

# MALALA

REVISTA DO GRUPO DE TRABALHO ORIENTE MÉDIO E MUNDO MUÇULMANO (GTOMMM)

Laboratório de Estudos da Ásia (LEA) da Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP).

## O PROTAGONISMO DAS MULHERES: Desafios e dilemas no Oriente Médio e Mundo Muçumano



### DESTAQUES

Entrevista com **Yuree Noh**  
“There are many institutional and social barriers that hinder women’s political representation and quota system can be part of the solution”

Véu, nudez e o feminino na cena iraniana  
Por **Leandra Yunis**

Analysing the position of female Muslims in patriarchal society and their choice of donning hijab amidst socio-political context  
Por **Syeda Mehjabin**

## **Malala**

v. 8, n. 11 – dez./2020

Revista do Grupo de Trabalho Oriente Médio e Mundo Muçulmano (GTOMMM)  
Laboratório de Estudos da Ásia (LEA)  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)  
Universidade de São Paulo (USP)

### **Editor-responsável**

Prof. Peter Robert Demant

### **Editor associado:**

Prof. Rafael Antônio Duarte Villa (Universidade de São Paulo)

### **Editores-executivos**

Cila Lima

Natália Nahas C. M. Calfat

### **Membros do Conselho Científico da revista Malala**

Prof. Angelo Segrillo (USP)

Prof. Ariel Finguerut (GT OMMM-USP)

Prof. César Henrique de Queiroz Porto (Unimontes)

Prof. Guilherme Casarões (FI Rio Branco)

Prof. Ihsan Yilmaz (Istanbul Institute, Turquia)

Prof. Marcos Alan Ferreira (UFPB)

Prof. Nizar Messari (Al-Akawayn University, Marrocos)

Prof.<sup>a</sup> Norma Breda dos Santos (UnB)

Prof. Osvaldo Coggiola (USP)

Prof. Paul Aarts (UvA, Holanda)

Prof. Rafael Duarte Villa (USP)

Prof. Samuel Feldberg (USP)

Prof. Tullo Vigevani (UNESP)

### **Capa**

Malala celebrando sua formatura em Filosofia, Política e Economia na Universidade de Oxford.

Foto publicada em sua conta do Twitter @malala dia 18/06/2020 às 21:33 com os dizeres:

“Hard to express my joy and gratitude right now as I completed my Philosophy, Politics and Economics degree at Oxford. I don’t know what’s ahead. For now, it will be Netflix, reading and sleep”. Fonte: <https://twitter.com/Malala/status/1273775945917378562>

Yousafzai cresceu ...

Em 2015, com 18 anos, Malala se declarou feminista em um encontro com Emma Watson para divulgar seu filme “Ele me chamou de Malala”. Malala segue desde lá se preparando para em algum dia do futuro candidatar-se para primeira ministra do Paquistão, como declarou em uma das suas muitas entrevistas. Em abril de 2018 ela voltou ao Paquistão, para uma rápida e “destemida” visita. Surpreendentemente, neste mês de julho de 2018, Malala veio ao Brasil para um evento fechado, organizado pelo Banco Itaú/Unibanco, evento em que sua fundação (The Malala Fund) lançou seu apoio a três projetos de Educação no Brasil (sendo um deles voltado aos indígenas). É possível notar nos discursos de Malala nesse encontro brasileiro, que conceitos chaves do feminismo estão presentes nas suas novas perspectivas para o apoio prometido à educação no Brasil, como por exemplo, os conceitos de democracia, o desejo de que ninguém precisa casar forçosamente, a luta contra o trabalho e a exploração sexual infantil e o próprio uso do termo feminismo. O apoio de Malala à Educação no Brasil é simbólico, se se considerar o profundo “fosso” que se pronuncia com os desmontes acelerados no ensino público brasileiro, mas demonstra uma aproximação bastante bem-vinda. Sua trajetória em resposta a sua luta por educação (de menina paquistanesa que, no dia 9 de outubro de 2012, foi alvejada no rosto em ataque assumido pelo grupo extremista Talibã, com divulgação pela grande mídia) teve um efeito de acentuado reconhecimento internacional e em 2014 a fez vencedora do prêmio Nobel da Paz, junto com um importante indiano. O mundo conheceu a luta dessa jovem muçulmana por educação, igualdade e contra o extremismo religioso. Ela o fez sem se deixar vencer ou silenciar (já que se salvou do ataque), nem se colocando como vítima, prometendo vingança ou declarando “guerra”. Na comemoração de seus 16 anos na ONU, Malala mostrou a força de suas (delicadas, mas assertivas) palavras, declarando que ela era “uma garota entre muitas”. Pode-se, agora, parafrasear essa sua fala e dizer que Malala é uma das muitas mulheres feministas paquistanesas que lutam por igualdade, pelos direitos humanos e por educação a todas as mulheres do Paquistão e do mundo. O feminismo no Paquistão é bastante atuante desde os anos 50, embora Malala só pôde conhecê-lo depois de estar fora de seu país, em parte devido ao extremismo dos grupos como Talibã e em parte pela própria estrutura conservadora da sociedade.

