



**SOCIEDADE
CRISE E RECONFIGURAÇÕES**

VII CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA

19 a 22 Junho 2012

Universidade do Porto - Faculdade de Letras - Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação

ÁREA TEMÁTICA: ST12 Sexualidade e Género

FEMINISMO ISLÂMICO NO ORIENTE MÉDIO: EGITO E TURQUIA

LIMA, CILA.

Mestre em História Social,

Universidade de São Paulo/USP

cila.li@usp.br ou cilalimma@gmail.com

Resumo

Os feminismos no Oriente Médio são as expressões da intersecção entre modernidade e Islã. Enquanto defesa e luta política pela emancipação da mulher surge pioneiramente no Egito, nos anos 20, com inspiração nos modos de vida seculares franceses, porém em consequência de hibridação cultural se transformaram profundamente, num processo de confrontação e assimilação teórico-discursiva entre movimentos seculares e islâmicos. No Egito o feminismo secular amargou ostracismo com as repressões de Gamal Nasser e sofreu limitações pelo autoritarismo de Hosni Mubarak. Na Turquia, o feminismo secular surgiu apoiando incondicionalmente as reformas de emancipação de Kemal Atatürk, contudo ressurgiu nos anos 80 com um posicionamento altamente crítico a estas mesmas reformas, alegando que elas reafirmavam o status quo islâmico de sexualidade e gênero na esfera privada. Nesse mesmo processo histórico surgem no Egito os movimentos islâmicos de mulheres, o que origina por volta dos anos 80 o feminismo islâmico. Atualmente, o feminismo secular e o islâmico convergem, paradoxalmente, com agendas programáticas e políticas diferentes. As argumentações teórico-discursivas do feminismo islâmico são de justiça e emancipação a homens e mulheres que seriam expostas se as leituras das escrituras sagradas do Islã forem feitas com um olhar feminista. Nesse sentido, esta comunicação compreende num primeiro momento, um detalhamento dos feminismos seculares no Oriente Médio, considerando como exemplos o Egito e a Turquia e num segundo momento propõe reflexões a cerca dos métodos e discursos do feminismo islâmico e sua inter-relação com a modernidade.

Abstract

Feminisms in the Middle East are the expressions of the intersection of modernity and Islam. While defense and political struggle for women's emancipation arises pioneer in Egypt in 20 years, with inspiration in the French secular ways of life, but inconsequence of cultural hybridization became deeply, in a process of confrontation and assimilation of theoretical discourse between seculars movements and Islamists. In Egypt, secular feminism it suffered ostracism with the repressions of Gamal Nasser and suffered limitations by the authoritarianism of Hosni Mubarak. In Turkey, secular feminism emerged unconditionally supporting the reform sof Kemal Atatürk emancipation, but reappears in the 80with position highly critical of these same reforms, arguing that they reaffirmed he *status quo* of Muslim sexuality and gender in the private sphere. In the same historical process emerge in Egypt the Islamic movements of women, leading to around 80 years of Islamic feminism. Currently, secular and Islamic feminism converge, paradoxically, with different programmatic and policy agendas. The arguments of the theoretical discourse Islamic feminism is justice and empowerment to men and women who would be exposed if the reading sof the sacred scriptures of Islam are made with a feminist viewpoint. In this regard, this communication includes a first step, a breakdown of secular feminisms in the Middle East, taking as examples Egypt and Turkey and a second moment offers reflections about the methods and discourses of Islamic feminism and its interrelationship with modernity.

Palavras-chave: movimento islamista de mulheres; feminismo secular; feminismo islâmico; Egito; Turquia
Keywords: women Islamist movement; secular feminism; Islamic feminism; Egypt; Turkey

PAP0549

1. Feminismo islâmico no Oriente Médio: Egito e Turquia

1.1 Germinar do feminismo no Oriente Médio: no Egito.

O conceito de feminismo foi construído a partir do termo cunhado por Hubertine Auclert, no fim dos anos 1880, no jornal francês *La Citoyenne*. O termo tem recebido diversos significados e definições, mas todos com um sentido de luta pela promoção de direitos e emancipação das mulheres. Nos anos 1910 ele apareceu primeiro na Inglaterra e depois foi usado nos Estados Unidos. Em 1920 o termo foi usado no Egito em sua origem francesa e o correspondente em árabe *nisa'iyya* (Badran, 2002a).

No Egito, embora haja publicações, de mulheres escritoras, contendo reivindicações feministas desde 1890, o feminismo organizado e independente, entendido aqui como um movimento social que luta pelo reconhecimento dos direitos da mulher e pelo fim de qualquer forma de dominação advinda da ideologia sexista, floresceu um pouco mais tarde, a partir dos anos 20, com líderes feministas como Huda Sha'rawi (1879-1947) e sua seguidora Duriyya Shafiq (1908-1975), fundando, respectivamente, as associações: a União das Feministas Egípcias (*al-Ittihad al-Nisa'i al-Misri*) em 1923 e a União das filhas do Nilo (*Ittihad Bint al-Nil*) em 1948.

