTHARD, C. R. *Tradução: teoria e prática*. Florianópolis: Ed. UFSC, 1991, p. 47-54.

⁸⁰ Lembrando, mais uma vez, que Jean P. Sasson é uma exceção à regra.

sozinho(a) não teria o poder simbólico para tanto. Um exemplo interessante é o do livro: *The Autobiography (Fahrasa) of a Moroccan Soufi* (MICHON, 1999).⁸¹ A autobiografia é de Ahmad ibn Ajiba (1747-1809), como indica o subtítulo, porém na capa do livro quem figura como autor é Jean-Louis Michon, o qual trabalhou como tradutor da autobiografia de Ahmad ibn Ajiba, passando-a do árabe para o francês. Observa-se, nesse exemplo, que o nome do intelectual *ocidental* não poderia deixar de aparecer, pois é ele que legitima e dá o selo de qualidade àquela autobiografia, que poderia ficar *esquecida* (pela academia ocidental) não fosse o interesse de Michon. Desse modo, apesar de que tanto o nome de ibn Ajiba quanto o de Michon possam figurar na capa do livro, eles não são apresentados de maneira equivalente. Enquanto o tradutor ocupa um espaço na capa do livro normalmente reservado ao autor (e sem aposto que o especifique), o nome do autobiografado é irrelevante se não vier com algum tipo de referência ao mundo exótico de que faz parte.

Em *Princesa* (SASSON, 2005a), a desigualdade entre a narradora oral, *Sultana*, e a escritora, Sasson, é ainda mais evidente. *Sultana* – pseudônimo utilizado por motivo de segurança (Idem, 2005a, p. 13) – é sinalizada na capa do livro como uma *princesa*, uma *mulher árabe* que vive *por trás de seu negro véu*, mas a palavra *Sultana* não chega a aparecer. Não aparece porque não é necessária, porque toda informação que o leitor precisa para posicionar o livro como uma verdadeira autobiografia de mulher muçulmana já está dada na capa e o pseudônimo *Sultana* não acrescenta em nada enquanto signo de autenticidade.

Em outros casos, quando o (auto)biografado é (re)conhecido, a coautoria é ainda desigual, mas de forma contrária: valorizando o narrador oral em detrimento do escritor. É o que acontece com o livro *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013), no qual o nome Malala Yousafzai tem grande destaque, está centralizado, com letras maiúsculas.⁸² Christina Lamb, a coautora, é designada como tal: está abaixo do nome de Malala, com fonte menor, letras minúsculas e, mais importante, precedida do advérbio *com*. Para o leitor, está claro: a autora é Malala Yousafzai, escrevendo *com* Christina Lamb. Além disso, vê-se que há duas vozes expressando-se na capa do livro. Uma lhe dá autenticidade e caráter autobiográfico através do emprego da primeira pessoa: *Eu sou Malala*. Logo depois, no subtítulo, a voz que expressa esse *eu* desaparece, dando lugar a outra voz, que, sem se identificar, explica quem é Malala: “a história da garota que defendeu o direito à educação e foi baleada pelo talibã”.

Ao contrário de muitos coautores que são obrigados a ocupar o posto de *escritor fantasma*, Christina Lamb é referenciada logo na capa do livro e tem espaço para seus

⁸¹ "A autobiografia (Fahrasa) de um marroquino sufi." (Michon, 1999; tradução nossa).

⁸² Uma reprodução da capa de *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013) está disponível no Apêndice B.

próprios agradecimentos (Yousafzai, 2013, p. 337-340) – o que não é por acaso. Como explica seu website, trata-se de uma autora conhecida por seus livros *best-sellers* sobre o Oriente Médio e a África:

She is the author of the **best-selling** book *The Africa House* as well as *House of Stone: The True Story* of a Family Divided in War-torn Zimbabwe; *Waiting For Allah: Pakistans struggle for democracy*; and *The Sewing Circles of Herat, My Afghan Years* which was runner up as Best Non Fiction book in the Barnes & Noble Great New Writers Awards. Her most recent book is *Small Wars Permitting: Despatches from Foreign Lands*, a collection of her reportage. (LAMB⁸³; grifos nossos).⁸⁴

Observa-se, pois, que é possível confessar a colaboração, mas esta será apresentada hierarquicamente, pois segue a lógica do lugar ocupado pelos autores na hierarquia dos capitais cultural e simbólico. Sendo o livro uma mercadoria, ganhará destaque em sua capa o nome e as informações mais atrativas, aquelas que têm maiores chances de vender:

[...] uma vida (isto é, uma narrativa da vida escrita e publicada) é sempre o produto de uma transação entre diferentes instâncias, e a determinação ao “autor”, no caso de uma colaboração confessa, depende acima de tudo do tipo de efeito que o livro deve produzir. Não se trata de uma questão metafísica a ser solucionada independentemente das circunstâncias: é um problema ideológico, vinculado aos contratos de leitura, às posições possíveis de identificação com “pessoas” e às relações de classe. (LEJEUNE, 2008, p. 130).

Não interessa, portanto, questionar quem é o autor de fato (mesmo porque seria mais lógico falar em autores e autorias ao invés de eleger um autor entre os narradores oral e textual). O que está em debate é o *status* da autoria como apresentado nos livros pesquisados, pois nestes há, se não um apagamento consciente do *outro autor* em nome de uma maior credibilidade, pelo menos uma hierarquização que posiciona os autores de acordo com seu nível de importância (para o mercado) e/ou reconhecimento.

De qualquer forma, no caso das autobiografias de mulheres de origem muçulmana, o(a) autor(a) não-muçulmano(a) é apresentado(a) como datilógrafo(a) enquanto a verdadeira

⁸³ Trecho extraído do *website* de Christina Lamb. Disponível em: <<http://www.christinalamb.net/pages/aboutme.html>>. Acesso em: 10 mar. 2015.

⁸⁴ "Ela é autora do *best-seller* 'A Casa África', bem como de 'Casa de Pedra: a história verídica de uma família dividida pela guerra no Zimbábue'; 'Esperando por Alá: os esforços paquistaneses pela democracia'; e 'O círculo de costura de Herat: meus anos no Afeganistão' o qual concorreu ao prêmio de Melhor Livro de Não-Ficção da livraria Barnes & Nobles. Seu livro mais recente é 'Permitindo pequenas guerras: despachos de terras distantes', uma coleção de suas reportagens. (LAMB, tradução nossa). O livro 'The Sewing Circles of Herat, My Afghan Years' foi traduzido ao português, pela editora Novo Século, com o título de "Cartas de Herat: meus anos no Afeganistão".

narradora parece ser sempre o *eu* do texto: a (auto)biografada. Isso acontece porque a autoria implica criação ou, no mínimo, participação no processo de narrativa. O autor é aquele que narra, mas também é aquele que dá forma ao texto, que o constrói conforme lhe parece melhor, ora acentuando uma situação e uma imagem, ora censurando ou diminuindo-as. Essa noção de autoria é, portanto, incompatível com a ideia de autenticidade que se pretende vender. Assim sendo, o coautor *ocidental* precisa sempre assumir um lugar de neutralidade, de imparcialidade, como se sua colaboração não pudesse, em absoluto, modificar o resultado final do livro⁸⁵.

Entretanto, indo contra essa ideia de neutralidade, podemos comparar o trabalho do coautor ao do diretor cinematográfico. Ambos têm diante de si uma fonte de narrativa (a narrativa oral, o roteiro), mas o resultado do trabalho que chegará ao público depende de como a história será conduzida, do que (e como) será editado, do tipo de linguagem escolhida etc. Para exemplificar essa comparação, podemos examinar o que é narrado em *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013) acerca da experiência de Malala com seu blog no website da BCC Urdu⁸⁶, bem como nos documentários *Class Dismissed in Swat Valley* (ASHRAF; ELLICK, 2009) e *A schoolgirl's odyssey* (Ellick, 2009). A respeito do processo de escrita do blog, YOUSAFZAI (2013, p. 164-165) conta que por não ter acesso à internet, devido aos constantes cortes de energia,

Ele [Hai Kakar, correspondente da BBC em Peshawar] me ajudaria, fazendo perguntas [por celular] sobre meu dia, pedindo-me que contasse algumas piadas e falasse sobre meus sonhos. Falaria durante meia hora ou 45 minutos em urdu, embora também fosse pachtum, porque o blog seria escrito em urdu e ele desejava que as mensagens fossem tão autênticas quanto possível. Transcreveria minha fala e uma vez por semana as postagens apareceriam no portal em urdu da BBC. (YOUSAFZAI, 2013, p. 165).

Algumas estratégias das autobiografias estão visíveis na descrição da construção do blog. A primeira delas diz respeito à especificidade do informante nativo desejado, pois o jornalista "procurava uma professora ou uma aluna que estivesse disposta a escrever um diário sobre sua vida no regime Talibã, para mostrar o lado humano da catástrofe que estávamos sofrendo no Swat" (YOUSAFZAI, 2013, p. 164). Além disso, percebe-se que o gênero confessional (no caso, o diário) é dado de antemão para que essa informante nativa, professora ou aluna,

⁸⁵ Apesar de Sasson identificar-se como autora, Whitlock (2007, p. 88) refere-se a ela como um tipo de *ghost writer* – pelo que imaginamos serem os mesmos motivos apresentados aqui, ou seja, por sua aparência de mediação imparcial (Whitlock não argumenta seus motivos).

⁸⁶ Também disponível em inglês em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/7834402.stm>. Acesso em: 05 mar. 2015.

possa se expressar e dar-se a conhecer. Estabelecida a fórmula para a autenticidade (gênero confessional + informante nativa + viés pessoal)⁸⁷, Malala rapidamente percebe que Hai Kakar tinha objetivos claros a respeito do blog:

No início eu estava um pouco tímida, mas **depois entendi o tipo de coisa que Hai Kakar queria** e me tornei mais autoconfiante. Ele gostava de impressões pessoais e o que chamava de minhas "frases pungentes", além de relatos que mesclassem o dia a dia familiar e o terror do Talibã. (YOUSAFZAI, 2013, p. 166; grifos nossos).

O caso dos documentários é semelhante; primeiro a identificação de Malala como a informante perfeita, devido ao apelo emocional que sua imagem sugere. Assim,

A ideia original para o documentário [*Class Dismissed in Swat Valley*] era seguir meu pai no último dia de escola. No final do encontro Irfan me perguntou: "O que você faria se um dia não pudesse voltar ao vale e à escola?". Respondi que isso não aconteceria. **Mas ele insistiu, e comecei a soluçar. Penso que foi naquele momento que Ellick decidiu colocar o foco em mim.** (YOUSAFZAI, 2013, p. 169; grifos nossos).

Depois, a estratégia de focar na vida pessoal da menina, em seu dia-a-dia, transmitindo a ideia de que essa vida será representada *como ela é* – o que faz com que Malala tenha que enfrentar a seguinte situação:

Eu dera muitas entrevistas para a televisão [local] e gostava tanto de falar ao microfone que minhas amigas brincavam comigo. Mas eu nunca tinha feito nada como aquilo. "Aja naturalmente", Irfan me dizia. Não era fácil, com uma câmera me seguindo até mesmo na hora de escovar os dentes. (YOUSAFZAI, 2013, p. 170).

Fica claro que, apesar de Malala Yousafzai ter experiência em falar em público, expor suas ideias e, através da mídia local, pedir às autoridades e ao povo que defendam o direito universal à educação, a BBC e o *The New York Times* são unânimes em procurar dirigir sua voz dentro de uma *fôrma* confessional previamente estipulada por elas.

Defendemos, sob essa perspectiva, que o mesmo acontece com a coautoria das autobiografias, no geral, pois nelas o(a) coautor(a) faz as vezes de diretor(a) e dirige a fala da informante nativa (pré-selecionada) de acordo com a proposta fechada preparada pela editora que compra, elabora e/ou aprova o projeto do livro.

⁸⁷ Nesse caso específico do blog de Malala Yousafzai, o uso da língua urdu também aparece como um índice de autenticidade.

II. 3. Orientalismo, representação e verdade

A crítica dos gêneros confessionais, como procuramos demonstrar anteriormente com os argumentos de Spivak (2010) e Said (1984), não pode fugir às questões de poder imbricadas na noção de representação. Entretanto, é preciso enfatizar que também a noção de *verdade*, fundamental para o gênero autobiográfico (e para a ideia de representação), tem uma história comprometida com o poder. Visto que a autobiografia é a tentativa de deixar impressas em palavras a realidade da vida de uma pessoa, essa realidade poderá ser lida e re-representada de diferentes maneiras em diferentes momentos ou espaços.

A representação artística ou literária, mesmo que muitas vezes defendida como não-ideológica e pura manifestação estética (em oposição a política) – como critica Bourdieu (1991, p. 5) – esconde que, independente dos motivos pessoais de seu criador, textos e imagens entram e saem de cena dependendo do interesse da comunidade na qual transitam.

Desse modo, nas autobiografias vê-se que o fetiche pela concepção de *verdade* – principalmente por aquele tipo de verdade considerada *distante* do autor ou receptor (mais uma vez lembrando que o julgamento leva em conta uma posição, a qual é historicamente etnocêntrica) – articula-se inevitavelmente com o impulso por representação. Entretanto, sendo a própria noção de verdade fragmentária, seria mais seguro dizer que a representação é posicionada do que referencial ou, então, que a referencialidade é apreendida e filtrada de acordo com os interesses daqueles que têm os capitais necessários para representar. Vale salientar ainda que o fato de não existir uma verdade absoluta não significa dizer que todas as representações são equivalentes na medida em que cada uma estaria atendo-se a um fragmento de realidade. Como explicam Shohat e Stam (2006), analisando a indústria cinematográfica, em *Crítica da imagem eurocêntrica*:

A questão, portanto, não é a fidelidade a uma verdade ou realidade preexistente, mas a orquestração de discursos ideológicos e perspectivas coletivas. Se em um determinado nível um filme se constitui através de uma prática mimética, ele também é discurso, um ato de interlocução contextualizada entre produtores e receptores socialmente situados. **Não basta dizer que a arte implica construção. Temos que perguntar: construção para quem? E em conjunção com quais ideologias e discursos?** Dessa perspectiva, a arte é uma representação não tanto em um sentido mimético, mas político, uma delegação de vozes. (2006, p. 265; grifos nossos).

É nesse sentido, inclusive, que este trabalho procura ater-se à investigação dos mecanismos que servem de fundamento para a construção e difusão das autobiografias de mulheres muçulmanas ao invés de procurar nesses livros verdades e mentiras. Observaremos,

no capítulo seguinte, como essas autobiografias prometem de maneira objetiva a desconstrução de estereótipos sem jamais alcançar tal meta, uma vez que a indústria cultural que as circunda e lhes dá forma é afim àquela que, em um passado recente (como mostrou Shohat e Stam [2006], a partir dos exemplos do cinema hollywoodiano), germinou estereótipos orientalistas através da cultura de massa.

Como defende Edward Said (2007), o tema da representação do homem e da mulher muçulmanos não é estranho ao *Ocidente*, muito pelo contrário, houve uma empresa consciente das potências imperialistas nos séculos XIX e XX, especificamente Inglaterra e França, no sentido de descrever aquela parte do planeta, o *Oriente*, por elas dominada politicamente e economicamente:

Ter conhecimento de tal objeto é dominá-lo, ter autoridade sobre ele. E a autoridade nesse ponto significa que “nós” devemos negar autonomia a “ele” – o país oriental – porque o conhecemos e ele existe, num certo sentido, *assim como* o conhecemos. (SAID, 2007, p. 63).

O trabalho de Said (2007), ao se dedicar a enxergar e criticar o discurso orientalista através de suas estratégias, objetivos, posicionamentos, mostra que:

Num sentido, o Orientalismo era uma biblioteca ou um arquivo de informações [...]. O que unia o arquivo era uma família de ideias e um conjunto unificador de valores, que se mostravam eficazes de várias maneiras. Essas ideias explicavam o comportamento dos orientais; supriam os orientais com uma mentalidade, uma genealogia, uma atmosfera; muito importante, permitiam que os europeus lidassem com os orientais e até os vissem como um fenômeno que possuía características regulares. (2007, p. 75).

Said (2007, p. 75) argumenta ainda que esse arquivo de ideias disseminou-se e cristalizou-se tanto entre os ocidentais quanto entre orientais, e que seu postulado principal estava na superioridade ocidental e na inferioridade oriental. Assim sendo, tem-se que, no período de maior expansão colonizadora europeia, de 1815 a 1914 – período este que Said (2007, p. 74) trata como gerador do discurso orientalista –, o trabalho de descrever e representar o oriental configurava-se como uma necessidade prática dos Estados inglês e francês no sentido de perpetuar o *status* de dominação.

Em parte final de seu trabalho, Said (2007, p. 380-437) trata das mudanças no cenário internacional Pós-Segunda Guerra Mundial e, principalmente, Pós-Guerra Árabe-Israelense de 1973 e assinala como esta guerra influenciou as novas representações que começaram a ser fabricadas acerca do povo árabe (e muçulmano) como um povo fanático e perigoso. De

nômade bobo montado em um camelo, o árabe passou a ocupar o lugar agressor que era do judeu na Europa nazista: “Caricaturas representando um xeque postado atrás de uma bomba de gasolina surgiam repetidamente. [...] A transferência, no ânimo anti-semita popular, de um alvo judeu para um alvo árabe foi realizada de forma suave, pois a figura era na essência a mesma” (SAID, 2007, p. 382).

Quanto às representações da mulher do *Oriente*, observam-se algumas incongruências que só podem ser compreendidas ao analisarmos suas posicionalidades, visto que se trata de um exercício de interpretação, o qual olha não apenas para a representação, mas principalmente para os mecanismos que a criam e lhe dão sentido (sempre móveis e capazes de transfiguração).

Marcia Dib (2011), analisando o discurso orientalista através da pintura, percebe que, no século XIX, as mulheres árabes e turcas eram comumente representadas nuas, acionando a concepção ocidental do harém e da odalisca:

A imagem da mulher – rodeada de elementos da Natureza, frutos e crianças – caracteriza fartura e fertilidade. Se ela estiver nua ou seminua esses elementos serão reforçados, além de enviar outra mensagem, a da disponibilidade. Ela seria o repouso do viajante civilizado, o símbolo de um oásis exótico. A associação do Oriente com liberdade sexual é feita às claras [...] (DIB, 2011, p. 148-149)

Se colocarmos lado a lado o tipo de representação mais veiculada atualmente a respeito da mulher muçulmana (ou mesmo árabe) e as pinturas apresentadas por Dib (2011), ou a de Jean Auguste Dominique Ingres (1839), abaixo, e sabendo que a representação da odalisca e do harém era bastante imaginativa⁸⁸ (DIB, 2001, p. 149-150), poderemos comprovar que a prática da representação é muito mais dependente de sua posicionalidade do que de sua realidade.

⁸⁸ O francês Jean Auguste Dominique Ingres, por exemplo, jamais visitou o Oriente.



Figura 1 – *L'Odalisque à l'esclave*, de Jean Dominique Ingres. Óleo sobre tela – 72 X 100 cm – 1839. Fogg Art Museum, Cambridge, Inglaterra.

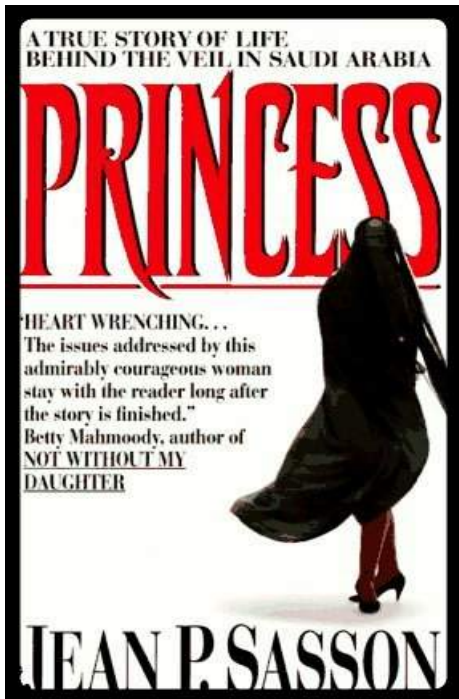


Figura 2

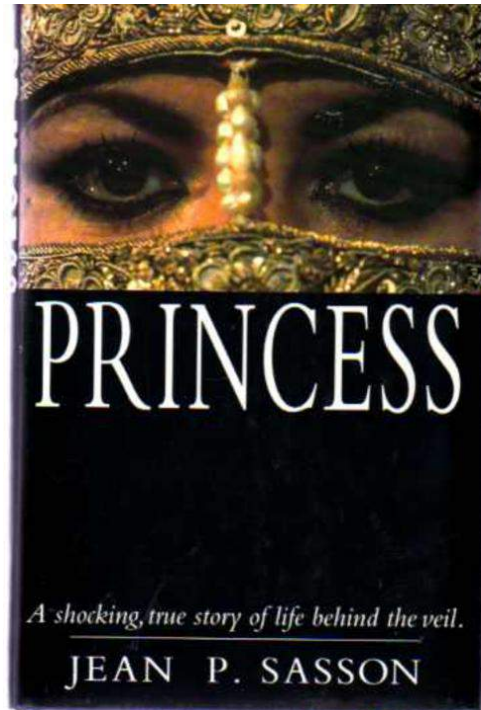


Figura 3

Da mulher nua, pintada por Ingres e Delacroix (DIB, 2011, p. 146), para a mulher completamente coberta nas capas das (auto)biografias (como nos exemplos acima), aparentemente existe uma grande diferença. Apenas aparentemente, pois as duas imagens sinalizam para o que viemos argumentando acerca do caráter posicionado da representação. Além disso, pode-se argumentar que as imagens orientalistas do século XIX e a maioria das capas das autobiografias de mulheres muçulmanas guardam semelhanças, principalmente no que diz respeito à associação das representações do erótico e da opressão. Nos séculos XVIII e XIX o erótico podia ser apreendido nessas representações, principalmente, pela nudez; e a opressão, pela concepção ocidental do harém. Atualmente, esses dois elementos também são acionados nas capas de muitas autobiografias⁸⁹, sendo a sexualidade da mulher muçulmana sugerida pelos olhos ou pelo véu, o qual, ironicamente, também serve como símbolo da opressão e da prisão imposta às mulheres pelos terroristas ou *fundamentalistas islâmicos*.

Aqui aproveitamos para destacar algumas referências literárias de Jean Sasson, as quais nos indicam sua aproximação com autores ocidentais preocupados, de uma forma ou de outra, com o Oriente: "Since the time I was a teenager, I've been reading marvelous tomes by Herman Wouk, Sir Winston Churchill, Sir Richard Burton, Dr. Thomas Dooley, and Freya Stark, just to name a few of my favorite writers." (SASSON, 2015)⁹⁰. Em uma tentativa autobiográfica de recapitular aquilo que, na juventude, lhe chamou atenção para o que seria sua própria profissão (de escritora), Sasson elenca autores orientalistas, tais como o capitão inglês Sir Richard Burton, que viveu e trabalhou no *Oriente* no século XIX. Pessoas que, como ela, fizeram carreira descrevendo o Oriente Médio para leitores ocidentais. Essa informação nos parece importante, pois como argumentamos no tópico anterior, a coautoria jamais pode ser neutra. Todo coautor tem uma história, uma gama de referências geográficas, culturais, políticas, literárias etc., as quais colaboram para a construção de sua subjetividade e posicionalidade, inevitavelmente contribuindo para sua maneira de compreender um objeto e representá-lo.

Bourdieu (2003, p. 107-108), rebatendo possíveis críticas ao seu método de “tomar para objeto os instrumentos de construção do objeto”, afirma que “em primeiro lugar, *representação*, depende tão profundamente do conhecimento e do reconhecimento”. Seguindo

⁸⁹ As reproduções de algumas capas de autobiografias de mulheres muçulmanas estão disponíveis no Apêndice B.

⁹⁰ "Desde o tempo em que eu era adolescente, estive lendo volumes maravilhosos escritos por Herman Wouk, Sir Winston Churchill, Sir Richard Burton, Dr. Thomas Dooley, e Freya Stark, só para citar alguns dos meus escritores favoritos." (SASSON, 2015). Disponível em: <<http://www.jeansasson.com/about/my-love-for-books.html>>. Acesso em: 28 fev. 2015.

sua terminologia, poderíamos dizer que a representação é o resultado de lutas simbólicas, políticas, sociais etc., nas quais uns lados são privilegiados enquanto outros são silenciados. Mais do que isso, ainda que representação não seja o reflexo de uma verdade absoluta, ela pode, por outro lado, ter força suficiente para criar uma realidade político-social. É o caso da representação do homem muçulmano ou árabe como um terrorista nato, o que causa um impacto social imediato nessas comunidades que, tanto no *Ocidente* quanto no *Oriente*, são hostilizadas e perdem sua própria soberania nacional em nome de uma seletiva (e, talvez ilusória) defesa dos direitos humanos. Os casos do Afeganistão e do Iraque são exemplares. As desigualdades de gênero e os descumprimentos dos direitos humanos de repente (desde o final da década de 1990 e, principalmente, desde os atentados de 11 de setembro de 2001) tornaram-se objeto principal da agenda política estadunidense, a qual não hesitava em corroborar o imaginário contemporâneo que enxerga o *oriental* através de dicotomias do tipo mulher vítima/homem terrorista. Este, o inimigo; aquela, a aliada a ser *resgatada*. Ironicamente, como argumenta Gillian Whitlock (2007, p. 101), países historicamente alinhados aos Estados Unidos foram poupados de intervenções militares, mesmo que tenham os mesmos problemas de machismo, opressão e desrespeito aos direitos humanos que o Afeganistão.