Para a Revista Malala, Malala Yousafzai é mais do que um símbolo político, é uma inspiração acadêmica. Ela nos leva a pensar que podemos transcender e vencer preconceitos, superar estereótipos e criar um espaço para discussão e troca de ideias sem medo, com pluralidade, coragem e abertura, sem abrir mão de textos claros, de pesquisas sérias e de debates com ideias que muitas vezes podem ser conflitantes sobre Oriente Médio e Mundo Muçulmano.

Os artigos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores.  
As opiniões neles emitidas não exprimem, necessariamente, o ponto de vista da revista  
*Malala.*

## ■ sumário

### Apresentação

- O Protagonismo das Mulheres**  
Cila Lima (GTOMMM-USP) ..... 7

### Entrevista

- “There are many institutional and social barriers that hinder women’s political representation and quota system can be part of the solution”**  
Yuree Noh (Rhode Island College) ..... 9

### Ensaio

- Who’s afraid of Islamic Feminism, and why? Raising voices through education**  
Renan Souza (Goldsmiths, University of London) ..... 15

### Ensaio

- O feminismo islâmico na transição política da Tunísia: avanços e retrocessos**  
Ana Gabriela Reis (Instituto de Educação Superior de Brasília) ..... 33

### Artigo

- Analysing the position of female Muslims in patriarchal society and their choice of donning hijab amidst socio-political context**  
Syeda Sadia Mehjabin (University of Liberal Arts Bangladesh) ..... 51

### Artigo

- O Feminismo no âmbito das Relações Internacionais: ocidente x oriente e o protagonismo da mulher muçulmana**  
Nielle Beatriz R. de Figueiredo (Universidade do Alto Vale do Itajaí UNIVALI)  
Neylane Naually Souza Ferreira (Universidade do Alto Vale do Itajaí UNIVALI)  
Brenda Thainá Cardoso de Castro (Universidade da Amazônia UNAMA) ..... 71

### Artigo

- Mulheres no mundo muçulmano e o ativismo para os direitos humanos**  
Evelyn Faria da Silva Luz (Universidade Federal de Roraima UFRR) ..... 87

### Artigo

- Orientalismo e a questão dos movimentos das mulheres do Iraque - desafios e reflexões**  
Luiza Delaflora Cassol (Universidade Federal de Santa Maria UFSM)  
Maria Eduarda Oliveira Dall’Água (Universidade Federal de Santa Maria UFSM)  
Sabrina da Costa Chiuza (Universidade Federal de Santa Maria UFSM) ..... 109

### Artigo

- Véu, nudez e o feminino na cena iraniana**  
Leandra Yunis (Universidade Federal do Ceará UFC) ..... 131