A ampliação dos feminismos no Egito, segundo Margot Badran (2009, p. 117), compreende duas etapas: a primeira, das décadas finais do século dezenove até 1923, uma emergente consciência feminista ainda invisível para a sociedade. A segunda, de 1923 a atual, compõe-se de quatro fases do ativismo organizado, tendo alta visibilidade (Badran, 2009, pp. 120-133): (1) o feminismo liberal radical, de 1920 a 1940, representado por feministas muçulmanas inspiradas nos modelos francês e estadunidense; (2) o feminismo populista, de 1940 a 1950, representado, em especial, por feministas de formação marxista; (3) o feminismo sexual, de 1950 a 1970, representado principalmente pela médica egípcia Nawal el Saadawi e (4) o feminismo ressurgente dos anos 1980. Essa última fase foi ressurgente, pois durante os anos 60 e 70, todos os movimentos de mulheres do Egito foram desestruturados e violentamente combatidos pelo então governo de Gamal Abdel Nasser.

O feminismo egípcio voltou à ação por meio da Associação de Solidariedade das Mulheres Árabes – AWSA (*Jam'iyyat Tadamun al-Mar'a al-'Arabiyya*), fundada em 1985, por Nawal el Saadawi. Essa associação cresceu muito além dos limites do Cairo, formando braços em outros países da região e em comunidades árabes dos EUA e da Europa (Badran, 2009, pp. 132).

Nesse momento já havia na sociedade egípcia um intenso debate público entre as posições islamistas de gênero (as quais a AWSA era francamente crítica e combativa) e as feministas. De um lado, o islamismo¹ e sua ênfase no retorno às tradições do Islã, nas quais está reservado à mulher um lugar secundário e predominantemente privado; de outro lado, as tentativas do feminismo de revisar as Leis de Status Pessoal, como, por exemplo, as muitas campanhas para que as mulheres pudessem dissolver o casamento por iniciativas próprias ou mesmo, pudessem administrar seus bens e sair em viagem sem um tutor masculino.

Nos anos 1990 surgiu no Egito, um tipo de “feminismo” ou o que Margot Badran (2009, p. 141) chama de “ativismo de gênero” que se distinguia das fronteiras ideológicas do islamismo e do feminismo politicamente articulado. Configurado por um processo em que mulheres favorecidas por uma modernização (inserção nos meios educacionais e no mercado de trabalho e certa autonomia nas questões familiares, por exemplo, na escolha dos parceiros) passaram a questionar tendências masculinistas, “desenvolvendo uma consciência “feminista” dentro dos movimentos islamistas” (tradução nossa - Badran, 2009, p. 216).

1.2 Feminismo e islamismo

As relações entre feministas e islamistas têm sido muito irregulares, conforme Badran (2009, p. 217): ora de tolerância, como nos primeiros anos de surgimento dos dois movimentos (20 a 40), em que as relações eram mais ou menos cordiais e partilhavam algumas metas; ora de extrema rivalidade, por exemplo, nos anos 70 e 80. De um lado, as feministas acusando as islamistas de ativismo reacionário, conservador e de apoio a concepções fundamentalistas de subordinação da mulher; de outro lado, as islamistas acusando o feminismo

de inadequado, pois, segundo elas, associava-se ao Ocidente, ao colonialismo dominante e a religião judaico-cristã. Entretanto, essa alternância possibilitou um novo panorama, a admissão por parte de algumas expoentes mulheres islamistas de que poderiam aprender com a história do feminismo num esforço para construir uma teoria islâmica de liberação das mulheres.

Ao mesmo tempo em que os chamados do islamismo continuavam no sentido de um retorno das mulheres aos espaços domésticos, algumas militantes desse movimento, seguiam uma direção ideológica diferente, por exemplo, a jornalista e escritora Safinaz Kazim que passou a escrever, nos anos 90, sobre o trabalho e as regras sociais para as mulheres. Em sua opinião, o chamado para as mulheres deixarem os seus trabalhos não é “verdadeiramente islâmico”. Em uma revista para mulheres, *Metade do Mundo (Nus al-Dunya)*, de grande divulgação no Egito, ela publicou um artigo dizendo: “a mulher tem que recuperar os seus direitos legais garantidos a ela pelo Islã” e a sua “participação na construção de uma sociedade islâmica avançada” (apud Badran, 2009, p. 152 - traduções nossas).

Outra expoente militante de um discurso islamista “progressista” é Hiba Rauf, formada em Ciências Políticas na Universidade do Cairo, que nos anos 90, tentou desenvolver um feminismo dentro do Islã, embora ela rejeitasse o termo feminismo porque o considerava como anti-homens. Ela examinou as fontes religiosas e a história islâmica no sentido de desenvolver uma teoria de emancipação da mulher (Badran, 2009, p. 153). Para ela, assim como para Kazim, o reconhecimento pelas mulheres muçulmanas de seus direitos legais é um degrau necessário para o desenvolvimento social e econômico das sociedades muçulmanas.

As relações entre os movimentos de mulheres islamistas e os feminismos seculares estiveram presentes em muitos países muçulmanos nos anos 90, por exemplo: a) na “guerra do véu” na Turquia, o feminismo apoiou o direito das mulheres islamistas de usarem o *hijab*, em universidades e outros espaços públicos, b) as feministas do Iêmen e mulheres islamistas juntas, usando o discurso do Islã para mobilizar mulheres pela participação feminina no parlamento das eleições de 1997; c) um primeiro livro elaborado por feministas e mulheres islamistas juntas em painéis de discussão “ao redor do espectro feminista-islamista”, no Cairo (Badran, 2009, p. 217).