Segundo Shohat e Stam (2006, p. 268): “Nos campos de batalha simbólicos dos meios de comunicação de massas, a luta por representação tem correspondência com a esfera política”. Ainda segundo os autores:

[...] os estereótipos de algumas comunidades apenas fazem o grupo-alvo se sentir desconfortável, mas a comunidade em questão tem poder social para combatê-los e resistir a eles, enquanto os estereótipos de outras comunidades fazem parte de políticas sociais preconceituosas e podem levar a práticas de violência que colocam em risco a própria vida do acusado. (SHOHAT, STAM, 2006, p. 269-270).

O que argumentam os autores pode ser facilmente compreendido quando se imagina a vida de um imigrante do Oriente Médio nos Estados Unidos, onde, segundo a *Lei Patriota*⁹¹, é possível denunciar à polícia qualquer pessoa que pareça suspeita. Nesses casos – e tendo em mente que o terrorista russo foi já há algum tempo (desde o fim da Guerra Fria) substituído, no cinema e na mídia ocidental, pelo árabe –, o *terrorista em potencial* poderá sofrer longos interrogatórios ou até mesmo encarceramento causados por nada mais que sua *aparência de terrorista*: o que não significa mais do que parecer/ser/falar árabe.

⁹¹ *Patriotic Act*: descrição nas páginas 12 e 13 da Introdução.

Por fim, é preciso ressaltar que o discurso (neo)orientalista, abrangendo uma gama de representações que se movem no imaginário dos produtores e receptores culturais de acordo com as agendas políticas de cada época, tem como seu fundamento a ideia de que o oriental (seja ele o homem bobo do deserto ou a mulher oprimida pelo Islã) depende do ocidental para sua própria sobrevivência e desenvolvimento. Essa ajuda neutra ocidental, invocada criticamente por Spivak (1999; 2010), Said (2007), Abu-Lughod (2002b; 2013) está na base do discurso (neo)orientalista, reverberando claramente no discurso das autobiografias de mulheres de origem muçulmana, uma vez que “a questão crucial em torno dos estereótipos e distorções está relacionada ao fato de que grupos historicamente marginalizados não tem controle sobre sua própria representação”. (SHOHAT; STAM, 2006, p. 270).

Determinar com exatidão os limites da agência das autoras de origem muçulmana no trabalho de construção de suas próprias autobiografias, apesar de relevante, parece ser um trabalho impossível ou pelo menos muito difícil. O que há enquanto dados aferíveis, e que serão abordados a seguir, são justamente os sistemas de produção das obras. Trata-se de um processo coletivo de construção e consolidação do subgênero autobiografia de mulheres muçulmanas, e é precisamente esse processo que poderá esclarecer-nos os mecanismos que operam na auto-representação do subalterno dentro das lógicas da literatura popular.

CAPÍTULO III – INDÚSTRIA CULTURAL E NARRATIVAS DE VIDA

Este terceiro capítulo tem como objetivo examinar o funcionamento do subcampo de grande produção literária (BOURDIEU, 1991; 2014) no qual as autobiografias pesquisadas estão inseridas. Entendemos que os modos de produção de um livro têm muito a dizer sobre seus significados. Pensando nisso, analisaremos os discursos editoriais – presentes nas capas, contracapas e abas dos livros – a fim de tornar visíveis suas atuações na construção de um texto. Deve-se destacar, desde já, que o trabalho não trata das especificidades do mercado brasileiro de livros, mas do chamado *mercado transnacional*, o qual, segundo dados analisados pelo sociólogo John B. Thompson (2013, p. 19), é praticamente sinônimo de Estados Unidos e Reino Unido, uma vez que estes predominam no cenário mundial no que diz respeito ao número de publicações e exportações de livros.

III. 1. Campo Literário e Literatura Popular

Como procuramos sugerir anteriormente, as autobiografias de mulheres muçulmanas são um fenômeno literário relativamente novo e acreditamos que para entender sua lógica é preciso examinar o (sub)campo literário de que fazem parte. Sendo ou não *best-sellers*, devemos ter em mente que essas autobiografias estão fora do cânone literário – o que não se deve apenas por seu gênero (autobiográfico), mas principalmente por serem mais afins ao subcampo de grande produção do que ao de produção restrita (artístico). São precisamente as implicações de sua pertença à literatura popular (GELDER, 2004) o que procuraremos problematizar neste capítulo.

Nesse sentido, seguindo a metodologia defendida por Bourdieu (2014, p. 1), começaremos a investigação da lógica do subcampo literário de grande produção pela análise de sua posição no campo de poder. Assim, primeiramente, devemos destacar que por campo entende-se:

una red de relaciones objetivas entre posiciones objetivamente definidas – en su existencia y en las determinaciones que ellas imponen a sus ocupantes – por su situación (*situs*) actual y potencial en la estructura de la distribución de las especies de capital (o de poder) cuya posesión impone la obtención de los beneficios específicos puestos en juego en el campo, y, a la vez, por su relación objetiva con las otras posiciones (dominación o subordinación, etc.). (BOURDIEU, 2014, p. 3-4)⁹².

⁹² "uma rede de relações objetivas entre posições objetivamente definidas - em sua existência e nas determinações que elas impõem a seus ocupantes - por sua situação (*situs*) atual e potencial na estrutura da distribuição das espécies de capital (ou de poder) cuja posse impõe a obtenção dos benefícios específicos posto

Em outras palavras, o campo possui uma lógica relacional (entre diferentes campos e entre subcampos dentro de um mesmo campo) e, para compreendê-lo é preciso entender sua posicionalidade e destacar de quais capitais ele dispõe ou deseja dispor na luta por legitimidade – a qual, em última instância, é sempre uma luta por poder.

Acerca das relações do campo literário, Bourdieu (2014, p. 15-16) argumenta que este está dominado pelo campo de poder, embora não de maneira absoluta. Além disso, Bourdieu (2014) enxerga dois subcampos dentro do campo literário, o subcampo de grande produção (de que faz parte a chamada *literatura popular*, segundo terminologia de Ken Gelder [2004]) e o subcampo de produção restrita (da literatura enquanto arte), os quais se diferenciam principalmente por seus níveis de autonomia. O subcampo de grande produção é aquele com maior dependência do campo de poder, uma vez que não reivindica autonomia, pelo contrário, espera do campo de poder sua própria legitimidade. Bourdieu (2014, p. 15-16) defende que esse subcampo está submetido à hierarquia heterônoma em oposição à hierarquia mais autônoma do campo de produção restrita. Assim, pode-se dizer que a lista de *best-seller* estará sempre no horizonte de expectativa dos produtores culturais envolvidos com a literatura popular.

Sabendo que o campo de poder está permeado pelos campos político e econômico e sabendo que a literatura popular espera a visibilidade que é coroada pelo sucesso de público (logo, sucesso econômico e simbólico), observa-se que esse sucesso só chegará quando atendidas algumas regras específicas de tal subcampo. Uma das principais regras está na posição desejável das editoras (nos campos social e de poder) para produzir *best-sellers*, o que é medido pelos capitais disponíveis a essas editoras, e que, por sua vez, garantirá o grau de controle que elas podem exercer em relação à obra que têm em mãos. Os capitais mais importantes às editoras são, segundo Thompson (2013, p. 11), os capitais econômico, humano, social, intelectual e simbólico.

Assim, se as editoras são fundamentais para tentar garantir que um livro de literatura popular atinja o êxito esperado, isso ocorre porque essas empresas possuem os capitais precisos para sobreviver no mercado competitivo da literatura popular. Nesse sentido, podemos destacar a importância central do capital econômico para o subcampo de grande produção literária. Esse capital é necessário para efetuar a distribuição do livro – ou seja,

em jogo no campo, e, por sua vez, por sua relação objetiva com outras posições (de dominação ou subordinação, etc.)". (BOURDIEU, 2014, p. 3-4; tradução nossa).

colocá-lo quase simultaneamente em milhares de cidades (inclusive em vários países, através de contratos com editoras que traduzem o livro e o distribuem em seus próprios mercados nacionais) –, bem como para trabalhar em campanhas de marketing (o que pode envolver variadas estratégias, tais como, *book tour*, entrevistas, sessões de autógrafo em livrarias etc.), e também para elaborar o próprio material do livro, que poderá ter versões mais baratas (em brochura), mais caras (em capa dura), além de versão digital, *e-book*. Além disso, pode-se afirmar que os capitais econômico e simbólico de uma agência cultural contribuem para que o livro seja atraente à primeira vista e capaz de *fisgar* o leitor potencial que, mesmo alheio a qualquer propaganda do livro, deverá se sentir impelido a comprá-lo por suas informações paratextuais (veremos isso mais adiante quando discutirmos a teoria de Genette [2009]).

Não se pode também subestimar a importância do poder simbólico para os produtores culturais de literatura popular, os quais se mantêm firmes e, mais que isso, prosperam em um mercado competitivo e aparentemente ameaçado por mídias e opções de lazer mais modernas e mais afinadas com o comportamento de muitos sujeitos contemporâneos. Afinal, como podem os produtores culturais de literatura cativarem tão extenso público, o qual dispõe de pouco tempo para a leitura tradicional⁹³ e que está cada vez mais acostumado ao lazer interativo proporcionado pela internet – onde é possível, quase simultaneamente, conversar com amigos, trabalhar, criar, assistir a vídeos, ouvir música, se informar, ler (e comentar) sobre qualquer assunto –? Em outras palavras, como podem os produtores culturais atrair uma grande quantidade de leitores e, mais especificamente, de leitores de autobiografias de mulheres muçulmanas? Essas são perguntas que produtores de literatura popular certamente não podem ignorar.

De acordo com Thompson (2013, p. 14), o capital simbólico de uma editora refere-se ao "prestígio acumulado, o reconhecimento e o respeito conferidos a certos profissionais ou instituições. [...] Seu selo [da editora] é uma 'marca', um sinal de distinção em um campo altamente competitivo". Assim, quanto mais poder simbólico tem uma editora, mais atraente ela parece a autores e agentes literários (e também a livreiros e jornalistas) e mais chances ela terá em firmar alianças e contratos. Os contratos com autores e agentes literários, por sua vez, refletem o que Thompson (2013, p. 13) chama de capital intelectual, também entendido como *propriedade intelectual*, ou seja, um recurso "muitíssimo valioso, já que estabelece direitos legais sobre o conteúdo (ou conteúdo potencial) que a editora pode explorar [...]".

⁹³ No sentido de uma leitura individual, silenciosa, concentrada e comprometida com grande quantidade de páginas – diferente da leitura dinâmica proporcionada pela internet.

Também importante para uma agência cultural é seu capital social, seu *networking* (THOMPSON, 2013, p. 13), ou seja, suas boas relações com distribuidores, livreiros, formadores de opinião, agentes literários etc. – os quais podem dar mais atenção a um determinado livro e não a outro motivados pela força dessas relações sociais. Por fim, some-se a tudo isso o capital humano, a habilidade dos editores para entender todas as nuances do mercado em que atuam, as expectativas de seus leitores potenciais, e a capacidade de seus autores para criar de forma sistemática e/ou impactante.

O conjunto desses capitais se reverte em contratos com os autores, que se comprometem com o trabalho de escrita de maneira objetiva: tendo datas de entrega e estando abertos a sugestões e críticas das editoras. Gelder (2004, p. 16) dá o exemplo de escritores que publicam um ou mais livros todos os anos, de romancistas com mais de uma centena de livros escritos, e enfatiza que o ritmo da criação é decidido entre escritores e editoras – estas normalmente pagando a aqueles adiantamentos de acordo com o andamento da obra (o que reitera a importância do poder econômico de uma editora na sua relação com os autores e obras).

Bourdieu (1991; 2014), ao tratar do campo literário, dedica-se principalmente ao campo de produção restrita, ou seja, às *regras da arte* (BOURDIEU, 1992), uma vez que o senso comum (e em grande medida a academia) considera a arte dominada por princípios de genialidade, inspiração, individualidade. Entretanto, se a arte paga seu tributo ao campo de poder, do qual não pode fugir totalmente, vemos que a literatura popular, ou melhor, os escritores de literatura popular são objetivamente atentos a esse campo, pois seu compromisso, ainda que seja com o texto em grande medida, é também com a editora que pagou pelos direitos da obra – em forma de contratos jurídicos que o autor deverá cumprir quer queira quer não; além disso, como mencionamos acima, os adiantamentos que muitas vezes são pagos aos escritores pelas editoras ressaltam ainda mais a dependência escritor-editor.

Ainda acerca da característica heterônoma do subcampo de grande produção literária, é preciso avaliar o que afirma Thompson (2013, p. 22-23) acerca da relação indissociável entre variados produtores culturais, tendo cada um deles parcela de responsabilidade não apenas pela criação do ambiente no qual esses textos circularão, mas muitas vezes pelo próprio texto:

Algumas vezes, trata-se de um processo linear simples: o autor escreve um texto, submete-o a um agente, que o aceita, e depois o vende a uma editora. Geralmente,

entretanto, tudo é muito mais complicado do que esse simples processo linear sugere: um(a) agente, sabendo o que as editoras estão procurando, muitas vezes trabalha bem próximo de seus clientes para ajudar a construir seus projetos de livros, sobretudo na área de não ficção, e propostas podem se constituir de múltiplos rascunhos antes que o agente se disponha a distribuí-las; ou uma editora pode ter uma ideia para um livro e tentar contratar um autor para escrevê-lo, e assim por diante. Não é de todo inútil pensar em agentes e publishers como "fiscais" de ideias, selecionando aqueles projetos de livros que acreditam valer a pena [...].

É preciso sublinhar que nosso foco está nos produtores culturais, e não exclusivamente nos autores, porque partimos da perspectiva de que as obras, no caso literárias, só atingem seu valor e só circulam como as conhecemos através de acordos celebrados entre os produtores e os consumidores culturais (estes também sendo, em menor medida, produtores de sentido para as obras que leem). Para Bourdieu (2014, p. 10), os produtores culturais são, além dos escritores, todos aqueles que contribuem para a constituição do significado e do valor da obra, ou seja, os editores, jornalistas, intelectuais, celebridades etc. Além disso, também influem para a construção do *status* de um livro o conjunto de leitores devidamente inspirados pelos produtores para receber e determinar uma obra como boa, ruim, ficção, não-ficção etc. Sendo a obra uma manifestação de seu campo (BOURDIEU, 2014, p. 11), é preciso estudar não apenas o texto e o contexto social de seu escritor, mas a estrutura do campo, a qual se deixa ver através de homologias:

Uno de los efectos de campo más importantes y mejor ocultos del campo de producción cultural nace automáticamente del juego de las homologías entre la oposición fundamental que le confiere su estructura y las oposiciones constitutivas del campo del poder y del campo de las relaciones de clase. (BOURDIEU, 2014, p. 19)⁹⁴.

Nossa estratégia de investigação dessas homologias está em comparar os discursos dos produtores culturais, vistos no peritexto editorial, no intuito de avaliar o grau de coesão dos mesmos. Antes, porém, acreditamos ser importante ilustrar a interdependência, e até mesmo a hegemonia, de alguns grupos editoriais contemporâneos para fundamentar nossa argumentação de que existem profundas homologias no funcionamento das grandes editoras.

Quando falamos em *editoras*, na verdade, muitas vezes deveríamos dizer *conglomerados de multimídia*. Observe-se o caso da editora responsável por *Infiel* (ALI, 2009) e *Nômade* (ALI, 2010), a Free Press, fundida em 2012 ao grupo editorial Simon and

⁹⁴ Um dos efeitos do campo mais importantes e melhor ocultados da produção cultural nasce automaticamente do jogo das homologias entre a oposição fundamental que lhe confere a sua estrutura, e as oposições constitutivas do campo de poder e do campo das relações de classe". (BOURDIEU, 2014, p. 19; tradução nossa).

Schuste (responsável pela publicação de livros *best-sellers*, tais como a obra de Stephen King)⁹⁵, o qual, por sua vez, é parte do influente conglomerado de multimídia norte-americano CBS Corporation Inc., proprietária de vários segmentos importantes da indústria cultural de massa⁹⁶.

O caso da relação da Free Press com a Simon and Schuster e com a CBS Corp. não é excepcional. A Random House, editora responsável pelos best-sellers *Minha briga com o islã*, de Irshad Manji, e *Lendo Lolita em Teerã* e *O que eu não contei*, da iraniana Azar Nafisi, entre outros, tem uma história parecida. Segundo seu próprio website: "Random House, Inc. is the U.S. division of Random House, the world's largest trade-book publisher, and is owned by Bertelsmann AG, one of the world's foremost media companies."⁹⁷ Pode-se acrescentar, inclusive, que o último livro de Sasson (2014), *Princess: more tears to cry* (lançado em Portugal, em 2015 pela editora ASA, com o título *Vítimas da tradição: uma súplica da princesa Sultana*⁹⁸), foi publicado em agosto de 2014, em Londres, pela Doubleday, um ramo da Transworld Publishers – ambas trabalhando com *autores best-sellers* e que a Transworld Publishers é parte do Grupo Random House, comprado em 1998 pela Bertelsmann⁹⁹.

Esses exemplos servem para mostrar, entre outras coisas, o vasto alcance e o poder da indústria cultural de massa e para lembrar que Ayaan Hirsi Ali, Sultana e Malala Yousafzai, apesar de serem peças essenciais nessa engrenagem industrial (de autobiografias de mulheres muçulmanas voltadas para o mercado de literatura popular), são, ainda assim, peças fracas se considerarmos que elas logo perdem seu poder de decisão. O controle dessas mulheres sobre suas próprias autobiografias perde-se assim que o contrato com um(a) agente literária e/ou editora é firmado.

Assim sendo, pesquisaremos no próximo tópico as estratégias editoriais utilizadas pelos produtores culturais para apresentar e vender autobiografias de mulheres muçulmanas, sem perder de vista o que argumentamos no primeiro capítulo desta dissertação, ou seja, que

⁹⁵ Para uma lista completa das obras *best-sellers* publicadas por Simon and Schuster, ver: <<http://books.simonandschuster.com/bestsellers/new-york-times-bestsellers>>. Acesso em: 4 de fev. 2015.

⁹⁶ Para se ter uma ideia do alcance global da CBS Corp. e de sua presença extensiva em vários ramos da indústria cultural de massas (inclusive na sua distribuição), acessar: <<http://www.cbcorporation.com/portfolio.php>>. Acesso em: 4 de fev. 2015.

⁹⁷ "A Random House, Inc. é uma divisão estadunidense da Random House, a maior editora de livros comerciais do mundo, e é propriedade da Bertelsmann AG, uma das principais companhias de mídia do mundo" (tradução nossa). Informação disponível em: <<http://www.randomhouse.com/about/history.html>>. Acesso em: 13 out. 2014.

⁹⁸ Informação e capa disponíveis em: <<http://www.livrariacultura.com.br/p/vitimas-da-tradicao-87412459>>. Acesso em: 15 abr. 2015.

⁹⁹ Informação disponível em: <<http://www.randomhouse.co.uk/about-us/about-us/companies/uk-companies-and-imprints/transworld-publishers/about-transworld-publishers>>. Acesso em: 15 fev. 2015.

existe uma relação direta entre o interesse público por essas autobiografias e o cenário político no qual elas são criadas, publicadas e consumidas.

III. 2. Peritextos Editoriais

Em poucas palavras, Gérard Genette (2009, p. 9) define o paratexto como “aquilo por meio de que um texto se torna livro e se propõe como tal a seus leitores, e de maneira mais geral ao público”. O autor chama a atenção para o fato de que lemos não exclusivamente *textos*, mas *livros*, ou seja: textos autorais circundados por informações que, em última medida, compõem seu significado, pois, como questiona Genette (2009, p. 10), “como leríamos o *Ulysses* de Joyce se não se intitulasse *Ulysses*?”

Para fins de análise do paratexto editorial, Genette (2009, p. 12) o subdivide em dois tipos: peritexto e epitexto. O primeiro definido por sua localização próxima ao texto, englobando-o e compondo aquilo que reconhecemos como *livro*, isto é, sua parte mais externa; capa, contracapa, lombada, abas; além de prefácio, agradecimentos, dedicatória, anexos etc. O segundo, o epitexto, é tudo aquilo que está fora dos limites físicos do livro, mas que também ajuda a compor seu sentido – Genette (2009, p. 12) cita o exemplo das entrevistas ou comentários do(a) autor(a), seus diários íntimos, correspondências etc. Poderíamos ampliar os exemplos de epitexto com a importante participação de intelectuais que fazem resenhas em variadas mídias (jornais e revistas, principalmente) sobre os livros, garantindo-lhes visibilidade ao mesmo tempo em que os descrevem e classificam para o público geral. Todavia, é preciso fazer a ressalva de que, muito embora a análise de todo o paratexto, bem como da recepção dos leitores, fosse extremamente eficaz para vislumbrar ao máximo as homologias inerentes ao subcampo de grande produção de autobiografias de mulheres muçulmanas, devido aos limites desta pesquisa de dissertação, foi preciso priorizar a análise do peritexto em detrimento do epitexto e da recepção dos leitores.

Bem como Foucault (2009), ao tratar da ideia de autor através de sua função, Genette (2009) prioriza o caráter funcional dos paratextos, investigando, assim, seus usos relacionados aos efeitos pretendidos. Partiremos dessa perspectiva ao analisarmos os peritextos editoriais que circunscrevem *Princesa* (SASSON, 2005a), *Infidel* (ALI, 2009) e *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013), pois consideramos que sendo essas autobiografias geradas dentro da lógica heterônoma do subcampo literário de grande produção, seus peritextos são lugares onde podemos ouvir mais claramente as vozes e intenções das editoras¹⁰⁰.

¹⁰⁰ Parece-nos claro que entrevistas diretas com editores e agentes literários (e também com as autoras) poderia lançar alguma luz sobre os alcances e limites das editoras no processo de produção das autobiografias. No

Ainda que os peritextos possam ser de responsabilidade conjunta de autores e editores, de forma contrária ao que julgamos acontecer aos textos, o trabalho de desenvolvimento dos peritextos editoriais cabe principalmente às editoras, as quais têm o trabalho de criar capas, contracapas, abas etc. – ainda que seja possível que os autores possam dar sua opinião sobre produto final dos peritextos (pelo menos na versão original) da mesma forma que as editoras podem opinar sobre o desenvolvimento do texto dos autores. Nossa suposição é amparada pelo que Genette (2009, p. 21) define como peritexto editorial:

Denomino peritexto editorial toda a zona do peritexto que se encontra sob a responsabilidade direta e principal (mas não exclusiva) do editor, ou talvez, de maneira mais abstrata porém com maior exatidão, da edição, isto é, do fato de um livro ser editado, e eventualmente reeditado, e proposto ao público sob uma ou várias apresentações mais ou menos diferentes. [...] trata-se do peritexto mais exterior: a capa, a página de rosto e seus anexos; e da realização material do livro, cuja execução depende do impressor, mas cuja decisão é tomada pelo editor, em eventual conjunto com o autor [...].

Jean Sasson, em comentário na loja virtual *Amazon*, explica aos leitores acerca da escolha da capa da biografia de *Mayada, filha do Iraque*¹⁰¹ (SASSON, 2005b). Nessa capa, vê-se os olhos maquiados de uma mulher envolta por um véu negro. Nas palavras de Sasson:

About the cover: Once the author sells the rights to a book, he/she has little input about the covers or about anything much to do with the book, including publicity. Pushing is a business and publishing houses have large staffs to decide the best way to make their money back on a book. Dutton first had a cover with Mayada on it but when they took the book to market, the big booksellers protested the cover and said **they wanted a veiled women on it**. At the time, the cover was changed. This was not the author's decision. (Sasson *apud* WHITLOCK, 2007, p. 99; grifo nosso).¹⁰²

Segundo Whitlock (2007, p. 99), ironicamente, nenhuma imagem de Mayada al-Askari foi publicada na sua própria biografia ou nos epitextos referentes à mesma. No caso de *Princesa*, a questão do anonimato por questões de segurança poderia explicar a falta da

entanto, não obtendo resposta das editoras e agentes literários para os quais enviamos questionários, *via e-mail*, teremos como material de análise os peritextos dessas autobiografias.

¹⁰¹ Reprodução da capa disponível no Apêndice B, Imagem 1.19.