## ■ sumário

### Capítulo de dissertação

- A Gênese das hostilidades entre o Irã e os Estados Unidos**  
Tamires Maria Alves (Universidade Federal Fluminense UFF) ..... 143

### Resenha de livro

- Entre memória e ativismo político: Contribuições de Nawal El Saadawi para o feminismo egípcio e transnacional**  
Flávia Abud Luz (Universidade Federal do ABC UFABC) ..... 169

### Resenha de livro

- Alice Shalvi: a força desconhecida que o mundo precisa conhecer**  
Andrea Kogan (Fundação São Paulo PUC-SP) ..... 181

### Resenha de livro

- A viagem como método de estudo (O mundo falava árabe: A civilização árabeislâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta, de Beatriz Bissio)**  
Paula Carolina de Andrade Carvalho (Universidade Federal Fluminense UFF) ..... 189

### Resenha de Filme

- A histórica misoginia em nome de Allah e da tradição. Resenha do filme “I am Nojoom, age 10 and divorced”**  
Cila Lima (GTOMMM-USP) ..... 195

## ■ apresentação

A Revista Malala, em seu 11º número, tem como proposta temática: *O protagonismo das mulheres: desafios e dilemas no Oriente Médio e Mundo Muçulmano*. Ao escolhermos para a capa a foto de Malala Yousafzai, ativista paquistanesa pela educação e inspiradora do nome dessa revista, pensamos, esperançosamente, num diálogo entre culturas. Malala se graduou em Filosofia, Política e Economia em Oxford, Inglaterra e com suas vestimentas islâmicas, marcando sua identidade cultural, está também revestida dos festejos típicos de universidades ocidentais.

Abrindo o debate, a pesquisadora de pós-doc da Universidade de Harvard e professora-assistente da *Rhode Island College*, **Yuree Noh**, especialista em políticas comparadas do Oriente Médio e Norte da África, analisa a participação de mulheres nos parlamentos no Norte da África e Oriente Médio, destacando o papel e função dos sistemas de cotas nesses casos.

Nos ensaios, **Renan de Souza** associa o empenho do movimento feminista islâmico em relação à educação em países muçulmanos com o ativismo de Malala Yousafzai pela educação de meninas. **Ana Gabriela Costa Reis** faz em seu texto uma reflexão sobre a experiência da primavera árabe na Tunísia, pontuando seus avanços e retrocessos políticos e jurídicos.

**Syeda Sadia Mehadjadin**, discute em seu artigo diferentes narrativas em torno do *hijab*, já **Nielle Figueiredo**, **Neylane Ferreira** e **Brenda Castro** debatem a noção universalista de direitos das mulheres e a nova consciência de gênero do emergente feminismo islâmico. No artigo de **Evelyn Faria da Silva Luz**, são debatidos o ativismo pelos direitos humanos de mulheres em países muçulmanos e no de **Luiza Cassol**, **Maria Dall'áqua** e **Sabrina Chiuza** há uma leitura dos movimentos de mulheres no Iraque e o olhar orientalista. O artigo de **Leandra Yunis** desenvolve uma síntese histórica da expressão do corpo feminino na dança persa e suas consequências na arte do Irã.

Nas resenhas, **Flávia Abud Luz**, apresenta a trajetória do feminismo de Nawal El Saadawi ao fazer comentários de dois de seus livros “A Face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe e A Mulher com olhos de fogo – o despertar feminista”; **Andréia Kogan** traz em sua resenha a história da israelense Alice Shalvi, denominando-a ativista incansável e “mãe” do feminismo israelense; **Paula Carolina de Andrade Carvalho** resenha o livro de Beatriz Bissio “O mundo falava árabe: A civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta”. Na resenha do filme “I am Nojoom, 10 age and divorced” de Khadija al-Salami, a história de uma menina iemenita vendida para um “casamento” com um homem de 30 anos, **Cila Lima** traz análises e dados sobre o “casamento infantil” ainda existentes no mundo, Oriente Médio, Norte da África e Iêmen.