2. Feminismo na Turquia

2.1 Tendências modernizadoras dos direitos das mulheres

Os movimentos de luta pelos direitos das mulheres na sociedade turca podem ser agrupados principalmente em quatro períodos:

- da reforma modernizadora otomana, período *Tanzimat* 1839-1876, a 1923, sob influências de ideias francesas e estadunidenses;
- de 1923 a 1960, as intervenções nacionalistas e ocidentalistas da República kemalista, o “feminismo de Estado”;
- de 1960 a 1990, a consolidação do feminismo secular kemalista e do feminismo secular crítico ao kemalismo; e,
- pós-anos 90, os feminismos seculares sendo questionados pela militância de mulheres no islamismo.

A posição da mulher na sociedade “foi considerada pedra angular” desde o início da modernização otomana (Göle, 1996, pp. 27-56 e Kandiyoti, 1991b, pp. 22-45). Escritores dessa época debateram o tema, como por exemplo, Sinasi, que em 1859 editou a primeira crítica ao sistema de casamento arranjado, a peça satírica *O casamento do poeta (Evlenmesi)*; Ahmet Mithat que publicou *A garota com um diploma (Diplomali Kiz)* e *Filosofia da mulher (Felsefe-i Zenan)*; e, Fatma Aliye Hanim que em 1891 se tornou a primeira mulher a se engajar nesse debate, publicando *A mulher muçulmana (Nisvan-i Islam)* e o jornal semanal *A gazeta*

própria das ladies (*Haninlara Mahsus Gazete*), cujos princípios, não exatamente feministas, eram ser boa mãe, boa esposa e boa muçulmana (Kandiyoti, 1991b, pp. 23-27).

Nesse período houve significativas reformas, como, por exemplo, a proibição do sistema de concubinação e da escravidão feminina, para brancas em 1854 e para negras em 1857 (tornando-se efetivos somente entre 1880-1890, devido à ratificação dos tratados internacionais). Em 1858, a Lei da Terra, que estendeu e consolidou os direitos das filhas à herança (Kandiyoti, 1991b, p. 27). Além de serem fundadas escolas para garotas, em 1842, a escola médica (dirigida por europeus); em 1858, a escola secundária; em 1869, a escola vocacional; e, em 1870, o colégio de treinamento para professoras (Kandiyoti, 1991b, p. 28).

Em 1868, iniciou-se uma expressiva produção de jornais e revistas ditas femininas, influenciada pela efervescência das ideias européias e da reforma modernizadora. Mais de 40 títulos foram lançados, na maioria trazendo temas como o cuidado com as crianças, a família, o trabalho e a saúde. O jornal Mundo das Mulheres (*Kadinlar Dünyasi*), 1913-1914/1918-1921, foi o primeiro a atuar em campanhas para promover os direitos legais das mulheres (Demirdirek, 1999, p. 66). As demandas desse jornal giravam em torno do direito à educação e ao trabalho, mudanças nas vestimentas para os espaços públicos, direito à livre escolha de casamento e direitos eleitorais.

No início do século 20, mais precisamente nos anos de 1908 a 1919, foram formadas por volta de doze associações, inicialmente de caráter filantrópico, mas depois atuando com reivindicações feministas, conforme Nadje S. Al-Ali (2002, p. 21). Entre essas organizações estavam A Sociedade para a Elevação das Mulheres (*Teali-i Nisvan Cemiyeti*), que cultivava relações com movimentos sufragistas britânicos, fundada em 1908, por Halide Edib e A Sociedade para a Defesa dos Direitos das Mulheres (*Müdafaa-i Hukuk-i Nisvan Cemiyeti*), que lutava por um acesso seguro às profissões remuneradas (Kandiyoti, 1991b, p. 29). Essas associações passaram a atuar também na “frente de libertação nacional”, depois da queda do exército otomano e a ocupação de Istambul, no fim da Primeira Guerra (Al-Ali, 2002, p. 21).

2.2 O “feminismo de Estado” da república kemalistaⁱⁱ

Deniz Kandiyoti e Zehra Arat, pesquisadoras dos movimentos de mulheres na Turquia, contestam a divulgada ideia de que a ocidentalização implementada por Kemal Atatürk, foi em si a responsável pelo chamado “feminismo de Estado” desse governo. Para as autoras, as mudanças formais nos estatutos e políticas kemalistas com relação às mulheres tiveram inspiração também nas ideias nacionalistas e feministas de Ziya Gökalp (1876-1924).

Gökalp era um dos mais expressivos líderes do turkismo nacionalista, tendência ideológica predominante no período de transição do Império Otomano para a república. A sua concepção sugeria que os valores culturais genuinamente turcos incluem “o domínio comunal da terra, a democracia na família parental, como oposta a autocracia da família patriarcal, a igualdade de homens e mulheres e o casamento monogâmico”. Para ele, os turcos eram essencialmente democráticos e feministas, sendo necessário traçar planos políticos de Estado para a recuperação dessas características, perdidas com as influências do Islã, das culturas persa e bizantina, ele diz: “um retorno à autenticidade cultural automaticamente restauraria às mulheres sua perda de status e dignidade” (apud Kandiyoti, 1991b, p. 35- traduções nossas).

Ziya Gökalp rejeitou a modernização ocidentalizante, pois considerava que o moderno era inerente à cultura turca. A sua teoria de “civilização turca e nacionalismo” se tornou uma das mais influentes na ideologia kemalista (ver Fleming, 1999, pp. 127-129 e Kandiyoti, 1991b, pp. 34-37 e). A despeito da influência de Gökalp, os kemalistas definiram que a transformação da sociedade turca segundo o modelo ocidental seria a meta nacional, sendo a emancipação das mulheres fundamental para isso (ver Arat, 1999, p. 15).