¹⁰² Acerca da capa: uma vez que o autor vende os direitos autorais de um livro, ele/ ela tem pouca contribuição sobre as capas ou sobre qualquer coisa relacionada ao livro, incluindo sua publicidade. Publicação [editoração] é um negócio e as editoras têm grandes equipes para decidir a melhor forma de receber de volta o dinheiro investido em um livro. Primeiramente, Dutton tinha uma capa com Mayada, mas quando eles levaram o livro para o mercado, as grandes livrarias protestaram a respeito da capa e disseram que elas queriam na mesma uma mulher com véu. Naquela época, a capa foi modificada. Isso não foi uma decisão da autora. [tradução livre].

imagem da (auto)biografada. Entretanto, voltando à fala de Sasson, e sabendo que *publicação é um negócio*, constata-se claramente que o *business* de autobiografias de mulheres muçulmanas tem compulsão por véus. Constata-se também que, para além do texto, os autores perdem bastante autonomia e as decisões relativas ao peritexto são pautadas pelas regras da indústria cultural do livro, sendo discutidas conjuntamente por editoras e grandes livrarias. Para tratar desse assunto, passaremos à análise dos elementos peritextuais com os quais o consumidor tem maior contato ao manusear um livro, ou seja: capa, contracapa, lombada e abas.

III. 2. 1. Peritextos

III. 2. 1. 1. Capa

Pensando em termos de função, a capa de um livro é indiscutivelmente um lugar privilegiado em que estão todas as informações (textuais e não-textuais) que os produtores culturais acreditam serem importantes para o bom recebimento do livro por parte de seus eventuais consumidores. Ainda que o ditado popular aconselhe o contrário, um livro é muitas vezes julgado por sua capa. Antes de chegar aos consumidores, ele é julgado pelos produtores culturais que procurarão estampar na capa aquilo que consideram, de forma mais ou menos ampla, estar de acordo com o texto e com as expectativas do público alvo.

Nesse sentido, podemos destacar a questão do material do livro: tradicionalmente capa dura ou brochura. No caso dos *e-books*, a importância da capa é ainda maior, uma vez que quando esses livros são pesquisados na internet, muitas vezes outros espaços, como a contracapa e a lombada não chegam a aparecer. As informações normalmente presentes nesses espaços podem estar na mesma página virtual que a capa (em forma de descrição do livro), mas não chegam a competir com ela em matéria de visibilidade. Feita essa ressalva com relação aos *e-books*, voltemos às capas tradicionais. Enquanto uma versão em capa dura sugere que o leitor poderá preservar o livro por mais tempo, seu apelo instantâneo está no prestígio que esse tipo de material, naturalmente mais caro e mais *nobre*, oferece ao livro, aproximando-o da ideia de clássico, e conferindo-lhe automaticamente um valor e um *status* mais elevado.

No caso de *Princesa* (SASSON, 2005a), o livro foi lançado nos Estados Unidos em ambas as versões, brochura e capa dura. A versão conhecida como *comercial* (em brochura e, portanto, mais barata) vendeu mais do que a outra, em capa dura – a qual, no entanto, chegou

a 70.000 cópias vendidas ainda no ano de 1995 (VAN GELDER, 1995)¹⁰³. *Princesa* apresenta diversas capas, uma vez que foi editado várias vezes ao longo dos anos. Em busca na internet é possível encontrar suas principais edições em língua inglesa, com suas diferentes capas. Examinemos, pois, as principais:

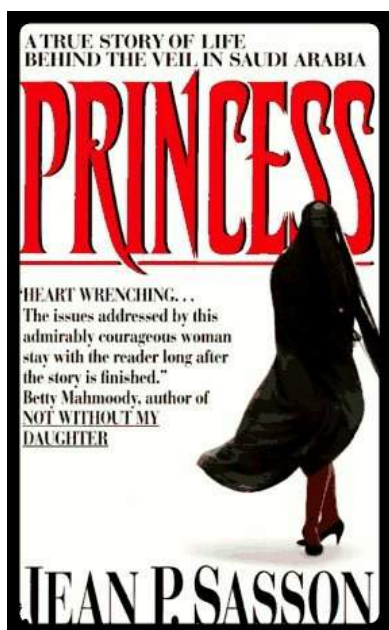


Imagem 1

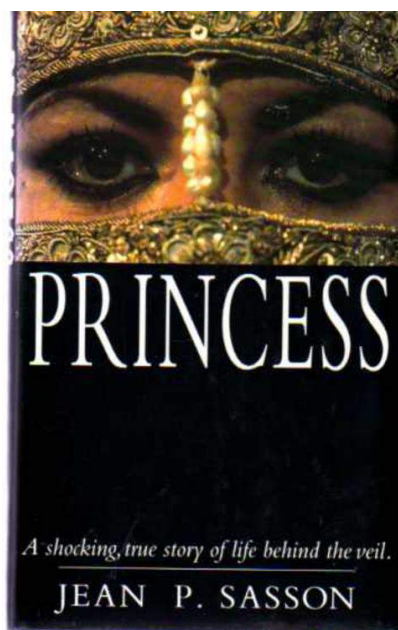


Imagem 2

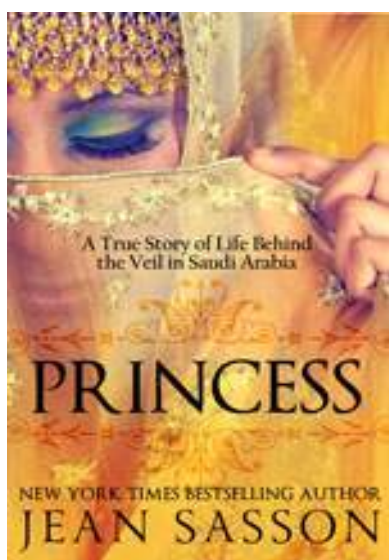


Imagem 3



Imagem 4, box da coleção *Princess*

¹⁰³ Disponível em: <<http://www.nytimes.com/1995/01/10/nyregion/plagiarism-suit-on-parallel-tales-of-arab-wives.html?sec=&spon=&pagewanted=1>>. Acesso em: 10 mar. 2015.

A primeira capa, imagem 1, é a mais conhecida, pois foi a que primeiramente surgiu no mercado, tanto na edição em capa dura, pela editora William Morrow, quanto em brochura, pela editora Avon. Essa mesma capa foi mantida ainda pela edição brasileira, da Editora *Best Seller*¹⁰⁴. A capa da imagem 3 faz parte de uma edição especial mais recente. Especial porque vende conjuntamente os três primeiros livros da série sobre Sultana em um *box* (como são conhecidas as caixas de livros seriados), tratando-se de uma versão para colecionadores (imagem 4).

É notável que, apesar de serem diferentes edições, as capas das imagens 1, 2 e 3 compartilham linguagens ([neo]orientalistas) parecidas, principalmente no que concerne à imagem veiculada. Nos três casos, as edições buscaram uma mistura da ideia de aprisionamento, representada pelo véu/burca, e de sensualidade, esta vista mais claramente na imagem 3, na qual o véu é transparente, colorido, transmitindo mais abertamente a ideia da sensualidade *por trás do véu*.

Entretanto, mesmo nas imagens 1 e 2 podemos sublinhar essa dicotomia de sensualidade e aprisionamento. Infere-se que *apesar da burca*, que significaria prisão e exterioridade (como as mulheres são vistas), as mulheres muçulmanas são, em sua intimidade, atraentes e modernas: movimentam-se com graça, usam salto alto, meia-calça colorida, maquiagem etc.

Ainda que na figura 2 a ideia de vitimização ligada à burca (e ao véu) prepondere acima do imaginário da sensualidade – pois apesar dos olhos fortemente maquiados, os mesmos apresentam uma expressão mais triste do que sensual, estando o tom escuro da capa colaborando para criar um clima de tensão e opressão –, pode-se dizer que os olhos são enfatizados na capa na medida em que sugerem interioridade e, principalmente, mistério.

Aqui vale destacar a importância da repetida representação dos olhos nesses livros. No *box* da coleção *Princesa* (figura 4), vê-se que os olhos (maquiados), juntamente com o véu, configuram-se como uma identidade visual dos livros, uma espécie de coerência estética com tamanho valor simbólico e apelo comercial que são reproduzidos até mesmo nas lombadas dos livros. Como destaca Genette (2009), a lombada é também um lugar de evidência, pois nas livrarias o que o público costuma ver ao olhar para os livros enfileirados nas prateleiras são, principalmente, suas lombadas e não as capas. Nesse sentido, ainda que aquelas não

¹⁰⁴ Sobre seu sucesso no Brasil, vale mencionar que, em 2005, o livro já estava em sua 34ª edição pela Editora *Best Seller*. (SASSON, 2005a) e que, em 2009, o livro chegava à 40ª edição (ou seja, foram seis novas edições no curto período de quatro anos). Disponível em: <<http://www.livrariacultura.com.br/p/princesa-22052582>>. Acesso em: 15 abr. 2015.

possam trazer tanta informação quanto estas, é necessário que figure na lombada ao menos o nome do autor, o título, nome (ou logotipo) da editora e, havendo espaço, qualquer outro dado que se considere certo no intuito de chamar a atenção do leitor. Ainda acerca da importância da lombada, Genette (2009, p. 30), ao dar o exemplo do escritor John Barth, ressalta o cálculo que se pode fazer do tamanho do texto do livro (e, portanto, da grossura do livro) em comparação com o tamanho do título, uma vez que este não deve ficar *espremido* na lombada. Assim, quanto mais grosso um livro, maior pode ser seu título e maior a capacidade da editora de veicular informações no intuito de atrair o leitor. Como demonstra Genette (2009), nada foge ao olhar cuidadoso dos editores e, portanto, todo espaço do livro pode e deve ser aproveitado tendo em vista suas possibilidades e funções.

Voltando às capas e à ideia de que estas são as grandes promotoras de um livro, servindo-lhe como uma espécie de cartaz, observamos que a predileção pela imagem da burca/véu e dos olhos, cada qual com sua simbologia (no caso, prisão/exterior e sedução/interior), é reiterada na escolha das informações verbais. Como mencionado anteriormente, além do título *Princesa*, na edição brasileira lê-se o seguinte subtítulo (devidamente destacado em letras garrafais e vermelhas): “a história real da vida das mulheres árabes por trás de seus negros véus” (SASSON, 2005a). Na capa da figura 1, original da edição estadunidense, há um subtítulo semelhante: “*A true story of life behind the veil in Saudi Arabia*”¹⁰⁵. No capítulo anterior, argumentamos que a ideia de *história real* tem tanto valor para as autobiografias a ponto de estar enfatizada em várias partes dos peritextos (e, no geral, em todo paratexto). Pensemos agora no fetiche pelo véu (ou, melhor dizendo, *fetiche por ver por trás do véu*), espécie de marca registrada das narrativas de vida neo-orientalistas de mulheres muçulmanas. Segundo análise de Meyda Yeğenoğlu (1998) acerca do aspecto patriarcal estruturante do Orientalismo – no sentido de que representações de diferença cultural e sexual estariam sobrepostas nos discursos do Orientalismo –, a imagem da mulher oriental velada foi tão fortemente acionada, porque corresponderia à visão imperialista do *Oriente* como algo (feminino) pronto para ser conquistado:

My analysis reveals how the figure of the "veiled Oriental woman" has a particular place in these texts, not only as signifying Oriental woman as mysterious and exotic but also as signifying the Orient as feminine, always veiled, seductive and dangerous. Powerful "scientific", literary, humanistic or administrative discourses of colonialism and imperialism have thus constructed the world as a natural territory

¹⁰⁵ Na capa da primeira edição britânica, de William and Morrow, o subtítulo é exatamente o mesmo, ou seja: “A verdadeira história da vida por trás do véu na Arábia Saudita” (tradução nossa).

ready for the conquest of the "rational" and "civilized" European man as the subject of the modern world. (YEĞENOĞLU, 1998, p. 11)¹⁰⁶.

As potências econômicas no Ocidente, em sua histórica busca por representar o Oriente Próximo, têm há séculos se fixado na imagem do véu para tratar da mulher oriental ou, mais contemporaneamente, muçulmana. Trata-se de um imaginário paradoxal, ora atribuindo ao véu significados eróticos (o harém, a dança do ventre), ora atribuindo-lhe significados políticos e de aprisionamento (é o caso das mulheres francesas *desvelizando* as argelinas)¹⁰⁷, ora aglutinando as duas ideias, sensualidade e opressão (como nas capas de *Princesa* citadas anteriormente). Antes de mais nada, devemos ter em mente que cada uma dessas representações possui uma história e está comprometida com uma agenda. Pensando nisso, é importante sublinhar o que afirma Sasson (*apud* WHITLOCK, 2007, p. 99) acerca da escolha da capa da biografia de Mayada al-Askari: “[...] they wanted a veiled women on it”. Constata-se, portanto, que não só os *fundamentalistas islamitas* denunciados nas (auto)biografias são obcecados por mulheres cobertas por véus: também o são os produtores culturais responsáveis pela publicação e venda desses livros. Defendemos, nesse sentido, que a indústria cultural tem internalizada as concepções orientalistas do Oriente e da mulher muçulmana, o que pode ser visto em suas representações neo-orientalistas desses temas.

Colocando lado a lado os textos verbais e não verbais provenientes dos peritextos de *Princesa* (mas também de muitas outras [auto]biografias de mulheres muçulmanas, como as listadas nos Apêndices A e B), pode-se mapear um discurso que antecede, e que abrange, a própria existência dessas autobiografias, qual seja, o discurso orientalista do harém. Se a ideia ocidental do harém o compreende como uma espécie de prisão altamente sensualizada, a capa de *Princesa*, como argumentado acima, não foge a esse estereótipo, pelo contrário, o recupera a partir do momento em que *Princesa* invoca as ideias de sensualidade e de aprisionamento de forma indissociável.

Além disso, é imprescindível para a concepção ocidental do harém o desejo voyeurístico de enxergar *por trás dos véus*, ou seja, atribuiu-se no passado e continua-se atribuindo hoje grande valor às narrativas do Oriente *porque* estas estariam envoltas em mistério, abertas a poucos estrangeiros que teriam a sorte de vislumbrar o mundo muçulmano

¹⁰⁶ "Minha análise revela como a figura da 'mulher Oriental velada' tem um lugar especial nesses textos, não apenas significando a mulher Oriental como misteriosa e exótica, mas também significando o Oriente como feminino, sempre velado, sedutor e perigoso. Poderosos discursos 'científicos', literários, humanistas ou administrativos do colonialismo e do imperialismo têm assim construído o mundo como um território natural pronto para a conquista do homem europeu 'racional' e 'civilizado' como sujeito do mundo moderno." (YEĞENOĞLU, 1998, p. 11; tradução nossa).

¹⁰⁷ Introdução, p. 10.

como ele é em seu interior: um lugar onde imperaria o sexo em sua versão mais primitiva, com uma mistura de liberdade e violência. Segundo Shohat e Stam (2006, p. 245): “As imagens do harém oferecem um ‘Abre-te sésamo!’ mágico para um mundo proibido tentador e excitante, ardentemente desejado pelo homem primitivo que moraria em todos os homens”.

Seguindo o argumento dos autores – para quem a cultura de massa ocidental teria criado ao redor do harém interpretações a-históricas e descontextualizadas –, ao representar repetidamente o harém no cinema, os produtores culturais acabaram desenvolvendo uma “‘estrutura de harém’ [que] permeia a cultura de massa ocidental” (SHOHAT, STAM, 2006, p. 250). Da mesma forma que acontecia aos produtores cinematográficos que desejavam filmar um harém e para tanto promoviam concursos de beleza para escolher dezenas de jovens mulheres bonitas – em uma postura claramente sexista na medida em que as colocavam apenas como figurantes –, os produtores culturais de autobiografias de mulheres muçulmanas também trabalham sob a perspectiva da estrutura de harém. Isso acontece na medida em que são eles os responsáveis por imprimir objetivamente ao peritexto uma *sensação de harém* através da linguagem do voyeur, do proibido, do sexo e do encarceramento, sem, muitas vezes, se preocuparem com a subjetividade da mulher referenciada na capa.

A violência simbólica de uma edição que objetivamente despreza o rosto da autora (auto)biografada e o substitui pela imagem de um par de olhos circunscritos por um fundo negro (como é o caso da capa de muitas [auto]biografias) é ainda mais preocupante quando acompanhada pela promessa de que esses livros dão visibilidade à suas (co)autoras muçulmanas. Observa-se claramente que as capas de *Princesa* (e de toda a coleção de livros sobre *Sultana*) são não apenas neo-orientalistas, mas puramente sexistas, na conhecida tradição patriarcal, na medida em que procuram comercializar a despersonalização das mulheres apresentando-as como alegorias e não como sujeitos. Isso acontece não porque o véu ou a burca signifiquem despersonalização, mas porque produtores e consumidores culturais compartilham a ideia muito disseminada de que esses tipos de vestimenta são o sinal indiscutível da opressão feminina.¹⁰⁸

Deve-se ressaltar, no entanto, que o caso de Ayaan Hirsi Ali, em *Infidel* (livro disponível em todos os formatos: brochura, capa dura e *e-book*), foge à regra. Ao contrário dos dois outros livros da autora, o primeiro *A virgem na jaula* (ALI, 2008), e o segundo,

¹⁰⁸ Vale aqui a ressalva de que a burca ou o véu não são de forma alguma incompatíveis com representação da identidade ou da subjetividade, pelo contrário, a ressurgência das vestimentas (principalmente do *hijab*) em contextos onde já não eram tão comuns pode ser, entre outros motivos, relacionada justamente com o desejo de afirmação identitária e religiosa. Sobre esse assunto, é importante o estudo de Leila Ahmed em *A Quiet Revolution: the veil's resurgence, from the Middle East to America* (2011).

Nômade (ALI, 2011) – ambos contando com versões que seguem a tradição de capas que veiculam a imagem da mulher e do véu¹⁰⁹ –, a capa de *Infiel* (ALI, 2009) estampa o rosto descoberto de Ayaan Hirsi Ali tanto nas versões estadunidenses quanto em suas traduções holandesa (primeira edição) e brasileira.

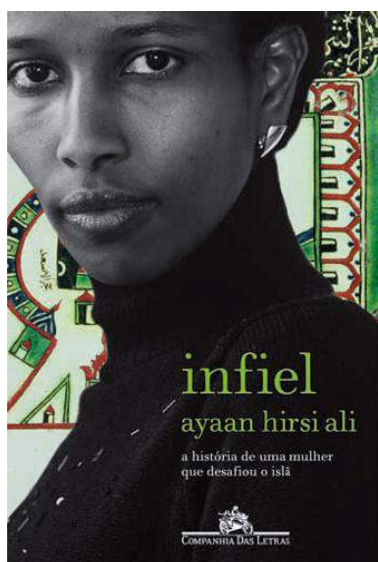


Imagem 5

O rosto sério de Ayaan Hirsi Ali, na capa de *Infiel*, insinua um grau de coragem, independência e orgulho que será confirmado durante a leitura do texto. O título em inglês, *Infidel*, e sua tradução literal, *Infiel*, parecem explicar a falta do véu em uma história que promete contar “a história de uma mulher que desafiou o islã” (ALI, 2009) – como explicita seu subtítulo. Segundo Abu-Lughod (2013, p. 57), a ausência do clichê da capa com a foto orientalista, presente no primeiro livro de Ali, *A virgem na jaula* (ALI, 2008), se deve ao fato de que em 2006, ano de publicação de seu segundo livro, Ayaan Hirsi Ali já se tornara uma celebridade, sendo sua face conhecida pelo público. Deve-se ressaltar, além disso, que o adjetivo *infiel* tem a vantagem de invocar a linguagem do imaginário religioso ao mesmo tempo em que o abala através da negação do caráter pejorativo atribuído à palavra. Negação esta criada pelo subtítulo (“a história da mulher que desafiou o islã”) e pela expressão facial orgulhosa de Hirsi Ali – ambos aspectos enfatizando a característica positiva e, principalmente, desafiadora de ser infiel.

¹⁰⁹ Podem-se observar as variações dessas capas no Apêndice B: Além das versões que utilizam o símbolo do véu, há também outras com a foto de Ayaan Hirsi Ali (sem o véu).

Nesse sentido, observa-se que a capa de *Infidel*, em conformidade com a ideia passada no texto, insinua uma importante ambivalência elocutória: a da *mulher muçulmana não-muçulmana*. Tal ambiguidade é central para compreender não apenas o sentido da capa de *Infidel*, mas a posição de sua autora. Em síntese, a capa de *Infidel* promete a narração da vida das mulheres dentro da cultura islâmica, contada por uma *informante nativa ideal*, uma mulher que se coloca como ponte entre duas culturas, porque conheceria profundamente as línguas e os fundamentos das duas. Como argumentado anteriormente, segundo Kiran Grewal (2012), a fala de Hirsi Ali está sempre margeada por sua origem enquanto mulher muçulmana, muito embora a autora afirme claramente em *Infidel* que ela já não mais expressa a fé no islamismo, se apresentando no texto como uma mulher atea, liberada da irracionalidade religiosa.

É igualmente irônico e significativo o fato de que Ayaan Hirsi Ali só pode falar, na mídia e em seus próprios livros, invocando a autoridade da vivência dentro da religião e da cultura muçulmana. Embora seu posicionamento seja o da racionalidade ocidental *neutra*, sua posição, seu lugar de fala, deve permanecer sempre ambíguo, no sentido de que ela precisa necessariamente se valer de suas experiências pessoais, quase exclusivamente margeadas pelo Islã, para argumentar suas ideias anti-Islã (dirigindo-se, no geral, ao Ocidente não-muçulmano). Nas palavras de Grewal (2012, p. 587; grifo nosso):

[...] the fact that Hirsi Ali continually needs to relate her views back to her own personal history (and indeed she seems almost pathologically to dwell on her tormented past and the wonders of her new emancipated existence) suggests an insecurity underlying her attempts to embody this neutralized individual subject. The fact is she isn't completely emancipated by her new-found rational secular identity or she would not need to continue to write books which rely solely on delving into her Somali family and struggles with identity. She may appear proudly to carry her identity in the confrontational full-frontal photographs on the covers of her book or her bold naming of herself as an 'infidel' and a 'nomad', but **she seems painfully conscious that her legitimacy comes from her being the fully exposed 'object to be known' rather than the knower, even as she defensively pre-empts this argument.** As Narayan points out, 'The 'Authentic Insider' position becomes profoundly limiting for Third-World individuals when they get routinely cast as Native Informants while being denied auditions for other roles they could play just as well' (1997:145).¹¹⁰

¹¹⁰ "[...] o fato de Hirsi Ali continuamente necessitar relacionar suas opiniões a sua história pessoal (e, de fato, ela parece quase patologicamente insistir em seu passado atormentado e em sua nova e emancipada existência) sugere uma insegurança subjacente a suas tentativas de incorporar esse indivíduo neutralizado. O fato é que ela não é completamente emancipada por sua recém-encontrada identidade secular e racional, se fosse não precisaria continuar escrevendo livros os quais contam unicamente com o escrutínio de sua família somali e de suas lutas identitárias. Ela pode parecer orgulhosa em carregar sua identidade nas fotografias confrontativas das capas de seus livros ou em sua ousada auto-rotulação como 'infidel' ou 'nômade', mas ela parece estar dolorosamente consciente de que sua legitimidade vem de sua completa exposição enquanto 'objeto a ser conhecido' ao invés de conhecedora, mesmo que ela defensivamente antecipe esse argumento. Como aponta Narayan, a posição de

Desse modo, mesmo que a capa de *Infidel* fuja completamente do estereótipo da *mulher velada*, seu título e subtítulo são significativos o suficiente para esclarecer tanto sua posição (origem muçulmana) quanto sua posicionalidade (anti-Islã). Assim, como apontou Grewal (2012, p. 587) acima, Ayaan Hirsi Ali só tem espaço de expressão no Ocidente enquanto “objeto do conhecimento” e não como conhecedora, pois para as mulheres do Terceiro Mundo (mas também para grupos subalternos, indígenas, negros etc.) só é possível falar com autoridade de seu *lugar de origem*. Enquanto, tradicionalmente, acadêmicos dos países ricos podem ser conhecedores e especialistas de absolutamente qualquer objeto de estudo (incluindo indígenas, negros, orientais, latinos etc.), a fala e os esforços intelectuais de povos subalternos aparentemente devem ser centrados neles mesmos – o que indicaria que sair da condição de informante nativo ou, para usar a expressão de Grewal (2012), de *objeto do conhecimento* é muito mais difícil do que pode parecer à primeira vista. Segundo Grewal:

In this context, it is unsurprising that for Hirsi Ali there can only be one way in which to access the individual freedom and subjectivity she desires. She cannot be anything other than the ‘Muslim woman’ unless she reinvents herself in the likeness of the ideal of abstract individual subject: a construct of European Enlightenment. There are also very clear rewards for her in doing so. (GREWAL, 2012, p. 586).¹¹¹

Enquanto *A virgem na jaula* (ALI, 2008) reúne ensaios que dissertam sobre temas relacionados ao Islã tendo a experiência pessoal de Ali como exemplificação, *Infidel* (ALI, 2009) é totalmente afinado com o gênero confessional e, portanto, ainda mais focado na história de vida de Ayaan Hirsi Ali. O subtítulo original de seu livro *Nomad* sintetiza bem o argumento criado para a narrativa de vida em *Infidel*, ou seja, “from Islam to America: a personal journey through the clash of civilization”¹¹² (ALI, 2011). Voltaremos a essa questão (*choque de civilizações*) mais à frente.