Fora da proposta temática desse número, temos o capítulo da dissertação de **Tamires Maria Alvez**, que busca entender o que levou o Irã a passar de um papel de aliado ao de inimigo dos Estados Unidos.

Boa leitura!  
Cila Lima  
Comissão Editorial



## “THERE ARE MANY INSTITUTIONAL AND SOCIAL BARRIERS THAT HINDER WOMEN’S

### POLITICAL REPRESENTATION AND QUOTA SYSTEM CAN BE PART OF THE SOLUTION”<sup>1</sup>

Interview with **Yuree Noh**<sup>2</sup>

#### **Revista Malala (RM)**

We can start asking about your work and trajectory. How you get involved with Middle East studies? What is your current research?

#### **Yuree Noh (YN)**

I was fascinated by Egyptian history and started studying Arabic because I wanted to visit some day. I was fortunate to do an 8-month study abroad in Egypt in 2009. As I went onto graduate school to get a PhD in political science, my fascination of the region continued – however, this time, in their politics. Due to the lack of data in the region, I was sometimes discouraged from pursuing the study of the region but was able to conduct fieldwork and surveys in Algeria and Kuwait.

My book project examines the levels of electoral fraud across authoritarian regimes with a focus on the MENA region, with case studies of Algeria, Kuwait, and Morocco (tentative). I am mainly interested in how social cohesion and international interaction affect the magnitude and types of fraudulent strategies. A second set of my research entails gender quotas: I investigate the causes and consequences of quotas as well as citizen support for gender egalitarian policies. I also have ongoing projects on citizen welfare in the MENA and Yemeni refugees in South Korea, where I am from.

#### **RM**

Which women’s movements in Middle East do you consider more relevant in terms of a real fight for emancipation and juridical protections for women’s?

#### **YN**

This is a difficult question. We simply cannot rank how “relevant” they are – perhaps due to the lack of research – because of such a wide range of scope the women’s movements

---

<sup>1</sup> Interview conducted by Ariel Finguerut via email in November 2019. Elaboration and revision by Cila Lima and Natália Nahas Calfat.

<sup>2</sup> Yuree Noh is an Assistant Professor of Political Science at Rhode Island College and a Research Fellow at the Harvard Kennedy School’s Middle East Initiative at the Belfer Center for Science and International Affairs, where she was previously a postdoctoral research fellow (2018-2019). She specializes in comparative politics of the countries in the Middle East and North Africa (MENA) region. Her research interests include electoral institution & manipulation, civil society, and gender politics in authoritarian regimes.

in the MENA cover, not to mention the diverse strategic and locational factors. That said, I pay close attention to women's movements in the Gulf and especially those that strive to make legal changes. One movement that comes to mind is Abolish Article 153 of Kuwait. The campaign's goal is to abolish Article 153 that gives men a green light to engage in an "honor killing" and murder a female kin who engages in "unlawful sexual act" or zina, as well as the man involved in the act.

According to the law, such a crime is treated only as a misdemeanor punishable by a maximum 3-year prison term and fine roughly equivalent to mere 50 USD. They have built a network across the Gulf and the wider Arab world to abolish similar penal codes that grant men these power over women and to end gender-based violence. They have worked to raise awareness, advocate against the article, and to lobby the national assembly. To achieve their goals, they have adopted creative and engaging strategies such as creating videos, holding press conferences, involving foreign activists, and holding events.

**RM**

In terms of a general overview, what you can tell us about the current situation of the women's socio-political movement in Algeria?

**YN**

Women are actively involved in the rallies and protests in hirak, the ongoing Algerian protests. You may have seen images of a female ballerina standing in the middle of the street protests or women handing flowers to soldiers and police officers. There are female singers making popular music about peace, freedom and revolution. Adopting such tactics have contributed not only to calming the air but also to demonstrating that hirak in fact is a movement for all Algerians. Women's rights activists have also demanded for the repeal of the family code and strengthened gender equality.