Contudo, essa orientação política não significou um rompimento total com as ideias de Gökalp, o que pode ser observado nas influências dos escritos de Afet Inan (filha adotiva de Atatürk) nas medidas do Estado e nos movimentos de mulheres kemalistas. Em seu livro *A emancipação da mulher turca* Inan sugere que a

transição para o Islã levou ao declínio no status das mulheres turcas, embora ela ponha mais peso negativo nas influências dos costumes árabes e persas (Kandiyoti, 1991b, pp. 40-41).

As duas visões, a nacionalista turca e a ocidentalista, trazem implicitamente a incompatibilidade da emancipação da mulher com o Islã, ou seja, a ideia de que o Islã é um dos principais responsáveis pela opressão da mulher nessa sociedade. Alguns autores parecem concordar com essa visão como Deniz Kandiyoti (1991b, p. 39), cuja opinião é de que as ações mais decisivas da República kemalista com relação à emancipação das mulheres foram a eliminação do Islã da esfera institucional legislativa e a inclusão em uma nova noção de *cidadania*, por meio da implementação de medidas governamentais “feministas”. Essa questão vai ser invertida a partir dos anos 90 com a presença do feminismo islâmico na Turquia, pois é a compatibilidade entre Islã e emancipação da mulher em que esse movimento acredita.

O “feminismo de Estado” logo no início da república se direcionou à estrutura formal da família: aboliu a poligamia; rejeitou o casamento de crianças; reconheceu que as mulheres têm direitos iguais (nas áreas, por exemplo, dos testemunhos nas cortes, na herança e na manutenção da propriedade); garantiu a escolha de seus esposos e de iniciarem um divórcio, mantendo seus direitos depois de consumado (Arat, 1999, p. 15).

Nessa primeira fase da república houve significativo aumento da presença das mulheres em espaços públicos, devido às medidas nos âmbitos: a) educacionais: grandes investimentos, a ampliação no número de escolas, o livre acesso e a obrigatoriedade de ambos os sexos ao nível básico; e, b) políticos: o sufrágio, o direito a concorrer nas eleições (municipais em 1930 e nacional em 1934) e o grande salto da participação no parlamento (em 1937, nas eleições gerais, 18 deputadas foram eleitas, correspondendo a 4, 5% da Assembleia Nacional) conforme Kandiyoti (1991b, p. 41).

Contudo a república kemalista com relação à emancipação da mulher falhou em aspectos decisivos: primeiro, quanto aos direitos em lei, que até os anos 80 não alcançaram a grande maioria da população, devido à falta de efetivas políticas públicas e às desigualdades socioeconômicas (Ilkcaracan, 1997, pp. 5 e 6). Segundo, com relação à autonomia política, em que o regime kemalista tomou medidas proibitivas para limitar a ação dos movimentos independentes: a) o indeferimento da autorização para o funcionamento do Partido do Povo das Mulheres, em junho de 1923, quando lhes foi permitido fundar apenas associações; b) a proibição na constituição de 1981 de os partidos formarem ramificações paralelas ou organizações de mulheres (Y. Arat, 2005, p. 41).

Foi fundada, então, em 1924, a Federação das Mulheres Turcas, auto-eliminada em 1935, um dia depois do principal evento feminista do período: o Congresso da Federação Internacional das mulheres. Nesse congresso, que celebrava a conquista do sufrágio das mulheres na Turquia, a participação internacional foi massiva, contando com a presença de delegadas estadunidenses, européias, asiáticas e de países do Oriente Médio (por exemplo, a feminista Huda Sha’rawi do Egito). Porém, a postura do Congresso de defender o desarmamento mundial parece ter sido a responsável pelo fechamento da federação (embora a alegação pela auto-eliminação foi de que a mulher turca havia alcançado igualdade plena), conforme Kandiyoti (1991b, pp. 41-42).

Junto às reformas kemalistas se formou o movimento feminista turco, passando a ser conhecido como feminismo secular kemalista. Esse se caracterizou por um elitismo ideológico, composto por intelectuais, artistas, esposas e filhas de governantes kemalistas que, por se considerarem com mais autoridade para falar de práticas feministas, distanciaram-se da grande massa popular de mulheres.

Embora com grande potencial de luta, as suas ações estavam ligadas às políticas do estado e ao *status quo* e usavam o discurso oficial de que as mulheres turcas haviam recebido emancipação antes mesmo de muitos países europeus. O que favoreceu certa “cegueira” ao que acontecia na realidade social: projetos de lei que alcançavam apenas as mulheres mais urbanizadas e da elite, baixos índices de desenvolvimento nas condições sociais, como por exemplo, em 1955 a percentagem de mulheres com trabalhos pagos era apenas de 3, 8%; em 1975, 51, 8% delas eram analfabetas, embora a educação primária fosse obrigatória desde a revolução republicana; no parlamento, em 1993 o índice era de apenas 2, 3% (menor do que em 1935); e, no código civil turco a subordinação da mulher à família (Ilkcaracan, 1997, pp. 6 e 7).