'Autêntico Informante' torna-se profundamente limitante para os indivíduos do Terceiro Mundo quando eles são rotineiramente convocados para o papel de Informantes Nativos ao mesmo tempo em que lhes são negadas oportunidades para outros papéis os quais eles poderiam igualmente desempenhar. (1997:145)." (GREWAL, 2012, p. 587; tradução nossa).

¹¹¹ "Neste contexto, não é surpreendente que para Hirsi Ali só possa haver uma única maneira para acessar a liberdade individual e a subjetividade que ela deseja. Ela não pode ser outra coisa senão 'mulher muçulmana' a menos que ela reinvente-se à semelhança do ideal abstrato de sujeito individual: uma construção do Iluminismo europeu. Ao fazer isso, há também recompensas muito claras para Hirsi Ali." (GREWAL, 2012, p. 586; tradução nossa).

¹¹² “Do islã para a América: Uma jornada pessoal pelo choque de civilizações” (tradução nossa). A versão brasileira, da editora Companhia das Letras, optou por utilizar apenas uma parte desse subtítulo: *Do islã para a América* (ALI, 2011).

Também fora da convenção (neo)orientalista está a capa de *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013), pois apesar da presença do lenço/véu¹¹³ o mesmo é usado com orgulho e naturalidade, e a expressão facial de Malala Yousafzai não denota qualquer tipo de sofrimento. Pelo contrário, o lenço cor-de-rosa, em contraste com o fundo verde-água da foto, dá ao conjunto da capa uma sensação bem diferente daquela transmitida por uma capa como a de *Princesa* (SASSON, 2005a).

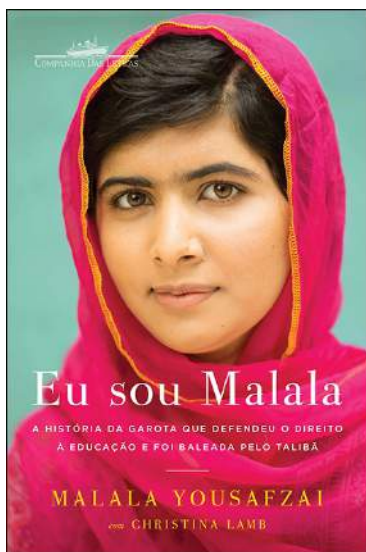


Imagem 6

Entretanto, é preciso destacar que, diferente de *Sultana*, Ayaan Hirsi Ali e Malala Yousafzai já eram personalidades públicas conhecidas antes da publicação de seus livros. Ayaan Hirsi Ali, que era parlamentar holandesa e que, portanto, não era anônima na Holanda (pelo contrário, ela já gerava polêmicas em torno de suas opiniões sobre o Islã), alcançou visibilidade internacional depois do assassinato do cineasta Theo van Gogh, diretor do documentário *Submission: Part I* (2004)¹¹⁴ que ambos fizeram em conjunto (Hirsi Ali escreveu o roteiro) e no qual o Islã é representado como uma religião que prega a submissão feminina e encoraja a violência de gênero.

As cenas do documentário, ficcional, incluem uma mulher seminua coberta apenas por uma espécie de *burca transparente* (uma representação bastante explícita do que apontamos anteriormente acerca da concepção [neo]orientalista da mulher muçulmana ao mesmo tempo

¹¹³ Como argumentado anteriormente, a presença do véu nesses livros costuma ter conotações sexuais e/ou opressivas, por isso o uso da palavra “apesar”.

¹¹⁴ O filme foi planejado para ter outras partes, no entanto, devido ao assassinato de Theo van Gogh, apenas a primeira foi feita. (ALI, 2009, p. 447).

oprimida e erotizada), outra nua, visivelmente ferida e coberta por versículos do Corão. No documentário, são contadas quatro histórias, todas margeadas pelo Islã: a primeira, a narração de uma mulher açoitada por apaixonar-se; uma segunda mulher, estuprada pelo marido; uma terceira, vítima de violência doméstica; e a quarta, uma menina grávida após ser estuprada pelo tio. O documentário foi chamado de *Orientalismo hard core* pela pesquisadora holandesa, especializada em gênero e Islã, Annelis Moors (*apud* Abu-Lughod, 2013, p. 103).

Hirsi Ali nunca fora vista na mídia portando qualquer tipo de véu, o que pode explicar, em parte, o porquê da falta dessa vestimenta na capa de *Infiel* (ALI, 2009). Apenas em parte, pois, como mencionado anteriormente, existem versões de *A virgem na jaula* e de *Nômade* que substituem a foto de Ali pela de uma mulher envolta em um véu¹¹⁵.

O mesmo se dá a respeito de Malala Yousafzai, que em todas as suas aparições na mídia – inclusive nos documentários do *The New York Times*, *Class Dimissed in Swat Valley* (ASHRAF; ELLICK, 2009) e *A schoolgirl's odyssey* (ELLICK, 2009) – aparece vestindo roupas comuns paquistanesas (*salwar kameez* e lenço). Em seu famoso discurso na ONU, em 2013, além do lenço rosa na cabeça, Malala Yousafzai portava, muito simbolicamente, um outro, branco, que pertencera a Benazir Bhutto, ex-primeira-ministra paquistanesa, assassinada em 27 de dezembro de 2007¹¹⁶. Também na cerimônia de recebimento do prêmio Nobel da Paz, em 2014, Malala Yousafzai usou um véu que, às vezes, escorregava de sua cabeça, o que fez com que um(a) espectador(a) do vídeo da premiação, no site *youtube*, comentasse o seguinte: "Ayk S: 'I love how as the speech progresses, her veil starts falling off her head. It's as if to portray her freedom'"¹¹⁷.

Ainda acerca da capa de *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013), vale destacar que não obstante o fato de Malala Yousafzai afirmar em sua autobiografia: “não quero ser lembrada como ‘a menina que foi baleada pelo Talibã’ mas como ‘a menina que lutou pela educação’” (YOUSAFZAI, 2013, p. 323), o subtítulo de sua própria autobiografia vai contra seu desejo, rotulando-a de forma definitiva como “a menina que defendeu o direito à educação e foi baleada pelo Talibã” (YOUSAFZAI, 2013; grifo nosso). Assim, o subtítulo reflete de

¹¹⁵ Apêndice B.

¹¹⁶ Segundo Yousafzai (2013, p. 144), o militar e então presidente do Paquistão, Pervez Musharraf, atribuiu a autoria do atentado ao líder do Talibã do Paquistão (TTP), o que foi negado pela organização. Logo depois, o atentado foi reivindicado por um importante militante da al-Qaeda no Afeganistão, Mustafá Abu al-Yazid. Disponível em: <<http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL241215-5602,00-ALQAEDA+SE+RESPONSABILIZA+POR+ASSASSINATO+DE+BHUTTO+DIZ+AGENCIA.html>>. Acesso em: 07 out. 2014.

¹¹⁷ "Eu adoro ver que enquanto o discurso progride, seu véu [de Malala] começa a cair de sua cabeça. É como se fosse um retrato de sua liberdade". (tradução nossa). Vídeo do discurso de Malala Yousafzai e comentário de Ayk S disponíveis em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MOqJotJrFVM>>. Acesso em: 04 mar. 2015.

maneira objetiva um apelo comercial – afinal, os leitores devem se lembrar de terem visto em algum lugar na mídia “a história da menina que foi baleada pelo Talibã”; informação esta por demais importante para ser desconsiderada pelos editores.

Além de não poderem deixar de imprimir na capa a questão da violência relacionada ao Islã (o que é, em suma, caracterizada pela simples presença da palavra *Talibã*), observa-se na disparidade entre o que é dito no texto (a fala de Malala citada acima) e o que é impresso na capa (no caso do subtítulo) uma assimetria de forças – entre autores e demais produtores culturais – a qual viemos tentando comprovar ao longo deste capítulo. Aqui se pode constatar de modo mais claro o caráter heterônomo da literatura de grande circulação, para a qual as expectativas dos produtores culturais com relação a seu mercado consumidor sobrepõem-se à autonomia dos(as) autores(as) para decidirem sobre o produto final de seus textos. Assim, independente de sua vontade, Malala Yousafzai será lembrada não somente como ‘a garota que defendeu o direito à educação’, mas *também* (ou até *principalmente*) como ‘a garota que foi baleada pelo talibã’.

III. 2. 1. 2 Contracapa

A contracapa¹¹⁸ é um espaço geralmente um pouco mais reduzido do que as abas e, não obstante, goza de maior visibilidade em comparação a estas. Similar à própria capa, o texto da contracapa deverá ser ao mesmo tempo sintético e simbólico, expressando em poucas palavras o que é central enquanto informação textual (inclusive no sentido de reiterar ou explicar a informação não-textual da capa). Assim sendo, observa-se que nas contracapas de *Princesa* (SASSON, 2005a), *Infidel* (ALI, 2009) e *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013) há uma repetição resumida daquilo que é apresentado nas abas (e também nas capas), o que nos possibilita constatar com maior precisão as questões consideradas mais importantes (a ponto de serem reiteradas) pelos produtores culturais responsáveis pelo peritexto. Devido a essa característica, de repetição resumida das abas, procuraremos apenas destacar aqui quais são as palavras e temas privilegiados na contracapa para depois discuti-los no próximo subtópico.

Na contracapa de *Princesa* (SASSON, 2005a), aparece em destaque (letras maiúsculas e em amarelo): "A denúncia apaixonada de uma princesa saudita sobre a condição feminina no mundo árabe", seguindo por:

¹¹⁸ Genette (2009) chama de *contracapa* o verso do livro.

Casamento forçado, mutilações e violências sexuais, execução pública por apedrejamento ou confinamento pela família, censura, proibição de dirigir, de viajar ou de mostrar o rosto – estas são apenas algumas formas de opressão com que as mulheres muçulmanas ainda são tiranizadas no Oriente Médio. Num depoimento contundente, uma autêntica princesa da Casa Real Saudita revela, sob risco de vida, a intimidade dessa terra fechada, fabulosamente rica, onde o respeito aos direitos e à qualidade de vida das mulheres continua lhes sendo negado. Uma terra onde ainda imperam os homens, o sexo e o dinheiro. (SASSON, 2005a, contracapa).

Mais abaixo, finalizando o texto da contracapa, há uma citação, em itálico, de *Sultana*: "Nós, mulheres árabes, só podemos encontrar a felicidade se o homem que nos domina mostrar consideração por nós; caso contrário, teremos uma vida de sofrimento." – Princesa Sultana".

A contracapa de *Princesa* (SASSON, 2005a), bem como o conjunto de seu peritexto, dialoga livremente com o imaginário orientalista. Aqui podemos fazer uma compilação dos temas e mais uma vez observar a importância da estrutura de harém (SHOHAT, STAM, 2006) para o sucesso da obra, pois a (auto)biografada, *Sultana* merece pouca evidência no peritexto, principalmente se comparado com o destaque dado à lista de "opressões com que as mulheres muçulmanas ainda são tiranizadas no Oriente Médio" (SASSON, 2005a, contracapa). Além disso, chama a atenção o reforço ao apelo voyeurístico (ligado às preciosas noções de verdade e de *autenticismo* [SÁNCHEZ-ARCE, 2007]), mais evidente em: "Num **depoimento** contundente, uma **autêntica** princesa da Casa Real Saudita **revela**, sob risco de vida, a **intimidade** dessa **terra fechada** [...]" (Idem, ibidem, loc. cit.; grifos nossos).

Passando para a contracapa de *Infidel* (ALI, 2009), percebe-se o mesmo apelo de *Princesa* (SASSON, 2005a) para a linguagem da violência – apresentada como inerente aos locais de origem de Sultana e Ayaan Hirsi Ali. Observa-se, inclusive, um estilo similar de apresentação do assunto, ou seja, através de sua simples enumeração:

Autobiografia de uma mulher extraordinária, que foi criada nos costumes tribais da Somália, sofreu mutilação sexual e espancamentos brutais na infância, foi muçulmana devota, fugiu de um casamento forçado, tornou-se deputada na Holanda, clamou pelos direitos das muçulmanas, criticou Maomé e está condenada à morte pelo fundamentalismo islâmico. (ALI, 2009, contracapa).

Chama a atenção o fato de que as duas contracapas, referindo-se a lugares e sujeitos muito diferentes, sejam tão parecidas no que diz respeito à ênfase dada pelos editores a casamento forçado, violência e mutilação sexual. Além disso, nas duas contracapas há um apelo direto ao Ocidente, seja enquanto destinatário ou enquanto comparação implícita entre Ocidente e Oriente.

Depois do resumo da vida de Hirsi Ali, nos termos destacados acima, a contracapa dispõe, como é costume, os elogios do livro feitos por personalidades ou jornais famosos:

"*Infiel* mostra que uma mulher decidida pode mudar muito mais do que sua própria história." CHRISTOPHER HITCHENS – *Sunday Times* (ALI, 2009, contracapa), "A autobiografia de Ayaan Hirsi Ali é não só um murro no estômago (e em todas as outras partes do corpo, porque não há nenhuma que, a bem da pureza do islã, não lhe tenham dilacerado)...como uma análise inteligente e lúcida dos efeitos da complacência ocidental face à cruzada islâmica. INÊS PEDROSA – *Expresso*. (ALI, 2009, contracapa; transcrição fiel ao original).

No comentário de Inês Pedrosa, tem-se mais uma vez a ideia da oposição Oriente/Ocidente no que diz respeito à função deste em salvar (ou salvar-se) (d)aquele. Seu uso da expressão *cruzada islâmica* é peculiar, uma vez que remete à ideia difundida nos discursos do *choque de civilizações*, segundo a qual o mundo viveria hoje uma guerra entre valores religiosos. Todorov (2010, p. 107-108), rechaçando esse argumento, ironiza o fato de que uma guerra motivada exclusivamente por religião ou ideologia seria algo inédito na história mundial, uma vez que todas as guerras conhecidas foram causadas por razões territoriais, econômicas, políticas etc. Acerca da recuperação da linguagem das Cruzadas para explicar a geopolítica contemporânea, Todorov (2010, p. 118) assinala o seguinte:

[...] a motivação das Cruzadas, exemplo emblemático de guerra de religião, não é exclusivamente a libertação de Jerusalém: essa, talvez, tenha sido a crença dos soldados, mas não é forçosamente a daqueles que os haviam recrutado. Sabe-se perfeitamente, hoje em dia, que tais expedições militares, além de terem sido empreendidas no âmbito de uma reconquista das terras perdidas em favor dos muçulmanos (omíadas, na Espanha e na África do Norte; turcos, na Ásia Menor), tinham em vista as riquezas, supostamente fabulosas, do Oriente.

Na contracapa de *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013), por outro lado, o tema da violência é exclusivamente direcionado ao Talibã:

QUANDO O TALIBÃ TOMOU CONTROLE DO VALE DO SWAT, UMA MENINA LEVANTOU A VOZ.

Malala Yousafzai recusou-se a permanecer em silêncio e lutou por seu direito à educação. Mas em 9 de outubro de 2012 ela quase pagou por isso com a vida. Malala foi atingida na cabeça por um tiro à queima-roupa dentro do ônibus enquanto voltava da escola. Poucos acreditaram que ela sobreviveria.

A recuperação milagrosa de Malala a levou em uma viagem extraordinária de um vale remoto no norte do Paquistão para os salões das Nações Unidas em Nova York. Aos dezesseis anos, ela se tornou um símbolo global de protesto pacífico e a mais jovem candidata da história ao prêmio Nobel da paz.

"A educação é o caminho para salvar vidas, construir a paz e fortalecer os jovens. Essa é a lição que Malala e outros milhões como ela estão tentando ensinar ao mundo." *Ban Ki-moon*

"A vida de Malala é inspiração pura. Nos leva a refletir e a sair da nossa zona de conforto. Uma sobrevivente, que por muitos anos vai ajudar o mundo a deixar viva a luta pelos direitos humanos em qualquer lugar do planeta". *Luciano Huck* (YOUSAFZAI, 2013, contracapa; grifos do original).

Entretanto, ainda aqui é possível notar a recorrência das comparações Oriente/Ocidente, que tanto caracterizam o gênero de autobiografia *best-sellers* de mulheres muçulmanas. Observe-se, nesse sentido, a frase: "viagem extraordinária de um vale remoto no norte do Paquistão para os salões das Nações Unidas em Nova York". (Idem, ibidem, loc. cit.), bem como o que o apresentador de televisão Luciano Huck coloca acerca do livro de Malala enquanto um convite para *sair da nossa zona de conforto* (ainda que ele não esclareça o que isso significa na prática).

De qualquer forma, é notável o distanciamento do peritexto de *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013) dos lugares mais comuns do gênero. Ao invés disso, a contracapa foca-se na imagem de uma menina, Malala, lutando *contra o terrorismo*, o Talibã, e ressalta sua importância ao destacar que ela fora candidata ao prêmio Nobel da Paz (lembrando que a edição analisada nesta dissertação, de 2013, é anterior ao recebimento do prêmio, em 2014, informação esta que certamente aparecerá nas próximas edições).

Mesmo que o acesso à educação não esteja ao alcance de todos os jovens e crianças do mundo por várias razões – entre elas a guerra e a pobreza – há na imagem de Malala e na apropriação política e midiática de sua história pessoal uma sugestão de que o *terrorismo islamita* seria o único, ou pelo menos o maior, culpado pelo problema, o que tira toda a responsabilidade de outros sujeitos e conjunturas políticas e simplifica a questão, em âmbito internacional (e não apenas paquistanês), em termos de mulheres muçulmanas contra o fundamentalismo islâmico.

III. 2. 1. 3. Abas

Seguindo com a análise dos peritextos de *Princesa* (SASSON, 2005a), *Infiel* (ALI, 2009) e *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013), passaremos agora para o exame de suas abas. No espaço das abas de *Princesa*, lê-se:

[Aba 1] Este livro conta a história de 'Sultana', uma **autêntica** princesa do **mundo árabe** que, apesar de ter nascido em meio a uma incrível **riqueza**, nunca se

conformou em viver sob **tradições e leis religiosas que tornam praticamente insuportável a vida para as mulheres**. Em seu país, a **Arábia Saudita, onde ainda vigoram costumes milenares ditados pelas leis do Corão, a mulher quase nada vale**: em seu nascimento e morte não constam de registros públicos; a vontade do homem – pai, irmão ou marido – prevalece totalmente sobre seus direitos mais primários; e ela ainda é **vítima de todo o tipo de violência sexual, opressões e punições impiedosas por qualquer 'desvio' de comportamento, podendo ser condenada ao apedrejamento até a morte em praça pública por 'crime sexual' ou ter a sentença executada no próprio ambiente doméstico**. A princesa Sultana, embora **impedida de revelar seu verdadeiro nome**, por temer a **ira dos líderes religiosos**, que a condenariam à **morte** por tornar públicas suas **práticas bárbaras**, **relatou sua história** e a de sua família a Jean Sasson, **autora americana especializada em Oriente Médio**. O resultado foi um trabalho de sensibilidade, que emociona pela contundência de suas **denúncias** e da defesa apaixonada dos **direitos da mulher**.

[Aba 2] Jean P. Sasson é americana, autora do best-seller *The rape of Kuwait* (A violação do Kuwait). (SASSON, 2005a, abas; negritos nosso).

O texto das abas de *Princesa* sintetiza os principais apelos do livro. O primeiro deles, como discutido anteriormente, é pelo fetiche pela verdade (misturado ao desejo pelo exótico inacessível): Trata-se de uma história real relatada por uma “autêntica princesa do mundo árabe”. Depois, as abas prometem um enredo cheio de acontecimentos, ou denúncias, ressaltando aspectos de violência, sexo e opressão. Há também uma descrição do cenário, a Arábia Saudita ou *mundo muçulmano* – apresentados como sinônimos –, como um lugar *insuportável* para as mulheres devido às tradições culturais e religiosas. Aqui, as referências à religião estão sempre margeadas por termos negativos: *ira, práticas bárbaras, vida insuportável*. Vale chamar a atenção para o trecho “Em seu país, a Arábia Saudita, onde *ainda* vigoram costumes milenares *ditados* pelas leis do Corão [...]” (Idem, *ibid.*, loc. cit.; grifos nossos), pois mesmo sem levar em conta o restante da frase (a qual se estende em um encadeamento que, argumentando as consequências de seguir as leis do Corão, relaciona à religião muçulmana opressões, violência sexual, morte em praça pública etc.) é possível observar o caráter pejorativo do trecho mencionado, o qual, através do advérbio “ainda”, exprime a ideia de que o *mundo muçulmano* é um lugar atrasado. Além disso, a menção a “costumes milenares”, que em outro contexto poderia ser algo positivo (no sentido de preservação da cultura, p. e), reforça a ideia do atraso e do primitivismo.

Observa-se, pois, que além de a religião muçulmana ser claramente associada à violência, os países que a adotam como religião oficial são retratados como atrasados porque seus costumes seriam ditados pelas leis do Corão. Como argumentam Asad, Brown, Butler e

Mahmood (2013), em *Is critique secular?*¹¹⁹, a crítica ocidental considera-se neutra e livre de concepções religiosas, e entretanto,

[...] even as they divested of their religious robes and nomenclature, religious scriptures, sensibilities, and ordinances appear in law, commerce, social norms, and state-subject relations – a point made by thinkers ranging from Marx and Weber to Schmitt. (idem, 2013, p. x).¹²⁰

Ainda segundo os autores (2013, p. x), a própria ideia, tão cara ao *Ocidente neutro*, de que religião é uma questão puramente individual foi forjada na Reforma Protestante e desenvolveu-se a partir das mudanças que ela trouxe não só para a prática da fé, mas para os arranjos sociais e políticos:

Given the post-Reformation European origins of modern law, politics, and the nation-state, this religious content is, unsurprisingly, often Protestant in character and carries related sensibilities and values. Key among these values is the idea that religion is a matter of subjective and interior belief, whose proper locus is the individual conscience than religion's phenomenal forms (rites, liturgies, rituals, scriptures). (idem, ibidem, p. x)¹²¹

Nesse sentido, obliterando a questionável neutralidade religiosa ocidental, o texto das abas deixa implícita a superioridade do lugar de fala de Jean Sasson, bem como de seus(suas) leitores(as): pessoas provenientes de lugares onde, aparentemente, violência e opressão contra mulheres são fatos do passado uma vez que seus países *já* (em oposição a *ainda*) teriam se afastado das tradições e sensibilidades religiosas.

Semelhante às abas de *Princesa* (SASSON, 2005a) observa-se no texto das abas de *Infidel* (ALI, 2009) algumas definições e sugestões sobre o islamismo. Observa-se que o texto concentra-se em um resumo da autobiografia de Hirsi Ali bem como na ideia do choque de civilizações, da oposição entre Islã e Ocidente, Oriente/Ocidente. Isso indica ao leitor qual é o tom geral do livro, e deixa explícito que a narradora irá demonstrar o caráter violento do islamismo através da sua própria experiência de vida enquanto mulher muçulmana. Todavia,

¹¹⁹ *A crítica é secular?* (tradução nossa).

¹²⁰ "[...] mesmo quando despojadas de suas vestes e nomenclatura religiosas, os textos sagrados, as sensibilidades e as regulamentações religiosas aparecem na lei, no comércio, nas normas sociais e nas relações entre Estado e sujeito – um argumento defendido por pensadores que vão de Marx e Weber até Schmitt." (ASAD, BROWN, BUTLER, MAHMOOD, 2013, p. x; tradução nossa).

¹²¹ "Dadas as origens europeias Pós-Reforma Protestante do direito moderno, da política e do Estado-nação, este conteúdo religioso é, sem surpresa, muitas vezes de caráter protestante, carregando sensibilidades e valores relacionados ao protestantismo. Central entre esses valores é a ideia de que religião é uma questão de crença subjetiva e interior, cujo *locus* adequado é a consciência individual ao invés das formas singulares da religião (ritos, liturgias, rituais, escrituras)." (idem, ibidem, p. x; tradução nossa).

deve-se notar, no trecho grifado abaixo, que os costumes tribais, ou do clã Darod da Somália, e até mesmo um gesto particular da mãe de Hirsi Ali, aparecem indissociáveis do discurso sobre o Islã:

[Aba 1] “Eu sou Ayaan, filha de Hirsi, filho de Magan, filho de Isse, filho de Guleid, filho de Ali, filho de Wai'ays, filho de Muhammad, filho de...” Não, não se trata de uma genealogia bíblica, mas de uma menina somali de cinco anos que em plena década de 1970 responde a uma simples pergunta de sua avó: quem é você? Aos poucos, com persuasão e surras, ela aprenderá a recitar a genealogia de seu pai até o grande clã Darod, oito séculos atrás. E assim obterá o conhecimento mais importante de sua vida: a linhagem, sem a qual não será nada. **É nesse mundo tribal, clânico e muçulmano que Ayaan nasce, cresce, tem o clitóris extirpado aos cinco anos, é chamada de prostituta e esmurrada pela mãe quando chega sua primeira menstruação, e tem o crânio fraturado por um pregador do Alcorão que a obrigava a decorar o texto sagrado em árabe, língua que não entende.**

Mas Ayaan também é filha de um importante opositor da ditadura de Siad Barré, e sua família é obrigada a se exilar da Somália. E assim ela conhece os rigores do islamismo da Arábia Saudita (onde mulher não entra no país nem sai à rua desacompanhada de homem), o cristianismo monofisista da Etiópia e a salada cultural do Quênia, cada país com calendário próprio e escolas em idiomas diferentes. Na adolescência, para manter sua identidade diante de tanta diversidade cultural, ela se aferra [Aba 2] ao islamismo e chega mesmo a aderir ao fundamentalismo mais radical. Mas a perspectiva de passar o resto da vida ao lado do desconhecido com quem foi obrigada a se casar acaba por levá-la à fuga e ao exílio no Ocidente.