Though these women faced some resentment and criticism, many men on the streets are supportive. I believe that possible advancement of women's movements is strongly linked to the rest of hirak. Conflicts and instability have an adverse effect on the advancement of women's rights. As history has shown us -- for instance, during Egypt's revolution, Algerian civil war, and Palestinian struggles -- women's rights deteriorate and often, such movements lose its priority. I sincerely hope this is not the case for today's Algeria.

**RM**

From your studies on women in politics and gender quotas in authoritarian regimes in the Middle East and North Africa (MENA), do you see common grounds? Would you risk making comparative studies between countries of the region?

**YN**

Of course. I see many common grounds, in terms of women's rights movements that emerge in similar patterns, in demand of quotas, and in terms of citizen support to the quota adoption. There are also commonalities behind authoritarian incentives behind engineering or allowing gender quotas. I do strive to make comparative studies. For instance, in one working paper, I study how authoritarian interests in adopting quota laws may diverge in monarchies and non-monarchies in the MENA.

I argue that non-democratic leaders have ample incentives to use quotas to garner support and co-opt different groups in their favor. In another study (with Marwa Shalaby, U Wisconsin-Madison), we look at the patterns of citizen support for gender quotas in Tunisia and Morocco. We argue that the patterns are dependent on citizen perception of governments. In other words, for citizens in democracies (e.g. Tunisia) who have higher trust in democratic institutions are more in favor of gender-egalitarian policies; however, for others, they may put emphasis in government performance (e.g. in the economy) in relation to their approval of such gender-egalitarian laws. In the future, we hope to add Algeria and Kuwait, and perhaps Oman, to examine public responses to gender quota laws.

**YN**

Islamist parties have reacted differently in different countries in response to quota policies and other gender-egalitarian measures. They have often presented an obstacle to gender-egalitarian policies.

**RM**

In most MENA countries women remain underrepresented in parliament. Can you identify the causes of this? What have been the consequences? How do you see the Islamists parties' parliamentary participation, they represent for quota policies and for women's presence in parliaments- a force of progress or a throwback?

**YN**

I can identify some causes. Michael Ross has an elaborate argument that in sum contends it is oil wealth in the MENA that is linked to lower rates of women's labor participation that in turn leads to lower political participation for women. Additionally, there are many institutional and social barriers that hinder women's political representation – and of course the proponents of gender quotas argue that such institutional measures are needed to boost the number of female MPs in the MENA region.

Empirically, quotas have helped women gain political presence. For instance, Algeria, upon implementing quota in 2012, became top-ranked in terms of women's political representation in the Arab world (though other countries such as Tunisia had emerged on

top since then; this development again coincides with the implementation of 2014 legislative quota laws). Islamist parties have reacted differently in different countries in response to quota policies and other gender-egalitarian measures. They have often presented an obstacle to gender-egalitarian policies.

**RM**

What do you think are the main methodological errors to be avoided when studying gender and feminism in Muslim countries?

**YN**

I would not call it an “error” per se, but I believe that including men in the study of gender and feminism is necessary. In the study of gender, we often overlook the role of men – often, those who dominate the policy making sphere, especially in the Muslim world. We need to take into account how male incentives play into various decision-making processes that affect women. I also think we need to better bridge the qualitative and quantitative literatures out there to draw a correct conclusion.

**RM**

Is it possible to say that the countries of the Arab world have advanced in terms of women’s protection laws? In your opinion, which Arab countries have mostly increased the political participation of women? (whether with quota system or not)

**YN**

Many countries in the Arab world have certainly advanced in terms of women’s protection laws over the last decade. In my opinion, Tunisia has increased the political participation of women the most, through its 2014 legislated quota that require parties to have 50% women on their lists. More importantly, Tunisia’s political opening has contributed to freedom of assembly and association that has played a key role in women’s activism, which in turn enabled Tunisia’s advancement.