Até os anos 80, havia o apoio incondicional às medidas de emancipação do governo Kemal Atatürk e o consenso em relação à afirmação de que “as reformas kemalistas tinham emancipado as mulheres e que esse “fato” não poderia ser contestado” (tradução nossa –Y. Arat, 1997, pp. 103-106). No entanto, essas reformas foram criticadas pela nova geração de feministas, pois se alegava que, embora trouxessem radicais mudanças favoráveis às mulheres, essas medidas continham repressão da sexualidade, fé em profissionalismo (ou educação) e sobreposição do comunitário sobre o individual e reafirmavam o *status quo* das relações privadas. Essas feministas consideravam que o Estado kemalista endossava e legitimava as instituições patriarcais predominantes na família, na mídia e na educação.

Também nos anos 80 e 90, o feminismo secular passou a confrontar-se com a massiva militância de mulheres em movimentos islamistas (como vimos anteriormente), que como novas “observantes religiosas” passaram a questionar a validade do feminismo no Islã. Cenários de confrontos e ativismos conjuntos foram protagonizados por mulheres islamistas e feministas seculares que propiciaram uma complexa e não totalmente definida junção entre religião e feminismo, o feminismo islâmico.

3. Feminismo islâmico e sua singularidade

3.1 Metodologia e discurso

Em primeiro lugar é preciso salientar aqui que a expressão “feminismo islâmico” carrega um sentido impreciso, em que ora é considerada ligada à emergência islamista; ora ligada à tentativa de compatibilizar o Islã e o feminismo. Contudo, esse movimento social parece poder ser enxergado por um sentido conciso e um parâmetro comum, como o faz Margot Badran ao defini-lo: “é um discurso e uma prática feminista articulada dentro de um paradigma islâmico”, que “deriva seu entendimento e mandato do Alcorão e busca direitos e justiça dentro de uma estrutura de igualdade para homens e mulheres” (traduções nossas- 2009, p. 324)

O termo feminismo islâmico foi cunhado em literaturas diversas no Oriente Médio, nos anos 80, sendo aplicado a todos os movimentos de mulheres que conduziam o *tafsir* (comentários sobre o Alcorão). Nos anos 90, esse nome circulava em escritos sobre o feminismo e o Islã e na imprensa de vários países, por exemplo, Irã, Egito, Turquia, Arábia Saudita e outros (Badran, 2009, p. 326).

O feminismo islâmico é um movimento que objetiva recuperar a ideia de *ummah* (comunidade muçulmana) como um espaço partilhado entre homens e mulheres. Para isso, utiliza a metodologia de releitura das escrituras do Islã, baseando-se no conceito árabe de *ijtihad* (livre e racional interpretação das fontes religiosas)ⁱⁱⁱ. Sua formulação teórico-discursiva é de busca pela justiça e pela emancipação das mulheres, exposta por meio de releituras dos textos sagrados numa perspectiva feminista, tendo como espinha dorsal a prática do *tafsir* (comentários sobre o Alcorão) (Badran, 2009, pp. 323-231). Além do Alcorão, também são objetos de releituras por parte do feminismo islâmico, os *ahadith* (dizeres e ações do profeta Muhammad) e o *fiqh* (jurisprudência islâmica).

Um primeiro questionamento do feminismo islâmico ao Alcorão é que a divisão de funções na família e na sociedade baseada no uso da biologia como argumento central, justificando a desigualdade, não é alcorânica, é cultural e social (Badran, 2009, p. 331). Além disso, capítulos do Alcorão, que seriam explicitamente de igualdade, estariam sendo renegados ou deixados de lado em interferências jurídicas nas relações de gênero, segundo elas, por exemplo, os versos abaixo:

- Aya 13 sura 49 (*al-Hujurat*)

Oh, humanidade. Nós criamos você de um único par de um masculino e feminino e feito você em tribos e nações que você pode conhecer um ao outro (não que você pode desprezar um ao outro). O mais honrado de vocês diante de Deus é o mais justo de vocês (aquele que pratica o mais taqwa – consciência de Deus ou piedade)^{iv}.

- Aya 71 sura 9 (*al-Tawbah*)

Os crentes, masculino e feminino, são protetores ('awliyya) um do outro^v.

Pode-se citar aqui um exemplo de nova interpretação do Alcorão, em uma perspectiva feminista, quando a mulher está para dar à luz e amamentar, o homem é chamado pelo Alcorão para auxiliá-la, como no versículo abaixo:

- Aya 34 sura 4 (*al-Nisa'i*)

Homens são responsáveis por (qawwamuna 'ala) mulheres, porque Deus deu a um mais do que o outro (bima faddalan) e porque eles apoiam-na com os seus recursos^{vi}

Autoras feministas islâmicas, dentre elas, Alzira al-Hibri, demonstram que o termo *qawwamuna 'ala* transmite a noção de “prover para” o momento do nascimento e da criação, mas ele não indica que a mulher não possa prover por si mesma os recursos necessários. Para o feminismo islâmico o termo *qawwamuna 'ala* não é um discurso incondicional da autoridade masculina, como supõe a interpretação clássica masculina, que acaba por tornar uma situação condicional e contingente em universal (Badran, 2009, p. 248- 249).

Com relação aos *ahadith*, a formulação central do feminismo islâmico é de que as suas interpretações vigentes atribuem posicionamentos misóginos ao profeta, contudo é possível enxergar esses textos sem esse caráter, como pretende a feminista islâmica turca Hidayet Tuksal^{vii}, ao utilizar a metodologia de reeleitura para expor os *ahadith* misóginos como espúrios, conforme Badran (2009, pp. 332-333). Essa linha metodológica também foi usada anteriormente pela autora marroquina e socióloga Fatima Mernissi, embora ela se declare feminista secular, seu livro, escrito nos anos 80, *Women and Islam: an historical and theological enquiry^{viii}*, é considerado o texto pioneiro do feminismo islâmico (Badran, 2009, p. 314).