Infidel é a autobiografia dessa mulher extraordinária que superou todas as barreiras familiares, sociais e religiosas impostas ao sexo feminino e passou a lutar destemidamente pelo direito das mulheres muçulmanas e pela reforma do islã. Sua coragem valeu-lhe uma eleição para deputada na Holanda, mas também a condenação à morte pelos radicais islâmicos, que veio na forma brutal de uma carta cravada com faca no peito de Theo Van Gogh, cineasta com quem fizera o filme *Submissão* em 2004, sobre a opressão da mulher no islamismo. Convertida aos ideais iluministas liberais do Ocidente, ela recriou sua identidade em muitos sentidos, concebendo inclusive uma nova idéia do que é um indivíduo fundamentalmente livre.

AYAAN HIRSI ALI nasceu em Mogadíscio, capital da Somália, em 1969. Em 1992, exilou-se na Holanda, onde foi eleita deputada em 2003. Ameaçada de morte, foi obrigada a abandonar a Europa e vive atualmente nos Estados Unidos. Em 2005, a revista *Time* a incluiu entre as cem pessoas mais influentes do mundo. (ALI, 2009, abas; grifos nossos).

Os acontecimentos relatados por Hirsi Ali ao longo do livro causam horror, não apenas pelo grau de injustiça, mas pela violência sistemática a que a autora foi submetida ao longo da vida. Por se tratar de um assunto tão delicado, vale sublinhar mais uma vez que esta dissertação não questiona a veracidade dos fatos e não ambiciona, de forma alguma, minimizar os sofrimentos narrados nas autobiografias. Nossa intenção é problematizar tais livros enquanto produtos culturais, seu modo de produção e seus objetivos latentes, sendo um deles a explicação unilateral da geopolítica contemporânea através de histórias pessoais

marcadas por violência e desrespeito. Para tanto, as situações absolutamente trágicas da vida dessas mulheres são apresentadas ao leitor pela ótica inflexível da cultura e da religião muçulmanas – o que nos parece um reducionismo e uma simplificação interessados na dicotomia Ocidente superior/Oriente inferior e nos possíveis desdobramentos neoimperialistas dessa dicotomia.

O trecho grifado, por exemplo, é ilustrativo disso, uma vez que, ao contrário do que ele insinua, a “extirpação do clitóris”, bem como outros tipos de ablação genital, não são procedimentos aceitos ou praticados de forma unânime pelos seguidores do Islã ao redor do mundo. Observa-se que a ablação genital feminina e a circuncisão masculina têm uma história muito mais antiga que o islamismo, não se resumindo, em absoluto, à religião.

Isso pode ser constatado pela análise de um relatório da Unicef intitulado “Female Genital Mutilation/Cutting: A statistical overview and exploration of the dynamics of change” (UNICEF, 2013). Segundo conclusões do relatório, a prática excede o mundo religioso (seja ele muçulmano, cristão ou outro) e está associado a motivos que vão desde aceitação social, até higiene, chances de casamento, preservação da virgindade, religião, melhor satisfação sexual para o homem e ainda outros que não foram perguntados diretamente pela pesquisa. A Unicef (2013, p. 67) observa que o fator extremamente variável da “aceitação social” é o mais indicado pelas mulheres como benefício da ablação genital:

Table 6.2 Among girls and women, the most commonly reported benefit of FGM/C is gaining social acceptance

Among girls and women aged 15 to 49 years who have heard of FGM/C, the percentage who cite specific benefits or advantages for a girl to undergo the procedure

Country	No benefits	Cleanliness/hygiene	Social acceptance	Better marriage prospects	Preservation of virginity	More sexual pleasure for the man	Required by religion	Other	Don't know
Benin	55	0	8	1	2	1	1	1	34
Burkina Faso	52	6	24	3	4	0.4	3	2	N/A
Cameroon	50	0	1	1	4	0.4	2	2	40
Chad	37	5	31	8	7	2	23	4	N/A
Eritrea	29	13	42	25	4	N/A	18	3	N/A
Gambia	28	N/A	N/A	N/A	19	N/A	N/A	6	14
Guinea	10	13	64	5	6	3	32	3	N/A
Kenya	81	3	8	3	5	1	2	51	N/A
Mali	17	22	37	10	12	7	24	16	N/A
Mauritania	21	19	35	4	31	2	29	9	N/A
Niger	76	1	9	2	4	2	1	8	N/A
Nigeria	58	6	8	8	11	5	2	3	8
Senegal	49	6	19	3	14	1	7	19	N/A
Sierra Leone	25	22	55	19	9	1	5	13	N/A

Notes: N/A = not asked. Multiple responses were allowed. Only the most common response categories are included in the table. Preservation of virginity also includes categories called *Preserves virginity/prevents premarital sex*, *Preservation of virginity/prevention of immorality*, and *Reduces sexual desire*. Required by religion also includes categories called *Religious demand*, *Religious approval* and *Gain religious approval*. Country names are colored according to prevalence level groupings, as explained in Box 4.4 on page 27. Sources: DHS and MICS, 2000-2010.

Como a própria Hirsi Ali (2009, p. 57-58) explica em seu livro, trata-se de um costume vinculado a tradições pré-islâmicas, tendo seu pai proibido que o procedimento fosse realizado em seus três filhos (as duas meninas, Ayaan, Haweya e o filho mais velho, Mahad) por considerá-lo bárbaro. Entretanto, a autora enfatiza que, na Somália, “o procedimento sempre se justifica em nome do islã”:

A mutilação dos órgãos genitais da mulher é anterior ao islã. Nem todos os muçulmanos adotam essa prática, e alguns povos que a adotam não professam o islamismo. Mas, na Somália, onde virtualmente todas as meninas são submetidas à clitorectomia, o procedimento sempre se justifica em nome do islã. (ALI, 2009, p. 57).

Mais à frente, Hirsi Ali narra sua experiência e a de seus irmãos, circuncidados a mando da avó materna, descrita por ela como uma mulher impaciente e violenta, que resolve transgredir a autoridade do pai de Ali quando ele e sua esposa estão ausentes. É interessante

notar, inclusive, que a circuncisão masculina – amplamente praticada em muitos países de Primeiro Mundo no *Ocidente* – não é problematizada justamente por ter sido naturalizada nesses lugares pela linguagem da medicina, da higiene etc. Bosch (2008, p. 146) comenta que inicialmente Ayaan Hirsi Ali advogava pela proibição da circuncisão masculina (um costume que já foi considerado bárbaro pelo discurso novecentista anti-semita), mas logo abandonou completamente o assunto.

Apesar de o quadro da Unicef (2013) não apresentar os motivos relacionados à prática na Somália, especificamente, podemos observar no discurso da avó – recriado por Ali – uma concordância com o que a organização apontou no sentido da aceitação/convenção social (e não apenas da religião) como motor principal da prática¹²². Perguntada pela mãe de Hirsi Ali o porquê de ter ido contra as ordens do patriarca da família e submetido as crianças ao procedimento, a avó responde:

Imagine as suas filhas daqui a dez anos – quem iria casar com elas com os kintirs compridos balançando entre as pernas? Pensa que elas vão ficar crianças eternamente? Você é uma ingrata e não tem um pingão de respeito e, se não me quer na sua casa, é só dizer que vou embora (ALI, 2009, p. 61).

Não se procura aqui aprofundar a discussão em torno do tema da ablação genital, mas apenas demonstrar que a prática é costumeiramente abordada nos peritextos pesquisados dentro de uma moldura que a coloca invariavelmente como um preceito muçulmano. Aqui vale adiantar que o tema da mutilação sexual aparece também na contracapa de *Princesa*, embora no texto do livro, assim como em *Infidel* (ALI, 2009), apareçam ressalvas quanto à sua relação religiosa¹²³. Observa-se, então, que mesmo que se faça a ressalva, no texto autobiográfico, de que não se trata de um costume muçulmano, a ablação é apresentada no

¹²² Vale notar que a prática de cirurgia estética genital feminina é feita de maneiras diferentes, e atendendo a necessidades diferentes, em vários lugares do mundo ocidental e tem se tornado cada vez mais popular, ainda que possa oferecer riscos (informação disponível em: <<http://www.womhealth.org.au/conditions-and-treatments/418-labioplasty>>. Acesso em: 5 mar. 2015. Na página inicial de uma clínica brasileira (do RJ), lê-se: "O objetivo da Clínica de Estética Genital Feminina Zelaquett é dar acesso às mulheres brasileiras aos tratamentos para os diversos casos relacionados à genitália feminina e que influenciam diretamente na vida psicossocial das pacientes, principalmente nos aspectos da sexualidade e auto-estima. Há pouco tempo atrás, diversos 'problemas' na genitália que afligiam as mulheres permaneciam sem solução. Em resposta a estes anseios, houve uma maior dedicação e desenvolvimento de tratamentos, resultados da aplicação de técnicas da Cirurgia Plástica e Medicina Estética aliadas à já consagrada Ginecologia o que originou a Ginecologia Estética. Disponível em: <<http://www.esteticagenitalfeminina.com.br/index.php?link=estetica>>. Acesso em: 05 mar. 2015. Trazendo esse breve exemplo, gostaríamos de demonstrar que a pressão pela adequação do corpo feminino a um certo padrão pode tomar formas distintas, mas não está, em absoluto, localizada em apenas uma cultura.

¹²³ Em *Princesa* (SASSON, 2005a, p. 117), Sultana conta que nem ela e nem suas irmãs mais novas passaram pelo procedimento de circuncisão genital, pois ele teria sido desestimulado por um médico ocidental que conversara com seu pai anos antes de seu nascimento.

peritexto indissociável do islamismo, de maneira que pode ser difícil a um leitor ocidental imaginar a prática ligada ao cristianismo, por exemplo. Entretanto, enquanto soaria absurdo dar ênfase ao aspecto bíblico ou cristão da ablação genital na República do Níger, onde 55% das meninas e mulheres cristãs passaram por alguma forma do procedimento, em comparação com 2% das muçulmanas (UNICEF, 2014), o Islã e o Corão são constantemente acionados para situar a prática. Chama a atenção, inclusive, que Ayaan Hirsi Ali acredite que a conversão dos muçulmanos ao cristianismo seria um progresso que automaticamente libertaria as mulheres das práticas que ela critica (ALI, 2011, p. 334-358), uma vez que: "A cristandade do amor e da tolerância ainda é um dos antídotos mais poderosos do Ocidente contra o islã do ódio e da intolerância. Ex-muçulmanos descubram que Jesus Cristo é um personagem mais atraente e humano do que Maomé, o fundador do islã" (ALI, 2011, p. 24).

Além disso, e voltando ao texto das abas, deve-se questionar a menção ao episódio em que a mãe de Ali (Asha Artan) a esmurra e xinga quando chega a primeira menstruação da menina. Segundo o contexto da frase, esse incidente parece se explicar por algum costume tribal, clânico e/ou muçulmano e não por causas particulares, individuais da própria Asha Artan. Nesse sentido, observa-se que, no peritexto, a mãe de Ali é apresentada como um ser cujas ações são determinadas por sua cultura e/ou religião e não por sua própria subjetividade, seus problemas e aflições – como nos mostra o texto de *Infidel* (ALI, 2009). Por último, e igualmente impactante, está o fato de que o crânio da autora fora fraturado por um pregador do Corão – o que, nesse contexto, parece insinuar que o espancamento seria uma regra, justificada pela barbárie dos sujeitos muçulmanos. Segundo Todorov (2010, p. 115), em discurso em que se refere aos grupos subalternos representados pelos dominantes:

É realmente cômodo explicar o comportamento dos indivíduos por sua filiação a determinados grupos, em vez de circunscrever as causas, em cada caso, bem peculiares: as pessoas se abstêm de analisar com a devida atenção as situações singulares, arvoram de antemão a resposta – que, ainda por cima, pode ser tão facilmente compreendida e memorizada pelo público em geral. Além disso, tal explicação tem a vantagem de postular a inferioridade desses seres: *nós* sabemos exercer nossa liberdade e escolher nossos atos que, por conseguinte, têm a ver com uma análise política ou psicológica, enquanto *eles* obedecem cegamente aos costumes de seus grupos e se referem à área da etnologia ou do *cultural studies*.

Há nas abas de *Infidel* (ALI, 2009), mas também nas de *Princesa* (SASSON, 2005a) e *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013), a mensagem implícita de que as violências sofridas por suas protagonistas têm raízes em suas próprias culturas e/ou religião. Ainda segundo Todorov (2010, p. 115):

A cultura de origem desempenha, então, o papel reservado à raça no século XIX. Esse determinismo rígido diz respeito, de forma particular, aos originários dos países majoritariamente muçulmanos. Todos os outros seres humanos são impelidos por uma variedade de razões: políticas, sociais, econômicas, psicológicas e, até mesmo, fisiológicas. Apenas os muçulmanos é que seriam, sempre e unicamente, movidos por sua filiação religiosa.

Observamos, ainda de forma mais clara, a dicotomia apontada por Todorov (2010), entre Oriente muçulmano inferior *versus* Ocidente superior, no seguinte trecho das abas de *Infiel*: “Convertida aos ideais iluministas liberais do Ocidente, ela recriou sua identidade em muitos sentidos, concebendo inclusive uma nova ideia do que é um indivíduo fundamentalmente livre” (ALI, 2009, abas). Em outras palavras, a vida de Hirsi Ali é apresentada ao leitor dividida em duas partes: antes e depois de seu exílio na Europa. Antes: “rigores do islamismo”, “barreiras familiares, sociais e religiosas impostas ao sexo feminino”, violência. Depois: liberdade (a segunda parte do livro intitula-se “Minha liberdade”), ativismo (“passou a lutar destemidamente pelo direito das mulheres muçulmanas”, “deputada na Holanda”) e reconhecimento (“a revista *Time* a incluiu entre as cem pessoas mais influentes do mundo”).

Passando para a análise das abas de *Eu sou Malala*, temos algumas diferenças, principalmente no que diz respeito ao deslocamento (do islamismo para o terrorismo) dos problemas denunciados:

[Aba 1] Quem é Malala? O mundo a conheceu em outubro de 2012, quando foi baleada por extremistas do Talibã por insistir no direito das mulheres à educação. Mas Malala não é apenas um símbolo da luta por uma causa nobre. É uma personalidade excepcional, criada num ambiente rodeado por **adversidades impensáveis ao leitor de países habituados à democracia.**

Eu sou Malala conta a história de uma menina que, aos dezesseis anos, foi convidada a dirigir-se ao mundo em um discurso na sede das Nações Unidas, em Nova York. Apesar de seus poucos anos de vida, sua trajetória condensa os impasses de uma **família exilada pelo terrorismo global e os obstáculos à valorização da mulher no mundo muçulmano.**

Em linguagem simples, direta e confessional, o livro acompanha a infância da garota no vale do Swat, no Paquistão – onde seu pai era dono de uma escola particular –, os primeiros anos de estudante, as asperezas da vida numa região marcada pela desigualdade social, as belezas do deserto e as trevas da vida sob o Talibã.

Escrito em parceria com a jornalista britânica Christina Lamb, este livro é uma janela para a singularidade poderosa de uma menina cheia de brio e talento, mas também para **um universo religioso [Aba 2] e cultural repleto de interdições e particularidades, muitas vezes incompreendido pelo Ocidente.**

A história de Malala renova a crença na possibilidade de que a vida de uma única pessoa seja o bastante para inspirar e modificar o mundo.

MALALA YOUSFZAI nasceu em 1997, no vale do Swat, Paquistão, e chamou a atenção do público ao escrever para a BBC Urdu a respeito da vida sob o Talibã. Em outubro de 2012, foi perseguida e atingida na cabeça por um tiro quando voltava da escola. Contrariamente às expectativas, sobreviveu e agora continua sua campanha por meio do Fundo Malala, uma organização sem fins lucrativos de apoio à educação de meninas em comunidades ao redor do mundo.

CHRISTINA LAMB é jornalista e correspondente no Paquistão e no Afeganistão desde 1987. Formada em Oxford e Harvard, é autora de cinco livros e vencedora de diversos prêmios, incluindo o Prix Bayeux, honraria mais prestigiosa da Europa para correspondentes de guerra. Atualmente trabalha para o *Sunday Times* e vive entre Londres e Portugal com o marido e o filho. (YOUSAFZAI, 2013, abas; grifos nossos).

Ainda que haja nas abas referência à questão cultural em: “[...] obstáculos à valorização da mulher no mundo muçulmano” ou “universo religioso e cultural repleto de interdições e particularidades [...]”, seu tom geral é focado no Talibã e em suas posições machistas e violentas com relação aos direitos das mulheres. Tanto as abas como a própria narrativa (auto)biográfica de *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013) distinguem-se dos outros dois livros analisados justamente nesse sentido, ou seja, ao invés de procurar exclusivamente na cultura ou nos textos sagrados do Islã as explicações para a geopolítica do Paquistão, a mesma é buscada através de uma via algo mais histórica e política.

Em todo o peritexto – incluindo a capa, que apresenta o subtítulo com relativo destaque –, a palavra *Talibã* ocupa lugar central. Entre as funções que as abas podem exercer, uma das principais (e que é desempenhada nas três autobiografias analisadas) está em situar o leitor em relação ao livro que tem em mãos: Qual seu gênero? Qual sua temática? Quem é o(a) autor(a)? Além disso, outra função que as abas costumam desempenhar é convencer o leitor da relevância do livro.

No caso de *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013), há de forma mais direta a promessa de discussão entre os dois polos que, contemporaneamente, estiveram em grande evidência na mídia desde 11 de setembro de 2001, quais sejam: a luta pelos direitos das mulheres e o terrorismo. Temas estes que não têm (ou não tinham) ligação direta, mas que foram absorvidos tanto pelos discursos oficiais e midiáticos estadunidenses e ingleses, quanto pelos discursos do Talibã (e de outros grupos, tais como o Boko Haram¹²⁴, por exemplo).

Assim, as abas de *Eu sou Malala* (bem como todo o peritexto) não precisam fazer mais do que invocar a imagem de sua protagonista Malala Yousafzai, conhecida

¹²⁴ Boko Haram (nome que pode ser traduzido como "a educação ocidental é pecado") foi o grupo responsável pelo sequestro de 276 estudantes do sexo feminino em Chibok, no norte da Nigéria, em abril de 2014. Disponível em: < http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2014/12/141227_destino_jovens_bokoharam_rm>. Acesso em: 05 mar. 2015.

mundialmente se não antes do ataque terrorista que sofreu, certamente depois do mesmo. Como ela mesma diz no final de sua autobiografia, o ataque do Talibã apenas fortaleceu a causa que representa, ou melhor, tornou-a ainda mais representativa dessa causa, o que se provaria pelo convite das Nações Unidas para que ela discursasse em favor da educação (fato mencionado já nas abas com a finalidade de reafirmar ao leitor a importância de Malala Yousafzai) e pelo seu recebimento do prêmio Nobel da Paz no ano de 2014¹²⁵.

O apelo da narrativa, apesar de muito debatido, provavelmente continua um tanto obscuro para grande quantidade de leitores: Afinal, por que os talibãs (ou *terroristas*, ou *fundamentalistas*) seriam tão avessos à educação das mulheres a ponto de tramarem o assassinato de uma criança que a defende? Referindo-se a Malala, as abas fornecem a informação de que “apesar de seus poucos anos de vida, sua trajetória condensa os impasses de uma família exilada pelo terrorismo global e os obstáculos à valorização da mulher no mundo muçulmano” (YOUSAFZAI, 2013); isto, no entanto, não esclarece qual é a relação entre terrorismo e (des)valorização da mulher no mundo muçulmano.

Para refletir sobre esse assunto, podemos observar os posicionamentos dos responsáveis pelo atentado à Malala (e sua história) bem como analisar o interesse ocidental pelo tema (tanto agora como no passado). De modo geral, pode-se colocar o problema da *questão da mulher muçulmana* nos seguintes termos: Há uma crença partilhada entre os setores mais radicais de que os direitos humanos ou, mais especificamente, os direitos das mulheres são ideias exclusivamente ocidentais, incompatíveis com o islamismo (ABU-LUGHOD, 2002b). Por setores radicais, referimo-nos principalmente a grupos políticos representados por líderes talibãs e por setores ultraconservadores da política (tais como o já mencionado partido francês National Front, de Wallerand de Saint-Just e Marine Le Pen) e da sociedade, de modo geral, como por exemplo os influentes militantes anti-islã Robert Spencer¹²⁶, Frank Gaffney¹²⁷ e a própria Ayaan Hirsi Ali (2009, p. 492). Entendemos que

¹²⁵ Fato posterior à edição de 2013.

¹²⁶ Robert Spencer é autor de dois livros best-sellers: *The truth about Muhammed* e *The Politically Incorrect Guide to Islam (and the Crusades)*. Além disso, é autor de 13 livros e diretor do website *Jihad Watch*. Spencer já ofereceu palestras para a central de comando estadunidense, para o exército, FBI, CIA e para universidades. Escreveu também para jornais importantes, como o *The Guardian*, *The Washington Times* etc. Estas e outras informações sobre Robert Spencer, seus livros e seu ativismo em: <<http://www.jihadwatch.org/about-robert>>. Acesso em: 05 mar. 2015.

¹²⁷ Frank Gaffney é líder do Center for Security Policy ("centro de políticas públicas de segurança", segundo tradução nossa). Em seu programa nacional de rádio, o *Secure Freedom Radio*, Gaffney fala sobre segurança, estilo de vida americano e soberania. É autor de publicações sobre o Islã e os Estados Unidos, destacando-se o livro *Shariah: the threat to America*. Além disso, é colunista de alguns periódicos, tais como o *Washington Times*, e já teve artigos publicados no *The New York Times*. Gaffney trabalhou na administração de Ronald Reagan (como secretário de defesa para assuntos de políticas públicas de segurança internacional) e mantém relacionamento próximo com políticos neo-conservadores republicanos. Estas e outras informações sobre as

nesse ponto repousa o cerne da questão e, portanto, partiremos daí para entender o problema que nos coloca a história pessoal de Malala Yousafzai.

Voltando ao que foi argumentado no primeiro capítulo, a situação da mulher tem sido um campo de batalha simbólico dentro do qual *Ocidente* e *Oriente* têm lutado desde os tempos da colonização (AHMED, 1992; ABU-LUGHOD, 2002a, 2002b). Diferente do que acontece na contemporaneidade, em que relativismo cultural e multiculturalismo abalaram o conceito de valores universais, no período colonial estava fora de discussão o *fato* de que havia formas de vida superiores e inferiores; estas carecendo do paternalismo daquelas. Isso tinha, é claro, o efeito de justificar o próprio colonialismo, e explica em grande parte a desconfiança nutrida entre alguns intelectuais e agentes do Terceiro Mundo quanto ao discurso e ideais feministas. Segundo Leila Ahmed:

[...] colonialism's use of feminism to promote the culture of the colonizers and undermine native culture has ever since imparted to feminism in non-Western societies the taint of having served as an instrument of colonial domination, rendering it suspect in Arab eyes and vulnerable to the charge of being an ally of colonial interests. That taint has undoubtedly hindered the feminist struggle within Muslim societies. (1992, p. 167).¹²⁸

No discurso do Talibã, por exemplo, fica claro que, para o grupo, o direito à educação (quando não exclusivamente dos textos sagrados) é uma importação ocidental que, como tal, deve ser combatida. Ironicamente, observa-se que os talibãs não têm tantos problemas com importações ocidentais, desde que as mesmas sejam-lhes interessantes – como tecnologias bélicas e midiáticas.

De qualquer modo, entendemos que conferir o direito à educação a um estatuto de valor ocidental é antes uma estratégia que um fato. É uma estratégia que apresenta fraquezas tanto para os interesses do Talibã quanto para os neoimperialistas. Para o Talibã, que objetiva uma ordem internacional islamita, é conveniente deixar o maior número possível de pessoas afastadas de conhecimentos que possam gerar sua queda no futuro. Entretanto, como deixar de depender da tecnologia ocidental sem sujeitos que possam desenvolvê-la? Além disso, como aponta o texto de Malala (2013, p. 72) é impossível formar médicas, indispensáveis

atividades de Frank Gaffney em: <<http://www.centerforsecuritypolicy.org/about-us/frank-gaffney/>>. Acesso em: 05 mar. 2015.

¹²⁸ "[...] a utilização colonial do feminismo para promover a cultura dos colonizadores e solapar a cultura nativa tem, desde então, transmitido ao feminismo nas sociedades não-ocidentais a mácula de ter servido como um instrumento de dominação colonial, tornando-o suspeito aos olhos árabes e vulnerável à acusação de ser um aliado dos interesses coloniais. Essa mácula tem, sem dúvida, dificultado a luta feminista nas sociedades muçulmanas." (AHMED, 1992, p. 167; tradução nossa).

para o tratamento das mulheres, sem que estas possam frequentar um curso superior. E, ainda, como silenciar aqueles que citam o próprio Corão para defender o acesso ao conhecimento (YOUSAFZAI, 2013, p. 164)?

De forma análoga, para os grupos de direita radical nos Estados Unidos e em alguns países da Europa, educar as mulheres muçulmanas parece ser-lhes favorável porque acreditam que a educação levará automaticamente a um afastamento da religião e/ou da militância anti-imperialista – o que não tem se mostrado necessariamente verdadeiro, haja vista a figura da própria Malala Yousafzai, religiosa e questionadora de algumas questões imperialistas. Em seu discurso na cerimônia de premiação do Nobel da Paz, Malala Yousafzai criticou o desequilíbrio dos grandes esforços primeiro mundistas em relação à guerra, por um lado, e os rudimentares passos em direção à paz e à educação, enfatizando que: "[...] the world can no longer accept that basic education is enough. Why do leaders accept that for children in developing countries, only basic literacy is sufficient, when their own children do homework in Algebra, Mathematics, Science and Physics?" (MALALA FUND, 2015)¹²⁹. Em 2013, em encontro com a família Obama na Casa Branca, Malala aproveitou a ocasião para criticar o uso de *drones* como parte da estratégia militar dos Estados Unidos: "I also expressed my concerns [to Barack Obama] that drone attacks are fueling terrorism. Innocent victims are killed in these acts, and they lead to resentment among the Pakistani people. If we refocus efforts on education it will make a big impact."¹³⁰ (CNN *apud* Yousafzai, 2013).

Além disso, o caso de Aafia Siddiqi, ainda que muito diferente do de Malala Yousafzai, nos faz pensar que a militância anti-imperialista – seja ela *jihadista* ou não – crescente no Oriente Médio não é exclusivamente masculina e fruto da falta de acesso à educação. Siddiqi obteve seu doutorado na prestigiosa universidade estadunidense MIT e, não obstante, foi uma militante islamita muito atuante no alto escalão da al-Qaeda no que concerne aos atentados de 11 de setembro de 2001, nos Estados Unidos. Siddiqi foi acusada pelo FBI de trabalhar em conjunto com Khalid Sheikh Mohammed, um dos principais idealizadores do atentado, (SCROGGINS, 2013, p. xvi-xvii).

¹²⁹ "[...] o mundo não pode mais aceitar que educação básica é suficiente. Por que líderes aceitam que, para as crianças de países em desenvolvimento, apenas o letramento básico é suficiente enquanto seus próprios filhos fazem tarefa de casa em álgebra, matemática, ciência e física?" (MALALA FUND, 2015; tradução nossa). Discurso de Malala Yousafzai na cerimônia de premiação do Nobel da Paz, em 10 de dezembro de 2014, disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MOqIotJrFVM>>. Acesso em 10 fev. 2015. Para a transcrição do discurso, ver: <http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2014/yousafzai-lecture_en.html?>. Acesso em: 16 fev. 2015.

¹³⁰ "Eu também expressei minhas preocupações [a Barack Obama] de que os ataques de *drones* estão alimentando o terrorismo. Vítimas inocentes são mortas nestes atos, os quais conduzem ao ressentimento entre o povo paquistanês. Se nós reorientarmos os esforços em matéria de educação, isso terá um grande impacto." (CNN *apud* Yousafzai, 2013; tradução nossa).

Aqui vale sublinhar que, diferente do texto de *Infiel* (ALI, 2009), a narrativa de Malala Yousafzai (e em menor medida, também a de *Sultana*) argumenta nesse sentido: de que nada há de incompatível entre educação, busca pelo conhecimento e religião muçulmana. O peritexto, todavia, não deixa isso claro. Os peritextos de *Princesa*, *Infiel* e *Eu sou Malala*, transmitindo a voz editorial, objetivam muito mais reiterar o lugar comum da mulher muçulmana como vítima e, assim, atender as expectativas dos potenciais leitores, do que problematizar essas questões.

Desse ponto de vista, explica-se o porquê de os discursos dos peritextos (especialmente capa, abas e contracapa) não estarem totalmente afinados com o que é narrado no próprio livro. Trata-se uma construção que garante o apelo comercial pretendido ao sugerir temas complexos de forma bem direta e unilateral, atendendo àquilo que, imagina-se, o leitor já espera ou acredita devido ao *horizonte de expectativas* que tem sido criado na sociedade ocidental em relação à religião e à identidade muçulmanas. Esse horizonte de expectativas, alimentado por representações neo-orientalistas, está inevitavelmente circunscrito por uma agenda neoimperialista intimamente relacionada com o sucesso e o alcance dos discursos e representações neo-orientalistas e orientalistas tanto da mulher muçulmana (como uma vítima [geralmente erotizada]), quanto do homem muçulmano (como um terrorista misógino), bem como do *Ocidente*, como a parte esclarecida do mundo, modelo a ser imposto visando um bem maior.

Essas representações, por sua vez, vão se tornando cada vez mais enraizadas na cultura de massa ocidental, a qual percebe o potencial popular e, logo, lucrativo de autobiografias, romances, filmes etc. que tratam de temas relacionados ao Islã, à mulher muçulmana, ao homem terrorista etc. E, como criticou Edward Said (2007), quanto mais enraizadas essas representações, mais potencial elas têm de criar realidades práticas. Destas, podemos ressaltar, no *Ocidente*, o desenvolvimento de políticas públicas hostis a não-ocidentais e, no *Oriente*, maior repressão de tudo que venha a ser identificado com o *Ocidente*.

CONCLUSÃO

Este trabalho teve como foco orientador a crítica à representação neo-orientalista do sujeito subalterno, no caso específico, as mulheres muçulmanas representadas pela indústria cultural de massa em um momento político no qual o Islã é com frequência identificado como uma grande ameaça aos ideais de liberdade.

O prefixo *neo* em neo-orientalismo, neo-imperialismo e até mesmo em feminismo neo-imperial nos indica que vivemos atualmente uma continuação da história da dominação cultural e da geopolítica imperial, ainda que a configuração dessa dominação possa ser diferente, às vezes com outros personagens (Estados Unidos, Arábia Saudita), mas às vezes até com os mesmos personagens de outrora (Inglaterra, França, p.e.).

Assim, problematizar os discursos dominantes tanto sobre a natureza do *outro* subalterno, como sobre a natureza do *eu* ocidental *neutro* partiu da necessidade de não aceitar fórmulas prontas de como é o mundo e como são os indivíduos precariamente divididos entre ocidentais e não-ocidentais. Partimos também da desconfiança acerca da benevolência desinteressada dos Estados nacionais neo-imperialistas – em posição privilegiada para falar e, principalmente, para serem ouvidos – em relação a grupos de pessoas que não detêm os meios para produzir a própria fala.

Compreendemos que a categoria *mulher muçulmana* não é homogênea, como não o é a categoria *mulher*. Nada disso está dado de antemão e nenhuma dessas categorias funciona isoladamente – sem levar em consideração aspectos relacionais de classe, cor, etnia, sexualidade etc. Isso não significa que devemos engessar-nos diante de tal desafio teórico e prático; significa, por outro lado, que é imprescindível não aceitar os discursos de *salvação* sem considerar suas posições, de onde partem, e sua posicionalidade, seus interesses.

Nesse sentido, gostaríamos de parafrasear uma questão posta por Abu-Lughod (2013, p. 47) acerca do projeto salvacionista empregado discursivamente pelos Estados Unidos e pela Inglaterra¹³¹. Salvar as mulheres muçulmanas implica salvá-las *de* alguma coisa (suas próprias sociedades), mas também implica salvá-las *para* alguma coisa. O que está sendo prometido? Implicitamente, promete-se *liberdade*, mas será possível pensar *liberdade* fora de uma série de categorias objetivas e subjetivas? É possível pensar *liberdade* sem questionar o sistema de classes no qual estamos submersos? Sabendo que um dos direitos humanos básicos, de ir e vir, é negado sistematicamente a povos que desejam imigrar do *Oriente*, até

¹³¹ Aludimos ao que foi ilustrado no tópico *A geopolítica das autobiografias de mulheres muçulmanas*, presente no Capítulo I, acerca dos discursos oficiais proferidos pelas então primeiras-damas da Inglaterra e dos EUA logo após os atentados de 11 de setembro de 2001.

que ponto podemos considerar verdadeiro o convite das autobiografias para um escape ao *Ocidente*?

Pensando nisso, propusemos no Capítulo I uma leitura do cenário no qual (res)surgiu o discurso de salvação das mulheres muçulmanas. Trata-se, principalmente, do cenário pós-11 de setembro de 2001, momento em que o *Império* fora atacado dentro de casa, algo inédito em tamanha proporção, e que motivou uma clima islamofóbico totalmente avesso a qualquer tentativa de refletir sobre raízes históricas e políticas dos atentados (BUTLER, 2004, p. 1-18). Foi essencial contextualizar o interesse editorial (coincidente com guerras no Oriente Médio) pela publicação de narrativas de mulheres muçulmanas, pois este contexto ajuda a definir o subgênero de autobiografias de mulheres muçulmanas, o qual é motivado por questões senso comum do tipo "o que é o Islã?", "o que diz o Corão?", "por que as mulheres muçulmanas são obrigadas a se cobrir?" etc.

Além disso, ainda neste capítulo, procuramos desenvolver um exercício de leitura menos determinista e simplista para aquilo que era proposto nas autobiografias. Acreditamos que aceitar que o *Ocidente* é um lugar absolutamente livre, onde as mulheres não vivem (ou vivem menos) repressão, é impossível – da mesma forma que é impossível conceder ao Corão e a todos os seus milhões de seguidores ao redor do globo o selo de inimigos da liberdade. Desconstruir a ideia de que o *Ocidente* ambiciona levar a *liberdade*, que lhe seria inerente, às *oprimidas* mulheres muçulmanas nos pareceu importante para contribuir com uma crítica feminista atenta à conjuntura política na qual emergem esses discursos.

Com base na análise do *corpus* da pesquisa, os paratextos das autobiografias *Princesa* (SASSON, 2005a), *Infiel* (2009) e *Eu sou Malala* (YOUSAFZAI, 2013), no Capítulo II, concluímos que a opção pelo gênero confessional se dá, principalmente, por seu aspecto realista. Utilizamos a ideia de pacto autobiográfico (LEJEUNE, 2008) porque consideramos existir um contrato de leitura estabelecido entre os produtores e consumidores de autobiografias, os quais atribuem valor central à ideia de verdade. Contudo, nossa pesquisa bibliográfica nos levou à conclusão de que o pacto autobiográfico é firmado sem que sejam levadas em consideração as limitações inerentes a) ao autoconhecimento, b) à possibilidade de apreensão da vida e, principalmente, c) à linguagem, meio pelo qual o eu e a vida tomam forma. Dessa maneira, ainda que a autobiografia seja um gênero popular devido, muito provavelmente, à sua promessa de verdade, observou-se que essa promessa é uma *ilusão* (BOURDIEU, 1998), antes um efeito linguístico que uma *realidade*.

Outra questão posta pelas autobiografias pesquisadas está em seu uso dos diversos tipos de coautoria. Mais uma vez nos deparamos com a ideia de neutralidade, dessa vez encarnada pelo(a) coautor(a) não-muçulmano(a) que escreve o texto da (auto)biografia. Apesar de isso complicar ainda mais a questão do autoconhecimento e da construção do *eu* através do texto, defendemos que o coautor é entendido como um datilógrafo, motivo pelo qual o pacto autobiográfico mantém-se.

Indo de encontro a isso, argumentamos que não existem lugares neutros nas autobiografias – o coautor é aquele que, dentre todos os outros produtores culturais (agentes literários, editores, p. e), trabalha mais próximo da (co)autora protagonista, é ele quem decide *como* narrar uma história que *lhe* é narrada. A coautoria é um elemento que não pode passar despercebido da análise de narrativas de sujeitos subalternos, visto que aponta para uma importante estratégia editorial que circunscreve essas narrativas, qual seja, o agenciamento da fala do *outro*.

Começamos a perceber esse agenciamento no Capítulo I, através da eleição do topos da mulher muçulmana como simbólico da positiva e até necessária intervenção neo-imperialista no Oriente Médio. No Capítulo II, observamos como ele acontece na prática cotidiana da escrita do texto (auto)biográfico – através da relação da coautoria. É preciso ressaltar que por *agenciamento* não queremos dizer que a fala da mulher muçulmana seja totalmente anulada ou distorcida, mas que ela acontece dentro de uma *fôrma* editorial pré-determinada que elege quais, dentre os bilhões de sujeitos muçulmanos existentes no mundo, merecem falar. Também pré-selecionado é o gênero no qual elas se expressarão, o confessional, e quem irá redigir o texto, um(a) escritor(a) experiente, não-muçulmana, com sua própria escrita subjetiva e atenta aos objetivos gerais daquilo que está escrevendo (ser atraente ao público, cumprir com a proposta editorial etc.).

Ainda no Capítulo II, trabalhamos sob o viés de que representar é um privilégio daqueles que tem o poder para controlar os meios de produção e circulação das representações. Dessa maneira, as representações estão ligadas a questões de poder, refletindo os interesses e posições dominantes.

No Capítulo III, analisamos algumas características do subcampo de grande produção literária (BOURDIEU, 2014) e argumentamos que Ayaan Hirsi Ali, Malala Yousafzai e Sultana, (co)autoras de suas (auto)biografias, têm pouca voz sobre os elementos que emolduram o texto autobiográfico, os quais contribuem para *pre-ferir* seus sentidos. Ou seja, ainda que as edições não sejam capazes de determinar a recepção de um livro, é também

verdadeiro que aspectos peritextuais podem influir para que algumas leituras sejam preferidas em detrimento de outras. Nas palavras de Stuart Hall:

[...] já que não existe uma necessária correspondência entre codificação e decodificação, a primeira pode tentar 'pre-ferir', mas não pode prescrever ou garantir a segunda, que tem suas próprias condições de existência. A menos que seja disparadamente aberrante, a codificação produz a formação de alguns dos limites e parâmetros dentro dos quais as decodificações vão operar. Se não houvesse limites, as audiências poderiam simplesmente ler qualquer coisa que quisessem dentro das mensagens. (2003, p. 376):

Elementos tais como capa, contracapa e abas, de responsabilidade das editoras, mostraram-se afinados com as preocupações destas, no sentido de atender uma demanda de mercado que, acostumado aos discursos orientalistas e neo-orientalistas, entende a mulher muçulmana como um *oposto* de tudo aquilo que o *Ocidente* infere sobre si mesmo, como progressista, livre e respeitador dos direitos humanos.

É também nesse sentido que desenrola-se um aspecto latente do gênero de autobiografias populares de mulheres muçulmanas. Ao aceitar o *outro* como um ser bárbaro/barbarizado, aceita-se também que, na outra metade do mundo, vive-se com dignidade e respeito e que, portanto, deve-se agradecer pelas *conquistas ocidentais*, aparentemente dadas de forma pacífica aos(às) militantes. Aí percebemos o maior risco de aceitar os pressupostos do feminismo (neo)imperialista, pois ele transporta para a mulher não-ocidental todo e qualquer problema de gênero – tomado como uma categoria isolada – e utiliza uma concepção generalizada e simplória da vida da mulher ocidental como portadora de uma vida *melhor*. Isso tem efeitos desunificadores, das complexas agendas de lutas contra o patriarcado; e culturalistas: deve-se mudar uma cultura e não o sistema capitalista-patriarcal.

No caso do *corpus* analisado, observamos uma apresentação das protagonistas que implicitamente convida o leitor a *dar valor* naquilo que o *Ocidente* naturalmente ofereceria. O subtítulo da biografia de Malala Yousafzai, escrita por Viviana Mazza, é ilustrativo disso. Nele, lemos que a vida de Malala Yousafzai pode ser lida como "uma história real e comovente para inspirar pais e filhos a acreditarem no poder transformador da educação" (MAZZA, 2013). Também as biografias de Malala Yousafzai produzidas e comercializadas tendo em vista o público infantil e juvenil¹³² atestam para o potencial celebratório de sua

¹³² Referimo-nos à (auto)biografia *I am Malala: the girl who stood up for education and changed the world* de Malala Yousafzai e Patricia McCormick (coautora), publicada em 2014 pela Little Brown Books for Young Readers, ou seja, uma divisão da editora Little Brown Books especializada em literatura juvenil (Apêndice B, Imagem 1.6). Referimo-nos também ao livro infantil, publicado em 2014, *Malala Yousafzai: warrior with words*, escrito por Karen Leggett Abouraya e ilustrado por L. C. Wheatley.

história de vida: deve-se dar valor à educação oferecida nos países ocidentais ao invés de, por exemplo, concentrar-se nas críticas a suas limitações.

Todavia, sob a perspectiva da recepção, podemos apenas fazer conjecturas, uma vez que esta dissertação, tendo se concentrado apenas no aspecto criativo e comercial das autobiografias, não foi capaz de dar conta de todo o sistema que envolve essas narrativas. Acreditamos que ainda falta muito a pesquisar, principalmente no que se refere à recepção dos livros.

Além disso, temos observado que o tema da mulher muçulmana como aliada do Ocidente na luta contra o Islã tem tomado várias formas na cultura de massa, partindo das autobiografias e compondo também romances, filmes e seriados (geralmente estadunidenses). Nesse sentido, gostaríamos de citar o romance *best-seller* (no *New York Times*) *Retrato de uma espiã*, escrito pelo estadunidense Daniel Silva (2013). Logo na capa da edição brasileira, temos a imagem dos olhos de uma mulher envolta por algo que parece ser uma burca. Abaixo do título uma pequena sinopse: "Uma rede terrorista ameaça a paz mundial e só uma mulher destemida pode derrotá-la" (SILVA, 2013). Na contracapa, lemos que o romance narra a história de Allon, um espião aposentado do serviço secreto israelense, que terá a missão de salvar o mundo do terrorismo tendo ao seu lado uma espiã "[...] bilionária saudita que vive de dissimulações, transitando entre os mundos islâmico e ocidental. Treinada por Allon, ela deve evitar que o terror se dissemine." (SILVA, 2013).

Colocamos esse exemplo aqui para reforçar que estamos vivendo a produção de inúmeras representações do Islã, da mulher muçulmana, do Oriente Médio e do Ocidente, sendo necessário avaliar essas representações com cuidado, uma vez que representação e poder caminham juntos.

Confirmando nossa hipótese, enfatizamos que apesar de o gênero de autobiografia de mulheres muçulmanas contar com diferentes narrativas, vindas de mulheres muito diferentes, sua estrutura e apresentação são forjadas dentro de um sistema neo-orientalista de representação. O exercício de pensar esse gênero de fora para dentro do texto mostrou que os objetos culturais produzidos pela indústria da cultura de massa dialogam diretamente com essa cultura, hegemônica e imperialista, dizendo-nos muito mais sobre ela do que sobre o *outro* representado em suas páginas.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. **Do Muslim women need saving?** Cambridge, Massachusetts, Londres, Inglaterra: Harvard University Press: 2013.

_____. Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. In: **American Anthropologists Association**. Arlington, EUA, v. 104, n. 3, p. 783-790, set. 2002a.

_____. El matrimonio del feminismo y el islamismo en Egipto: el repudio selectivo como dinámica de la política cultural postcolonial. In: **Feminismo y modernidad en Oriente Próximo**. Trad. Carmen Martínez Gimeno. València: Ediciones Cátedras, Universitat de València, 2002b.

_____. Writing against culture. In: **Recapturing Anthropology: working in the present**. Santa Fe, EUA, 1991.

AGÊNCIAS DE NOTÍCIAS. Corte europeia confirma lei francesa que proíbe burca em locais públicos. **Folha de São Paulo**. São Paulo: 01 jul. 2014. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2014/07/1479127-corte-europeia-confirma-lei-francesa-que-proibe-burca-em-locais-publicos.shtml>>. Acesso em: 03 out. 2014.

AHMAD, Dohra. Not Yet Beyond the Veil: Muslim Women in American Popular Literature. In: **Social Text** 99. v. 27, n. 2, p. 105-131. Summer, 2009.

AHMED, Leila. **Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate**. New Haven: Yale University Press, 1992.

_____. **A Quiet Revolution: the veil's resurgence, from the Middle East to America**. New Haven e Londres: Yale University Press, 2011.

ALI, Ayaan Hirsi. **Infiel: a história de uma mulher que desafiou o islã**. Trad. Luís A. De Araújo. São Paulo: Companhia das Letras: 2009.

_____. **A virgem na jaula: um apelo à razão**. Trad. Ivan Weisz Kuck. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Nômade: do islã para a América**. Trad. Augusto Pacheco Calil. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

ALOUNI, Tayseer. Transcript of Bin Laden's October interview. **CNN**. 05 fev. 2002. Disponível em: <<http://edition.cnn.com/2002/WORLD/asiapcf/south/02/05/binladen.transcript/>>. Acesso em: 1 jul. 2014.

ARAGHI, Verena von. Europe's Muslim Women: Best Selling Books Tell the Horrors of Forced Marriage. **Der Spiegel**. Trad. Christopher Sultan. 19 ago. 2005. Disponível em: <<http://www.spiegel.de/international/europe-s-muslim-women-best-selling-books-tell-the-horrors-of-forced-marriage-a-370415.html>>. Acesso em: 08 out. 2014.

ARROJO, Rosemary. **Oficina de tradução: a teoria na prática**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

ASAD, Talal. BROWN, Wendy. BUTLER, Judith. MAHMOOD, Saba. **Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech**. Nova York: Fordham University Press, 2013.

A Schoolgirl's Odyssey. Direção: Adam B. Ellick. Produção: The New York Times. 2009. Vídeo (20 min). Disponível em: <<http://www.nytimes.com/video/world/1247465107008/a-schoolgirls-odyssey.html>>. Acesso em: 07 out. 2014.

BOSCH, Mineke. Telling stories, creating (and saving) her life. An analysis of the autobiography of Ayaan Hirsi Ali. In: **Women's Studies International Forum**. v. 31, p. 138-147. Abril, 2008.

BOURDIEU, Pierre. Le champ littéraire. In: **Actes de la recherche en sciences sociales**. v. 89, p. 3-46, set. 1991.

_____. **Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario**. Trad. Thomas Kauf. 3. ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002.

_____. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Trad. Luís A. Monjardim, Maria Lúcia L. V. De Magalhães, Glória Rodrigues, Maria Carlota C. Gomes. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. 6^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. **Capital Cultural, escuela y espacio social**. Trad. Isabel Jiménez. 6. ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.

_____. **El campo literario**. Prerrequisitos críticos y principios de método. Trad. Desiderio Navarro. Disponível em: <<http://educacion.deacmusac.es/practicaslegitimadoras/files/2010/05/bourdieuCampo.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2014.

BUSH, W. George: 'We wage a war to save civilization itself'. **CNN**. Atlanta. 9 nov. 2001. Disponível em: <<http://edition.cnn.com/2001/US/11/08/rec.bush.speech/index.html>>. Acesso em: 1 jul. de 2014.

BUTLER, Judith. **Precarious life: the power of mourning and violence**. Londres/Nova York: Verso, 2004.

BYRNE, Siobhan. **Framing post-9/11 security: A feminist analysis of the securitization of the Canadian state and the experiences of Canadian Muslim communities**. Annual Meeting of the Canadian Political Science Association, University of British Columbia, Vancouver, June 4-6, 2008. Disponível em: <<http://www.cpsa-acsp.ca/papers-2008/byrne.pdf>>. Acesso em: 3 dez. 2014.

CHATTERJEE, Partha. **The nation and its fragments**: colonial and postcolonial histories. New Jersey: Princeton University Press, 1993

Class Dismissed in Swat Valley. Direção: Irfan Ashraf; Adam B. Ellick. Produção: The New York Times, 2009. Vídeo (13 min). Disponível em: <<http://www.nytimes.com/video/world/asia/1194838044017/class-dismissed-in-swat-valley.html>>. Acesso em: 07 out. 2014.

Malala to Obama: Drones strikes 'fueling terrorism'. **CNN**. 12 out. 2013. Disponível em: <<http://edition.cnn.com/2013/10/12/politics/obamas-meet-malalas/>>. Acesso em: 10 mar. 2015.

DE MAN, Paul. Autobiography as de-facement. *In: MLN*, Comparative Literature, Baltimore, EUA. v. 94, n. 5, p. 919-930. dez., 1979.