Com relação ao *fiqh* (jurisprudência islâmica), a reeleitura centra-se na ideia de que essa é uma legislação marcadamente patriarcal, refletindo a sociedade do século IX, quando a escola de jurisprudência foi consolidada (Badran, 2009, p. 333). Com o objetivo, então, de transformar essa jurisprudência e, em consequência, a sociedade, o feminismo islâmico reivindica a igualdade de gênero e justiça social. Porém, como esses direitos não se realizam completamente dentro de um sistema patriarcal, considera-se necessário eliminar todos os traços de patriarquia do Islã (Badran, 2009, p. 323). A antropóloga iraniana Ziba Mir-Hosseini, por exemplo, com esse objetivo, desenvolve análises sobre o *fiqh* enfatizando que “há uma diferença entre jurisprudência derivada de seres humanos e a interpretação e *shari'a* ou “*a fê*” como revelação incorporada no Alcorão. A sobreposição do *fiqh* e *shari'a* tem criado um *cordão sanitário* ao redor das construções patriarcais de jurisprudência, efetivamente bloqueando as ideias e ações de leituras e práticas igualitárias do Islã”(apud Badran, 2009, pp. 333-334 - tradução nossa).

O feminismo islâmico é alvo de um debate sobre sua real validade, polarizado em duas principais vertentes. A primeira, com uma visão positiva, considera-o um fenômeno transformador da realidade dos países muçulmanos e das estruturas discursivas do Islã e do feminismo. Dentre os que seguem essa argumentação estão a historiadora Margot Badran, especialista em feminismos no Oriente Médio e a filósofa e militante desse feminismo Azizah al-Hibri.

Badran (2000b) ressalta o caráter globalizante desse movimento, dizendo que suas campanhas se concentram na Ásia e na África e suas articulações discursivas são formuladas nas diásporas e comunidades dos países não-muçulmanos. Para a autora, ele é um fenômeno global, que se utiliza da língua inglesa como instrumento principal de comunicação, mantendo as línguas autóctones para as comunicações regionais e o árabe como essencial para as suas funções exegeses. Para Badran (2009, p. 220) a postura cada vez mais radical do feminismo islâmico em busca pela igualdade sugere potenciais de subversão com relação à: a) revisão do Islã; b) constituição de uma nova modernidade nas sociedades muçulmanas e c) transformação do próprio feminismo.

Ao fazer as suas análises da importância mundial desse movimento, Margot Badran subtrai o caráter religioso e enxerga-o somente no seu viés político. Contudo, todo o programa do feminismo islâmico está voltado para o âmbito religioso e se se pensa que os feminismos como, por exemplo, o marxista, o latino-americano, o francês, o estadunidense, o cristão-católico, o secular e tantos outros tiveram seus programas

limitados diante da permanência dos sistemas patriarcais é, então, inevitável a pergunta: a religião não seria um limitador?

O discurso, por exemplo, de al-Hibri (2002) traz essa marca religiosa bem nitidamente. Em entrevista ela diz:

o que significa para uma mulher muçulmana ser liberta? Para uma mulher muçulmana ser liberta, é ter todos os direitos e obrigações dadas a ela no Alcorão. O que significa isso? Bem, isso significa que há coisas no Alcorão que homens e mulheres podem fazer, como o envolvimento no trabalho. Ambos podem trabalhar. Será que uma mulher tem que trabalhar? Não, se ela quer trabalhar, ela pode. Eles são iguais? Eu acho que é errado falar de igualdade, porque como eu disse, o Alcorão se engaja em ações afirmativas em favor das mulheres, o que eu poderia dizer é “justo”. E há coisas que as mulheres muçulmanas querem fazer que o Alcorão restrinja. Mas eu não olho para a igualdade de forma mecânica, automática. Se as mulheres optam por não trabalhar e se sustentar, elas deveriam ter direito a ser apoiada por seu marido e as famílias também. E é isso que reserva o Alcorão para as mulheres (tradução nossa).

Pode-se notar claramente o limite do pensamento conservador e religioso sobre reivindicações feministas, por exemplo, no caso do tema discutido por al-Hibri, o trabalho. Esse deveria ser um parâmetro para a igualdade de direitos e não uma reclamação por concessão ou benevolência social, como se apresenta no trecho citado. Porém, sendo essa uma opinião, é necessário observar aqui que se considerado por um viés ideológico de relativismo cultural, o posicionamento de al-Hibri está de acordo com uma civilização que se pensa como seguidora do livro sagrado, o Alcorão. O que al-Hibri e outras feministas islâmicas propõem é revelar o que é divino no Alcorão, que, para elas, é essencialmente justo e eliminar a interferência sócio-cultural patriarcal.

A outra corrente tem uma visão amplamente negativa. Dentre as que pensam nessa direção está Shahrzad Mojab, iraniana radicada no Canadá, que discute a impossibilidade de mudanças por meio de reformas legais “na profunda desigualdade ocasionada pela islamização das relações de gênero”; e, Haideh Moghissi, iraniana que mora nos EUA desde 1985, especialista em estudos sobre a mulher no Irã, que analisa o feminismo islâmico como um fenômeno de âmbito discursivo e de ação política limitada.