DIB, M. Mulheres árabes como odaliscas: uma imagem construída pelo orientalismo através da pintura. **Revista UFG**. Goiânia. v. 2, n. 11, p. 145-150, dez., 2011.

FOLHA DE SÃO PAULO. Corte europeia confirma lei francesa que proíbe burca em locais públicos. 01 jul. 2014. **Folha de São Paulo**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2014/07/1479127-corte-europeia-confirma-lei-francesa-que-proibe-burca-em-locais-publicos.shtml>>. Acesso em: 10 dez. 2014.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?**. *In: Motta, Manuel Barros da (Org.). Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*/Michel Foucault. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009. (Coleção Ditos e Escritos, v. 3).

GELDER, Ken. **Popular Fiction**: the logics and practices of a literary field. Londres e Nova York: Routledge: 2004.

GENETTE, Gérard. **Paratextos Editoriais**. Trad. Álvaro Faleiros. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2009.

GREWAL, Kiran. Reclaiming the voice of the 'third world woman': but what do we do when we don't like what she has to say? The tricky case of Ayaan Hirsi Ali. **Interventions: International Journal of Postcolonial Studies**, v. 14, n. 4. p. 569-590. 14 mar. 2012. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/VCBYTUvb2g0>> Acesso em: 01 set. 2014

GEZER, Özlem. 'Turkified': Why I Can Never Be a Proper German. **Der Spiegel**. 07 nov. 2013. Disponível em: <<http://www.spiegel.de/international/europe/essay-on-racism-growing-up-turkish-in-germany-a-932154.html>>. Acesso em 03 out. 2014.

HALL, Stuart. Codificação/Decodificação. *In: Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Organização: Liv Sovik; tradução: Adelaide La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HAYOUN, Massoud. After Charlie Hebdo attack, fears of a 'witch hunt' against muslims. **ALJAZEERA AMERICA**. 7 jan. 2015. Disponível em:

<<http://america.aljazeera.com/articles/2015/1/7/france-charlie-hebdo.html>>. Acesso em: 10 mar. 2015.

HOOKS, bell. **Where we stand: Class matters**. Nova York, Londres: Routledge, 2000.

HUSSEIN, Shakira. **The war on terror and the 'rescue' of Muslim women**. In: LAHOUD, Nelly; JOHNS, Anthony H. (Ed.). **Islam in World Politics**. New York: Routledge, 2005.

JAD, Islah. **Between Religion and Secularism: Islamist Women of Hamas**. In: NOURAIÉ-SIMONE, Fereshteh (Ed.). **On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era**. 2 ed. Nova York: The Feminist Press.

KARNAL, Leandro; TATSCH, Flavia Galli. **Documento e História: A memória evanescente**. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tânia Regina de (Orgs.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2012.

LAMB, Christina. **christinalamb.net** (website professional). Disponível em: <<http://www.christinalamb.net/pages/aboutme.html>>. Acesso em: 1 jul. 2014.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet**. Trad. Jovita Maria G. Noronha, Maria Inês C. Guedes. Belo Horizonte: Editora UFG, 2008.

LE MONDE. Deux adolescentes françaises candidates au djihad arrêtées. **Le Monde**. 20 ago. 2014. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/proche-orient/article/2014/08/20/deux-adolescentes-francaises-candidates-au-djihad-arretees_4473761_3218.html?xtmc=jeune_fille_syrie_djihadistes&xtcr=25>. Acesso em: 03 out. 2014.

MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety: the Islamic revival and the feminist subject**. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

_____. **Feminism, Democracy, and Empire: Islam and the War of Terror**. In: SCOTT, Joan Wallach (Ed.). **Women's Studies on the Edge**. Durham, Londres: Duke University Press, 2008.

MAIRA, Sunaina. Belly Dancing: Arab-Face, Orientalist Feminism, and U.S. Empire. In: **American Quarterly**, v. 60, n. 2, p. 317-345. 2008

MALALA FUND. **Malala Yousafzai Nobel Peace Prize Speech**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MOqIotJrFVM>>. Acesso em: 10 mar. 2015.

MAZZA, Viviana. **Malala, a menina mais corajosa do mundo: uma história real e comovente para inspirar pais e filhos a acreditarem no poder transformador da educação**. Trad. Luciana Cammarota. Ilustração: Paolo D'Altan. Rio de Janeiro: Agir, 2013.

MENDES, Leonardo. **O retrato do imperador: negociação, sexualidade e romance naturalista no Brasil**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

MICHON, Jean-Louis. **The Autobiography (Fahrasa) of a Moroccan Soufi: Aḥmad ibn 'Ajībāh (1747-1809)**. Independent Publishing Group, 1999.

NARAYAN, Uma. **Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism**. Nova York, Londres: Routledge, 1997.

OLNEY, James. **Autobiography: Essays Theoretical and Critical**. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

REIMÃO, Sandra. Sobre a noção de best-seller. **Comunicação e sociedade**. São Paulo: Instituto Metodista de Ensino Superior (IMS), Ano X, n. 18, 1991.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Permission to narrate. In: **Journal of Palestine Studies**. Califórnia. v. 13, n. 3, p. 27-48. Spring, 1984.

SÁNCHEZ-ARCE, Ana María. “Authenticism”, or the Authority of Authenticity. In: **Mosaic** v. 40, n. 3, p. 139-155. Setembro, 2007.

SASSON, Jean P. **Princesa: a história real da vida das mulheres árabes por trás de seus negros véus**. 34 ed. Trad. Regina Amarante. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2005a.

_____. **Mayada, filha do Iraque: a história de uma mulher que sobreviveu ao regime de Saddam Hussein**. Trad. Marcelo Almada. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2005b.

_____. **The Rape of Kuwait: The true story of Iraqi atrocities against a civilian population**. Nova York: Knightsbridge Pub. Co., 1991.

_____. **Princess: A True Story of Life Behind the Veil in Saudi Arabia**. Atlanta: Windsor-Brooke Books, 2004.

_____. **Princess, More Tears To Cry**. Londres: Doubleday Books, 2014.

_____. **A voice for women of the Middle East**. Disponível em: <<http://www.jeansasson.com>> Acesso em: 06 mar. 2015.

_____. **Jean Sasson (blog)**. Disponível em: <<http://jeansasson.wordpress.com/2013/12/10/visiting-with-princess-sultana-al-saud-of-saudi-arabia/>>. Acesso em: 06 mar. 2015.

SCROGGINS, Deborah. **Wanted Women: Faith, lies and the war on terror: the lives of Ayaan Hirsi Ali and Aafia Siddiqi**. 1. ed. Nova York: Harper Perennial, 2013

SHOHAT, Ella. STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVA, Daniel. **Retrado de uma espã**. Trad. Claudio Carina. São Paulo: Arqueiros, 2013.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra R. G. Almeida, Marcos P. Feitosa, André P. Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. **A critique of postcolonial reason:** toward a history of the vanishing present. Londres: Harvard University Press: 1999.

Submission: part 1. Direção e produção: Theo van Gogh. Roteiro: Ayaan Hirsi Ali. 2004. Vídeo (11 min.). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=aGtQvGGY4S4>>. Acesso em: 07 out. 2014.

TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros:** para além do choque das civilizações. Trad. Guilherme João de F. Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

THOMPSON, John B. Mercadores de Cultura: o mercado editorial no século XXI. Trad. Alzira Allegro. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

UNICEF. **Female Genital Mutilation/Cutting:** a statistical overview and exploration of the dynamics of change. New York: 2013. Disponível em: <http://www.unicef.org/media/files/FGCM_Lo_res.pdf>. Acesso em: 11 out. 2014.

VAN GELDER, Lawrence. Plagiarism Suit on Parallel Tales of Arab Wives. **The New York Times**. Nova York: 10 jan. 1995. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/1995/01/10/nyregion/plagiarism-suit-on-parallel-tales-of-arab-wives.html?sec=&spon=&pagewanted=1>>. Acesso em: 06 mar. 2015.

VAN ZANTEN, Claudia. Boek Hirsi Ali in twee dagen uitverkocht. **Elsevier**. 03 out. 2006. Disponível em: <<http://www.elsevier.nl/Cultuur--Televisie/achtergrond/2006/10/Boek-Hirsi-Ali-in-twee-dagen-uitverkocht-ELSEVIER094051W/>>. Acesso em 03 out. 2014.

VOLPP, Leti. Framing Cultural Difference: Immigrant Women and Discourses of Tradition. In: **Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies**. v. 22, n. 1, p. 90-110. 2011.

WHITLOCK, Gillian. **Soft weapons:** autobiography in transit. Chicago e Londres: The university of Chicago Press, 2007.

YAMANI, Mai. **The Challenge of Globalization in Saudi Arabia**. In: NOURAIÉ-SIMONE, Fereshteh (Ed.). **On Shifting Ground:** Muslim Women in the Global Era. 2 ed. Nova York: The Feminist Press.

YÁRNOZ, Carlos. A ultradireita triunfa na primeira eleição depois dos atentados na França. 01 fev. 2015. **El País**. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/02/01/internacional/1422823012_967356.html>. Acesso em: 20 abr. 2015.

YEĞENOĞLU, Meyda. **Colonial Fantasies:** towards a feminist reading of Orientalism. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

YOUSAFZAI, Malala. **Eu sou Malala:** a história da garota que defendeu o direito à educação e foi baleada pelo Talibã. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ZIJL, Frank van. De zware beproevingen van een moslimmeisje. **Volkskrant**. 30 out. 2006. Disponível em:

<<http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2686/Binnenland/article/detail/779925/2006/09/30/De-zware-beproevingen-van-eenmoslimmeisje.dhtml>> Acesso em: 01 jul. 2014.

APÊNDICE A – Algumas (auto)biografias de mulheres muçulmanas

TÍTULO E SUBTÍTULO	TÍTULO ORIGINAL	AUTORIA	PRIMEIRA PUBLICAÇÃO	EDITORIA
<i>Infiel</i> : A história de uma mulher que desafiou o islã	<i>Infidel</i> : my life	Ayaan Hirsi Ali, com <i>ghost writer</i> americana.	2006, Holanda	Free Press ¹³³ , EUA
<i>Eu sou Malala</i> : A história da garota que defendeu o direito à educação e foi baleada pelo Talibã	<i>I am Malala</i> : the girl who stood up for education and was shot by the Taliban	Malala Yousafzai/ Cristina Lamb	2013, UK	Weidenfeld & Nicolson ¹³⁴ , UK
<i>Princesa</i> : A história real da vida das mulheres árabes por trás de seus negros véus	<i>Princess</i> : the true story of life behind the veil in Saudi Arabia	Jean P. Sasson/ <i>Sultana</i>	1992, EUA	William Morrow ¹³⁵ , EUA
<i>Face negada</i> : Ter vinte anos em Cabul	<i>Visage Volé</i> : Avoir vingt ans à Kaboul	<i>Latifa</i> / Chékéba Hachemi ¹³⁶	2001 (novembro), França	Anne Carriere Eds.
<i>Minha Briga com o Islã</i> : O clamor de uma mulher muçulmana por liberação e mudança	<i>The trouble with Islam</i> : a Wake-up call for honesty and change	Irshad Manji	2010, Canadá	Random House, Canadá

¹³³ A Free Press é atualmente uma divisão do grupo editorial Simon and Schuster (EUA), o qual pertence ao conglomerado de multimídia americano CBS Corporation Inc. (THOMPSON, 2011, p. 124, 127).

¹³⁴ Divisão da Orion Publishing Group, uma divisão britânica da Hachette Livre, maior editora da França. A Hachette, por sua vez, pertence ao conglomerado de multimídia francês Lagardère (THOMPSON, 2011, p. 121).

¹³⁵ Atualmente uma divisão da HaperCollins, pertencente à empresa de multimídia americana News Corporation.

¹³⁶ Latifa é um pseudônimo (por isso o destaque em itálico). Coautoria informada por Whitlock (2007, p. 57).

<i>Lendo Lolita em Teerã: uma memória nos livros</i>	<i>Reading Lolita in Tehran: a memoir in books</i>	Azar Nafisi	2003, EUA	Random House ¹³⁷ , EUA
<i>O que eu não contei</i>	<i>Things I've been silent about: memories of a prodigal daughter</i>	Azar Nafisi	2008, EUA	Random House, EUA.
<i>Prisioneira em Teerã: Memórias</i>	<i>Prisoner of Tehran: a memoir</i>	Marina Nemat	2008, EUA	Free Press, EUA
<i>Mayada, filha do Iraque</i>	<i>Mayada, daughter of Iraq: One woman's survival under Saddam Hussein</i>	Jean P. Sasson/ Mayada Al-Askari	2003, EUA	Dutton ¹³⁸ , EUA
<i>As filhas da princesa: as revelações íntimas de uma mulher saudita sobre sexo, amor, casamento – e o destino de suas belas filhas – por trás dos véus.</i>	<i>Princess Sultana's Daughters: A Saudi Arabian woman's intimate revelations about sex, love, marriage and the fate of her beautiful daughters behind the veil</i>	Jean P. Sasson/ <i>Sultana</i>	2001 (março), EUA	Windsor-Brooke Books, EUA

¹³⁷ Segundo informação de seu próprio *website*: "Random House, Inc. is the U.S. division of Random House, the world's largest trade-book publisher, and is owned by Bertelsmann AG, one of the world's foremost media companies." Ou seja: "A Random House, Inc. é uma divisão estadunidense da Random House, a maior editora de livros comerciais do mundo, e é propriedade da Bertelsmann AG, uma das principais companhias de mídia do mundo" (tradução nossa). Informação disponível em: <<http://www.randomhouse.com/about/history.html>>. Acesso em: 13 out. 2014.

¹³⁸ Divisão do Penguin Group, recentemente fundida a Random House. Disponível em: <<http://global.penguinrandomhouse.com>>. Acesso em: 13 out. 2014.

<i>Nômade: do islã para a América</i>	<i>Nomad: from Islam to America – a personal journey through the clash of civilizations</i>	Ayaan Hirsi Ali	2010, EUA	Free Press, EUA.
<i>A virgem na jaula: um apelo à razão</i> ¹³⁹	<i>De Maagdenkooi</i>	Ayaan Hirsi Ali	2004, Holanda	Uitgeverij Augustus Publishers, Holanda
Sem tradução para o português	<i>Journey from the land of No</i>	Roya Hakakian	2004, EUA	Crown Publishers ¹⁴⁰ , EUA
<i>Princesa Sultana: sua vida, sua luta</i>	<i>Princess Sultana's Circle</i>	Jean P. Sasson/ <i>Sultana</i>	2002, EUA	Windsor-Brooke Books, EUA
<i>Vítimas da tradução: uma súplica da princesa Sultana</i>	<i>Princess, More Tears to Cry</i>	Jean P. Sasson/ <i>Sultana</i>	2014 (agosto), EUA e UK	UK: Doubleday ¹⁴¹ ; EUA: Liza Dawson Associates.
<i>Vendidas</i>	<i>Sold: one woman's heartbreaking true account of modern slavery</i>	Zana Muhsen/ Andrew Croft	1991, UK	Little, Brown Book Group ¹⁴² , UK
<i>Sem Piedade: a luta de uma mãe contra a moderna escravatura</i>	<i>Without Mercy: a mother's struggle against modern slavery</i>	Miriam Ali-Kamouhi (mãe de Zana Muhsen)/ Jana Wain	1996, UK	Little, Brown Book and Company, UK
<i>Uma promessa a Nadia</i>	<i>A promise to Nadia</i>	Zana Muhsen/Andrew Croft	2000, UK	Little, Brown Book Company, UK

¹³⁹ A editora americana Free Press lançou sua versão nos Estados Unidos em 2006, tendo como título "The caged virgin" ("a virgem na jaula/enjaulada") e subtítulo: "A Muslim Woman's Cry for Reason" ("O apelo de uma mulher muçulmana pela razão").

¹⁴⁰ Publicado depois pela Three Rivers Press e Tugboat – segmentos da Random House (propriedade da Bertelsmann AG).

¹⁴¹ A Doubleday é desde 1998 em uma divisão da Random House (propriedade da Bertelsmann AG). Disponível em: <<http://www.randomhouse.com/doubleday/history/>>. Acesso em: 11 mar. 2015.

¹⁴² Em 2006 a editora Little, Brown foi comprada da Time Warner pela Hachette (THOMPSON, 2011, p. 124).

<i>Casada à força: um documento</i>	<i>Mariée de force</i>	Leila/ Marie Thérèse Cuny	2004, França	Oh! éditions ¹⁴³ , França
<i>Queimada viva</i>	<i>Brûlée vive</i>	Souad/ Jaqueline Thibault	2003, França	Oh! éditions, França
<i>Filhas da vergonha</i>	<i>Daughters of Shame</i>	Jasvinder Sanghera	2009, UK	Hodder and Stoughton ¹⁴⁴ , UK
Sem tradução para o português	<i>The Imam's Daughter</i>	Hannah Shah	2009, UK	Rider Books ¹⁴⁵ , UK
Sem tradução para o português	<i>I am Malala: how one girl stood up for education and changed the world</i>	Malala Yousafzai/ Patricia McCormick	2014, UK	Little, Brown Book for Young Readers, UK

¹⁴³ Editora incorporada à francesa Éditions XO, de propriedade do grupo de multimídia espanhol Planeta. Disponível em: <<http://www.planeta.es/fr/FR/SecteursActivite/Maisons-dedition/Groupe-Robert-Laffont/XO-Editions.htm>>. Acesso em: 11 mar. 2015.

¹⁴⁴ Editora pertencente à Hachette UK, e consequentemente à Hachete livre (de propriedade do grupo Lagardère). Disponível em <<https://www.hachette.co.uk/Information/About%20Us.page>>. Acesso em: 11 mar. 2015.

¹⁴⁵ Uma divisão da Ebury Publishing, pertencente a Random House Group Company (e, consequentemente, a Bertelsmaan AG). Disponível em: <<http://www.riderbooks.co.uk/about/>>. Acesso em: 11 mar. 2015.