Shahrzad Mojab (2001) pensa o contrário de Badran. Para ela, a reislamização das relações de gênero aprofunda a opressiva estrutura patriarcal e não seriam as interpretações reformistas das fontes religiosas que desafiariam o “poder masculino”, pois, segundo ela, as reformas exegéticas propostas pelo feminismo islâmico se mantêm no âmbito discursivo e não têm poderes políticos para modificação concreta das leis.

Moghissi (1999, pp. 125-148), seguindo a mesma linha negativa, pergunta se o feminismo islâmico é um “braço do feminismo ou do islamismo”, pois, para ela, feminismo e Islã são inconciliáveis. A ideia central do feminismo, para a autora, “é que mulheres e homens são biologicamente diferentes, mas que essa diferença não pode ser traduzida em desigual valoração de suas experiências”, sendo diametralmente oposta ao princípio básico do Islã. Diz Moghissi: “o Alcorão faz dos homens os administradores dos assuntos das mulheres” (traduções nossas). Toda mudança interpretativa do Alcorão ou de outras fontes religiosas, para Moghissi, não passariam de argumentação discursiva e não se reverteria em ação política estando no âmbito do religioso.

Por fim, uma autora a ser incluída nesse debate é Irshad Manji, nascida na África e criada no Canadá, lésbica, que se declara ainda muçulmana, mesmo que por um fio, e propõe em seu livro *Minha briga com o Islã* (2004) uma operação *ijtihad* baseada na liberalização das mulheres, que se resume na necessidade de investir para que as mulheres muçulmanas se tornem empreendedoras. Embora não integre e não discuta o feminismo islâmico em si, e tenha uma visão um pouco superestimada do Ocidente, ela considera a atual estrutura política e religiosa do Islã incompatível com a emancipação das mulheres, mas possível de atuar no sentido de construção dessa emancipação por meio de uma ampla reforma jurídica, mental e político-econômica do Islã. Em sua opinião, o *ijtihad* só seria efetivado se houvesse transformação econômica na vida das muçulmanas, que a partir de então teriam condições de fazer as necessárias discussões e reinterpretação dos preceitos sagrados.

3.2 Feminismo secular e feminismo islâmico: diferenças e interações

As particularidades de cada movimento feminista são produzidas em sua forma local, cultural e regional. Nesse sentido, o feminismo secular passou a ser denominado dessa forma em contraposição aos então movimentos religiosos de mulheres na região dos países árabes e dos muçulmanos. Como visto anteriormente, ele emergiu pioneiramente, no início dos anos 20, no Egito, em um processo de intersecção com as ideias inspiradas em modelos franceses. O feminismo islâmico surgiu bem mais tarde, por volta dos anos 90 em países cuja presença do islamismo era visivelmente marcante, como o Egito, o Irã e a Turquia. Assim, o primeiro segue uma orientação política baseada em múltiplos discursos, conforme Badran (2009, p. 300), a saber: o nacionalista secular, o modernista islâmico, o humanitário e de direitos humanos e o democrático. O segundo se baseia em um discurso singular de orientação religiosa, como visto.

O feminismo secular iniciou sua história tirando o *hijab* das cabeças, como fizeram as pioneiras feministas Huda Sha'rawi e Saiza Nabarawi, em 1923, que ao anunciarem o início do movimento feminista no Egito, não “velaram” suas faces em público, como símbolo de rejeição à cultura de segregação feminina e exclusão doméstica (Badran, 2009, p. 250). O feminismo islâmico, ao contrário, não só devolveu o *hijab* às cabeças como o colocou como símbolo de luta política, identitária, passando esse a ser o referencial simbólico da polarização islâmico/não-islâmico.

O programa do feminismo secular proclama os princípios da liberdade individual, da autonomia completa e irrestrita para as mulheres e os slogans “igualdade na diferença” e “o privado também é político”. O do feminismo islâmico declara os princípios de liberdade e igualdade como seres pertencentes à *ummah* (comunidade islâmica), justiça social a homens e mulheres e igualdade no público e no privado. Esse último item é considerado por Badran (2009, p. 308) como um indicativo de que o feminismo islâmico é mais radical em seu programa, pois o feminismo secular, na opinião da autora, elabora um discurso da igualdade para a esfera pública, porém o de complementaridade para a esfera privada.

Nos dois países, Egito e Turquia, há uma competição da agenda feminista, se secular ou islâmica. No primeiro, como o feminismo secular amargou o ostracismo desde as repressões de Nasser até os fins dos anos 80, depois sofreu limitações devido ao autoritarismo de Hosni Mubarak e a islamização de todos os setores foi absoluta, o feminismo islâmico é quem tem sua presença fortalecida e atualmente lidera essa agenda. No segundo, parece que na última década há uma relação de cooperação, em que um absorve os objetivos do outro: o primeiro se utiliza do programa de reeleitura dos textos religiosos e, em contrapartida, oferece ao segundo pautas reivindicativas objetivas e concretas. Contudo, a vigência e as ações políticas do feminismo secular é que determinaram a realização das recentes mudanças nas leis desse país, como, por exemplo, em 2001, as reformas no código civil e, em 2004, no código penal, em que houve emendas valorativas em quase todas as leis referentes às relações de gênero e às mulheres.

4. Referências bibliográficas

AL-ALI, Nadjé S (2002). The women's movement in Egypt, with selected references to Turkey. In *Civil society and social movements*, United Nations (Research Institute for Social Development, programme paper, number 5), April.

AL-HIBRI, Aziza (2002). The practice and purpose of Islamic feminism. In *Journal of Feminist Philosophy on*, (number 4), April.

ARAT, Yesim (1997). The project of modernity and women in Turkey. In: BOZDOGAN, S.& KASABA, R. *Rethinking modernity and national identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press.

ARAT, Yesim (2005). *Rethinking Islam and liberal democracy: Islamist women in Turkish Politics*. New York: State University of New York.

ARAT, Zehra (1999). *Deconstructing images of “the Turkish woman”*. New York: Palgrave.

- BADRAN, Margot (2000). Exploring Islamic Feminism. In *Middle East Program* (number 30), Nov.
- BADRAN, Margot (2002a). Islamic feminism: what's in a name? In *Al-Ahram Weekly Online* (Issue Number 569, pp. 17 – 23), January.
- BADRAN, Margot (2009). *Feminism in Islam. secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld.
- EL-SAADAWI, Nawal (2002). *A face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe*. São Paulo: Editora Global.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique (2009). Movimentos feministas. In HIRATA, Helena, *Dicionário crítico do feminismo*. São Paulo: Editora UNESP.
- GÖLE, Nilüfer (1996). *The forbidden modern: civilization and veiling*. Michigan: Michigan University.
- HOWE, Marvine (2000). *Turkey: a nation divided over Islam's revival*. Colorado: Westview Press.
- ILKKARACAN, Pinar (1997). A brief overview of women's movement(s) in Turkey (and the Influence of political discourses). In *Women for Women's Human Rights Reports* (number 2), September.
- KAMALKHANI, Zahra (1998). Reconstruction of Islamic knowledge and knowing: a case Islamic practice among women in Iran. In ASK, K. & TJOMSLAND, M. *Women and islamizations: contemporary dimensions of discourse on gender relations*. New York: Oxford.
- KANDIYOTI, Deniz (1991b). *Women, Islam & the state*. Philadelphia: Temple University Press.
- MERNISSI, Fatima (1987). *Beyond the veil. Male-female dynamics in Modern Muslim society*. Indiana University Press.
- MOGHISSI, Haideh (1999). *Feminism and Islamic fundamentalism. The limits of postmodern analysis*. London: Zed Books.
- MOJAB, Shahrza (2001). Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism'. In *Feminist Review* (number 69, pp. 124–146).
- RODED, Ruth (1999). *Women in Islam and the Middle East: a reader*. London: Tauris.

5. Notas

ⁱFaz-se necessário aqui delimitar os sentidos que nesta comunicação são atribuídos aos termos *Islã*, *islâmico*, *islamismo* e *islamista*. *Islã* refere-se ao sistema de crenças, princípios, dogmas e valores da religião fundada por Maomé, sendo *islâmico* o adjetivo que lhe corresponde. *Islamismo*, por sua vez, refere-se especificamente a movimentos e ideologias políticas fundamentalistas do Islã, sendo *islamista* o adjetivo correspondente.

ⁱⁱNos anos 20 a 38, sob o governo de Atatürk, a Turquia passou por um agressivo processo de modernização e ocidentalização. No entender desse governo o país só se tornaria moderno mediante a implantação de leis, costumes culturais e estrutura política ocidentais. Para isso, utilizou-se de mecanismos governamentais autoritários, adotando medidas de impacto direto nos costumes sócio-culturais, como por exemplo: a) a mudança do alfabeto árabe para o latino; b) o cerceamento rígido das manifestações religiosas, a *medrese* (sistema educação religiosa) e os *tarikats* (ordens religiosas místicas) foram eliminados e a proibição das vestimentas islâmicas em esferas públicas; c) a secularização da política, separando Estado e religião; d) a adoção, em 1926, de um código civil turco idêntico ao código suíço; e, e) ampliação formal dos direitos das mulheres (ver, por exemplo, Y. Arat, 2005, pp. 3-7 e Kandiyoti, 1991b, pp. 22-24).

ⁱⁱⁱEssa metodologia de *Ijtihad* foi utilizada como ideia central do movimento modernista islâmico liderado por Muhammad 'Abduh no fim do séc. XIX e início do séc. XX, no sentido de compatibilizar o Islã com a modernidade (Badran, 2009: 222). A interpretação do Alcorão sob uma perspectiva de gênero e com a ideia de que os ideais patriarcais subvertem os “verdadeiros preceitos islâmicos” foi realizada pioneiramente, em 1928 por uma libanesa, Nazira Zain al-Din (Mojab, 2001).

^{iv}“Oh humankind. We have created you from a single pair of a male and a female and made you into tribes and nations that you may know each other [not that you may despise one another]. The most honored of you in the sight of God is the most righteous of you [the one practicing the most *taqwa*]” (Badran, 2009, p. 248).

^v“The believers, male and female, are protectors (‘*awliyya*) of one another” (Badran, 2009, p. 249).

^{vi}“Men are responsible for (*qawwamuna 'ala*) women because God has given them the one more than the other (*bimafaddala*), and because they support them from their means”. (Badran, 2009, p. 248).

^{vii} A autora trabalha em Dinayet - Department of Religious Affairs na Turquia (que superviona 76.000 mesquitas públicas) em um projeto para remover os *ahadith* misóginos das coleções da Dinayet, e de outros livros religiosos de ampla circulação (Badran, 2009, p. 333).

^{viii} Originalmente escrito em francês sob o título *La harem politique*.