APÊNDICE B – Capas de (Auto)biografias

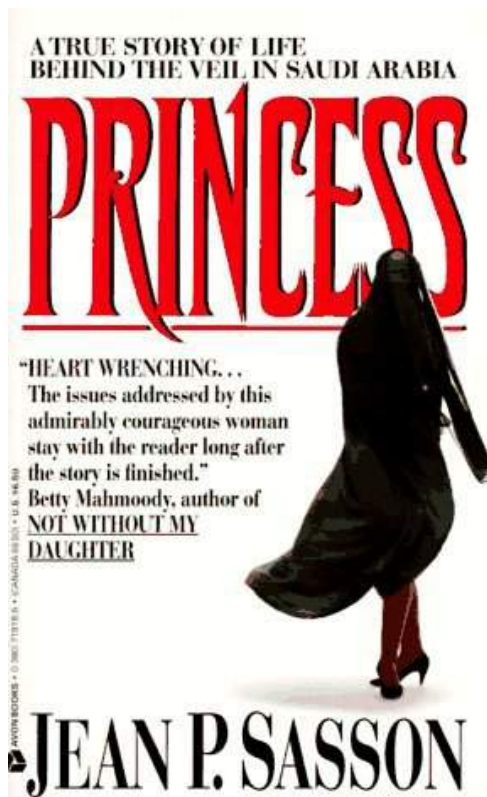


Imagem 1.1

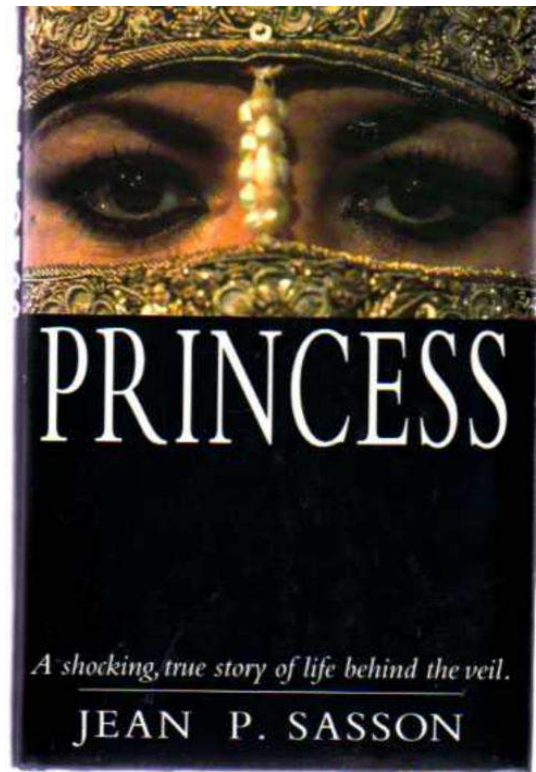


Imagem 1.2

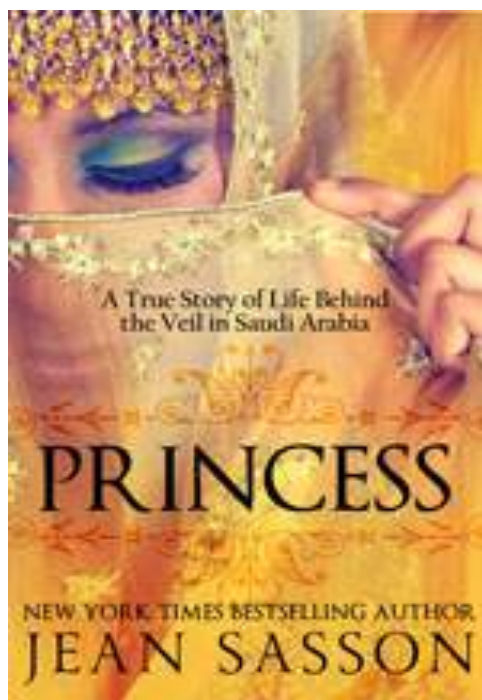


Imagem 1.3

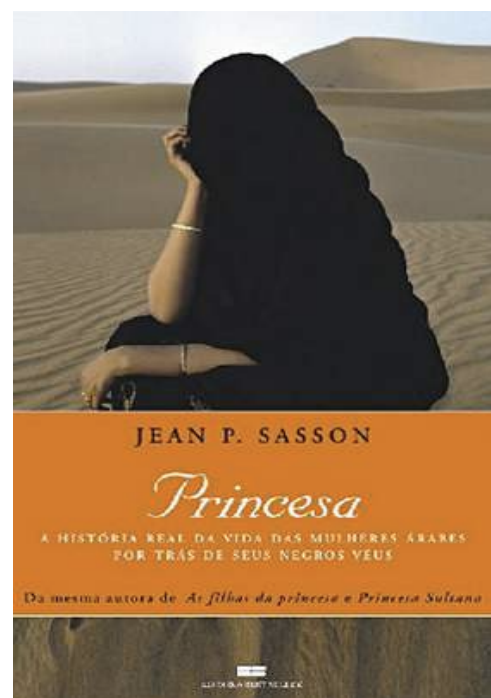


Imagem 1.4

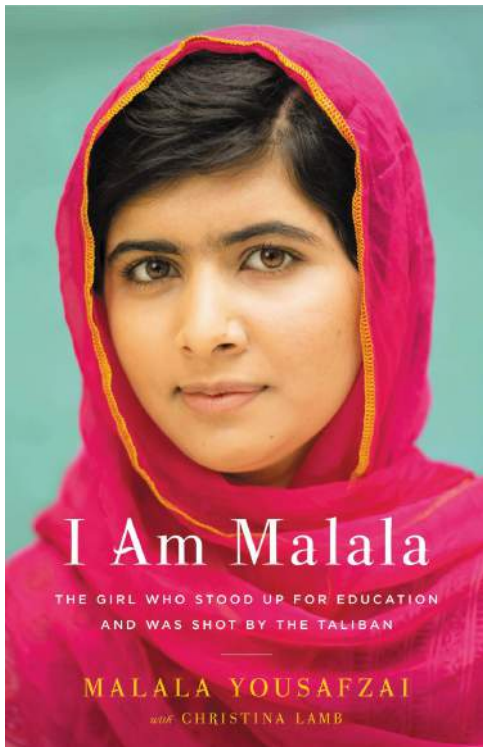


Imagem 1. 5

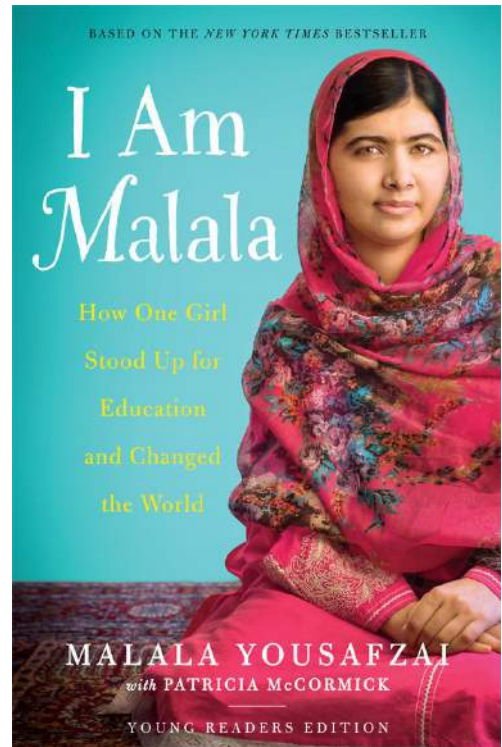


Imagem 1. 6 – versão juvenil

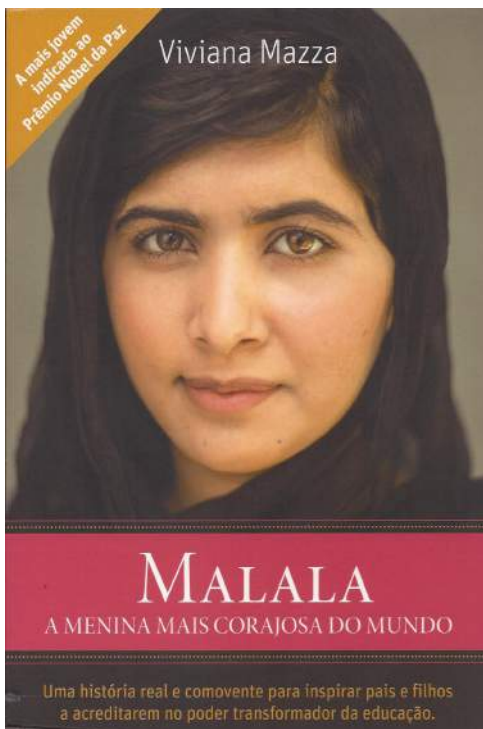


Imagem 1.7 – outra biografia de Malala, esta escrita pela italiana Viviana Mazza

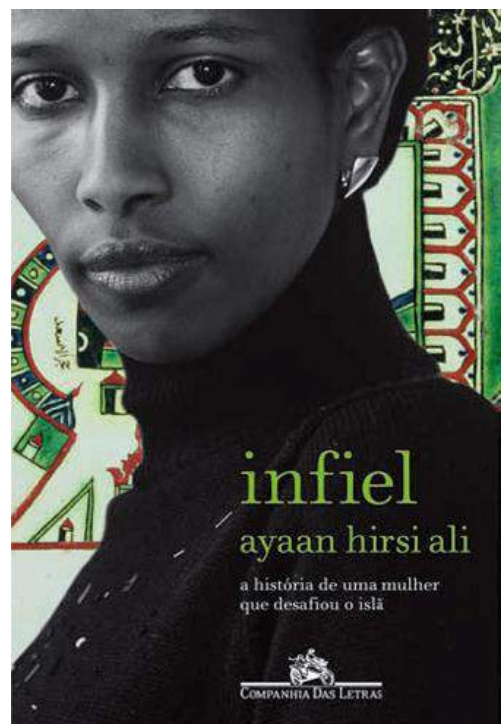


Imagem 1.8

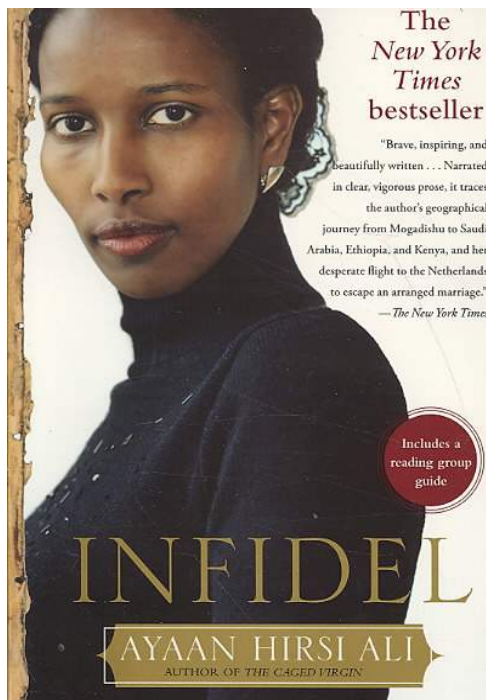


Imagem 1.9

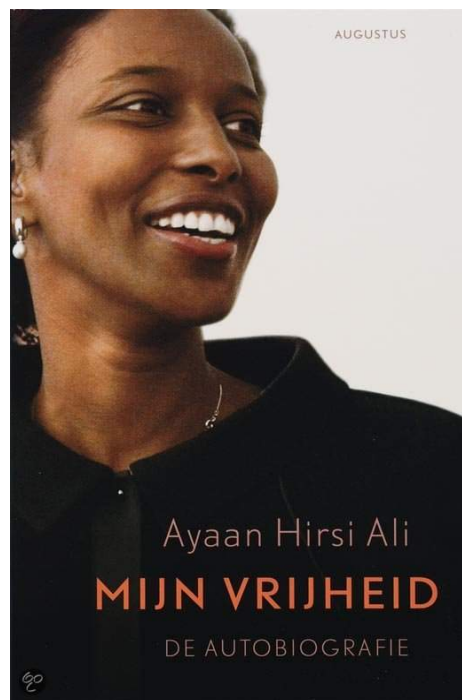


Imagem 1.10 – *Infidel* em versão holandesa

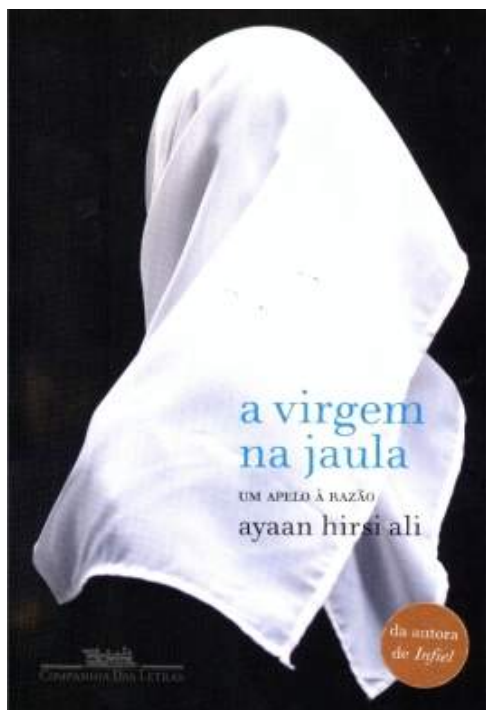


Imagem 1.11

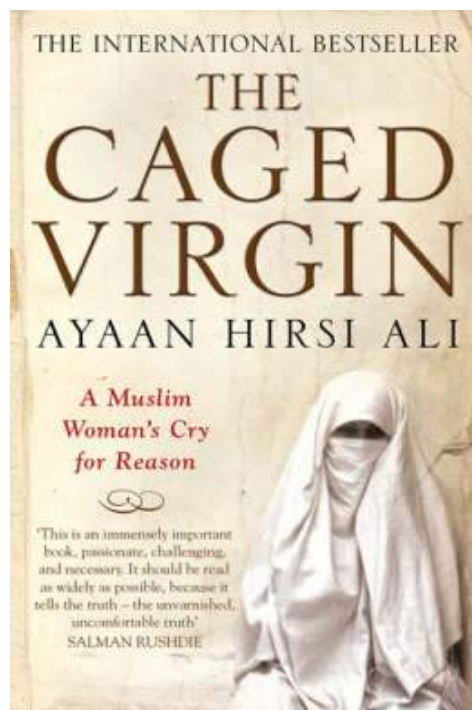


Imagem 1.12

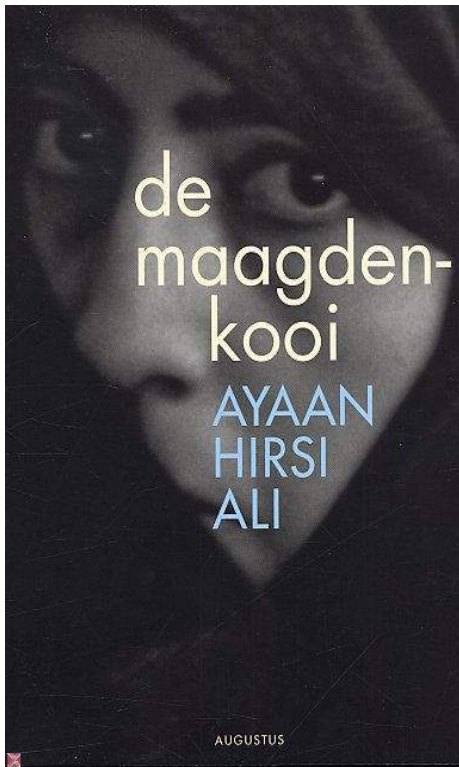


Imagem 1.13 – Versão original, holandesa, de *A virgem na jaula*.

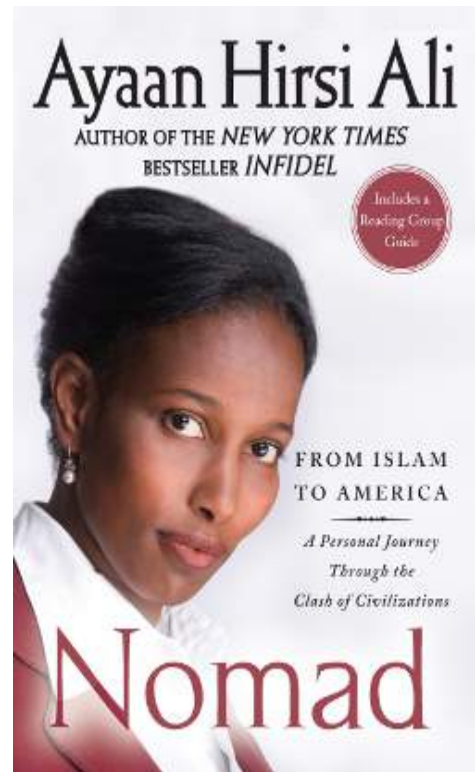


Imagem 1.14

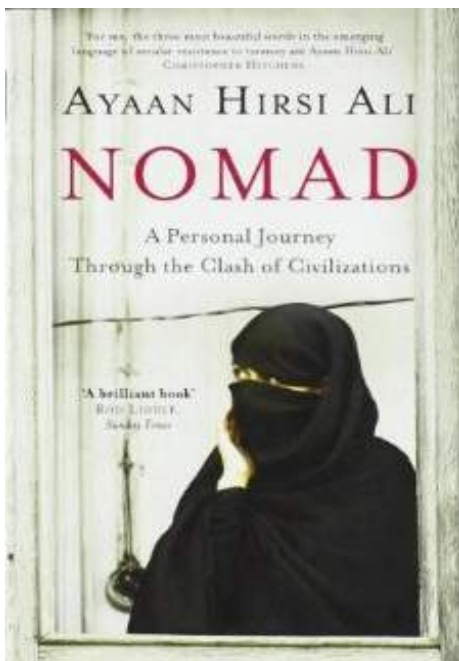


Imagem 1.15

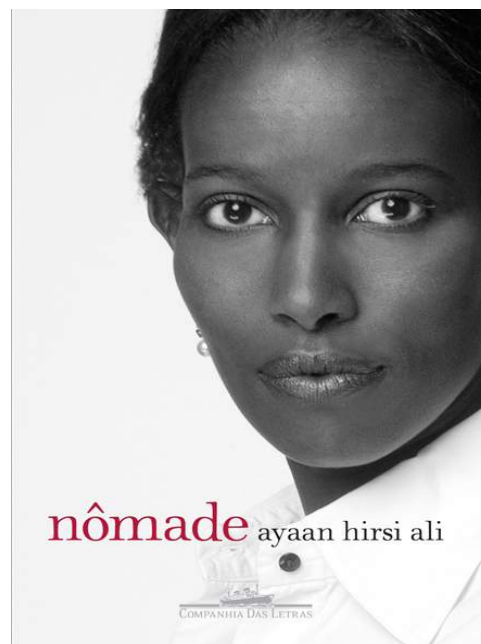


Imagem 1.16

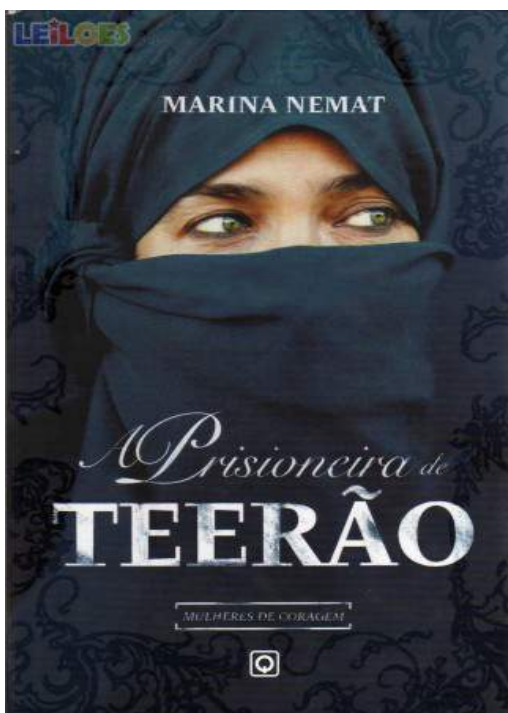


Imagem 1.17

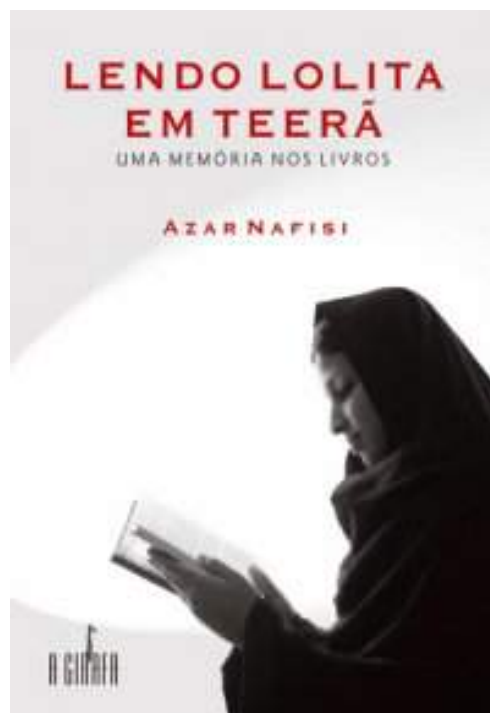


Imagem 1.18

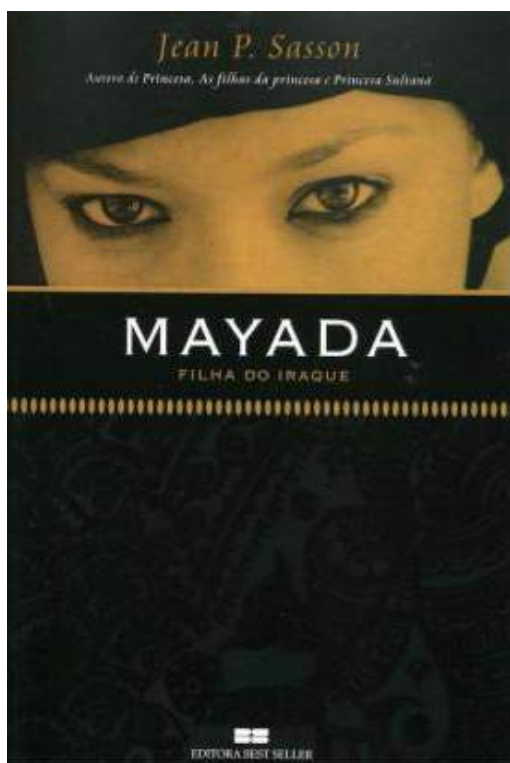


Imagem 1.19



Imagem 1.20



Imagem 1.21

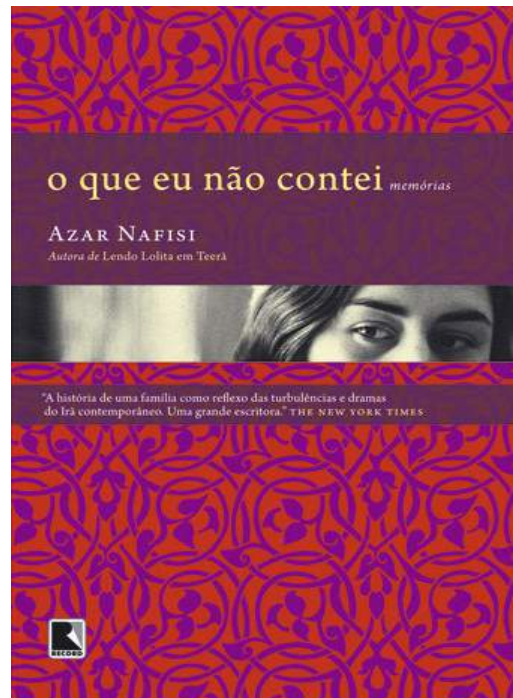


Imagem 1.22



Imagem 1.23



Imagem 1.24

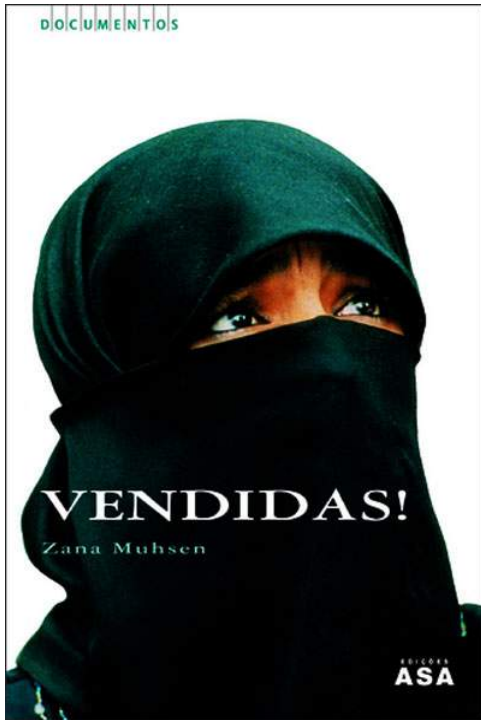


Imagem 1.25



Imagem 1.26

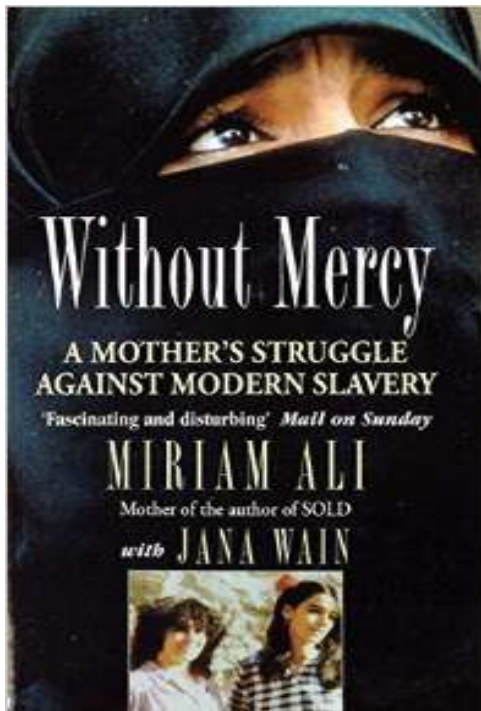


Imagem 1.27

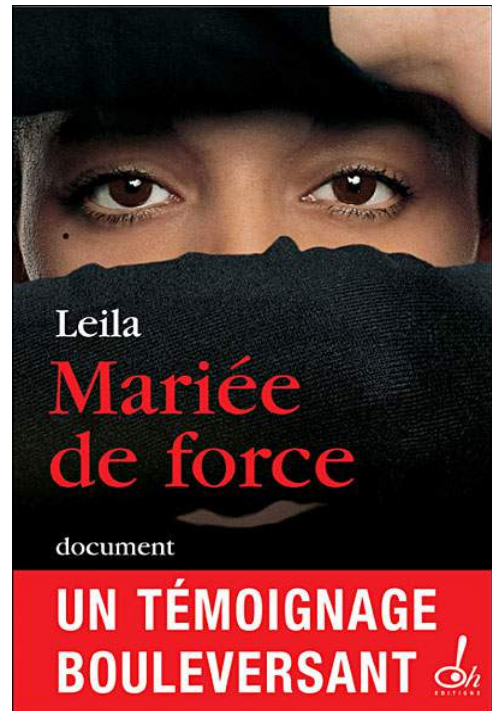


Imagem 1.28

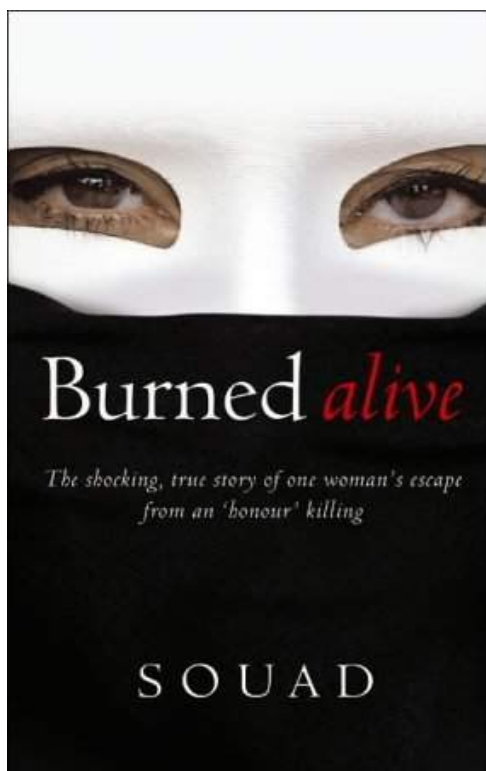


Imagem 1.29

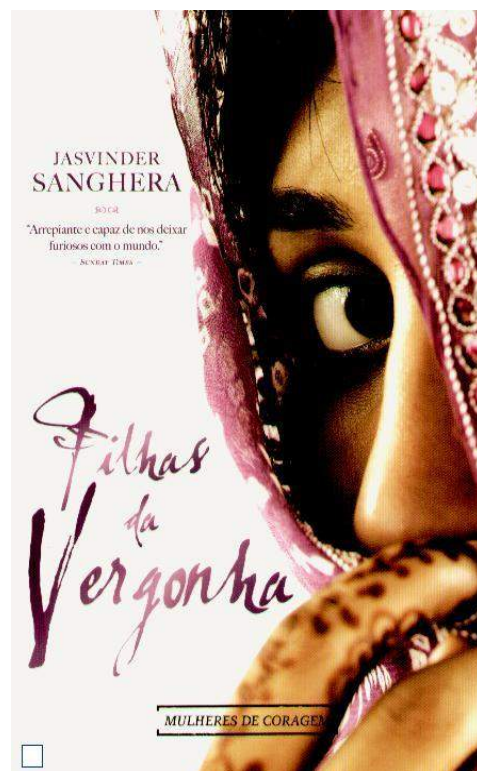


Imagem 1.30

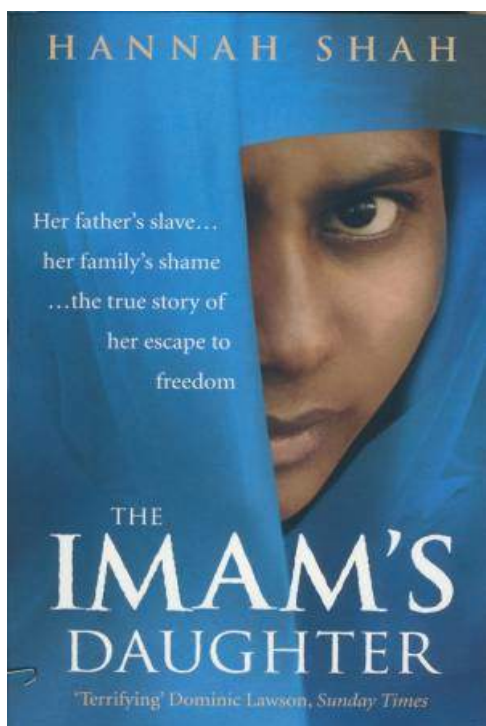


Imagem 1.31

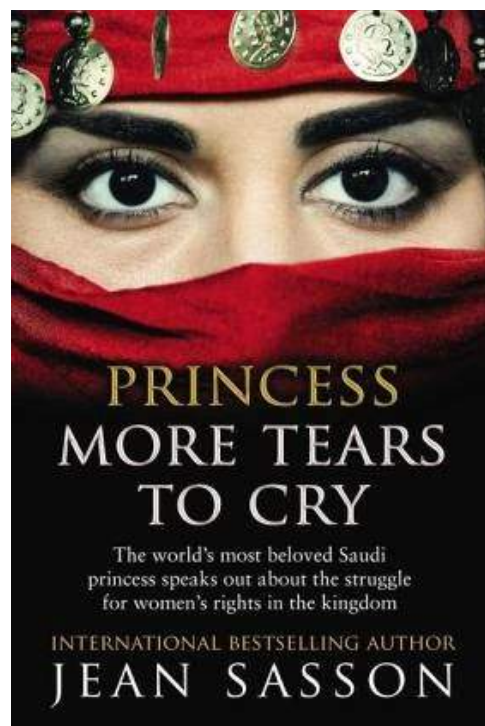


Imagem 1.32