Nominally, countries like Algeria have also benefited from the adoption of the gender quota law. In other words, quota laws have certainly helped boost the number of women in political office. In other countries in the Gulf – namely, Saudi Arabia and the UAE – have also made some significant progress in terms of women’s rights and political representation. In these countries, note that it was the top-down initiatives from the leadership that contributed to this rapid change. I argue in my research that though many of these gender-egalitarian reforms were top-down, they will in the long-run benefit women (though they may see some societal backlashes in the short-term.)

**RM**

We haven't seen a true emancipation – in political terms or even in symbolic representation – for woman's in the post Arab Spring. Do you agree with this statement? What are the main effects of the Arab Spring for women in the countries that you researched and worked with?

**YN**

We haven't seen a true emancipation for women in the post-Arab Spring. However, this is true for most women in most places in the world. I believe the failure of the Arab Spring in many countries dampened many women's rights movements (for example, in places like Egypt). Conflict and instability always work negatively for women. It gives many the excuse to delay women's empowerment until after democratization is achieved (e.g. Egypt), after peace arrives (e.g. Syria and Yemen), after occupation ends (Palestine), etc. Economic hardship also has a similar effect; worrying daily about feeding one's family certainly hampers any activism left in oneself. However, what is currently happening in places like Algeria and Lebanon (and how women are actively part of mass protests in these places) sheds some light on how women can be active drivers of positive change in the world.

**RM**

Considering the current situation in Lebanon and Iraq, what can you tell on the women's movement? What is the situation of women vis a vis sectarian politics? How is their presence in Parliament?

**YN**

In terms of the presence in parliament, Lebanon has only a handful (under 5%). Iraq, however, has around 25%; the gender quota, in place since 2005, has helped increase women's representation in Iraq.

Women in both countries have played significant roles in both countries' mass protests this year. Women have been extremely active and visible in both countries' uprisings. This is evidence that in both countries, people from all parts of the society are involved regardless of age, gender, and sect. Especially in Iraq, where violent clashes between protesters and government forces/militias have escalated, this is meaningful and shows how brave Iraqis, both men and women, have been. I believe that if the uprisings are successful, women's heavy involvement now will translate into women's empowerment in both countries.

**RM**

Our last question. What has been the role of the UN among the countries and in between the women's movements that you studied? What's your take on women's quotas for the parliament? Has it been a step forward for the women's movement?

**YN**

UN has certainly played an active role in many countries (e.g. UN Women in Iraq) for women's economic and political empowerment. However, my research sheds light on how the gender quota adoptions are mostly shaped by domestic politics and domestic incentives rather than international factors (like international pressure from entities like the UN for countries to adopt gender quotas). Rather, I believe it is first, authoritarian incentives to appease the domestic audience and second, women's movements within each country that have played meaningful roles in the legislated gender quotas. It has certainly been a step forward for the women's movement, though some feminists in many countries argue that gender quotas have negative consequences for women.

## WHO'S AFRAID OF ISLAMIC FEMINISM, AND WHY? – RAISING VOICES THROUGH EDUCATION<sup>1</sup>

### QUEM TEM MEDO DO FEMINISMO ISLÂMICO E POR QUÊ? – ERGUENDO VOZES ATRAVÉS DA EDUCAÇÃO

Renan de Souza<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo apresenta o poder do feminismo islâmico, um movimento que tem chacoalhado as estruturas patriarcais do mundo islâmico a medida em que as mulheres têm mais acesso à educação. Com base nesse fato, a pesquisa afirma que essa movimentação originada no acesso à educação tem gerado desconforto ao patriarcado, mas principalmente aos fundamentalistas que se veem ameaçados pelo poder das mulheres que buscam uma reinterpretação do Alcorão extraindo uma mensagem de igualdade das escrituras sagradas. O feminismo islâmico, não sendo um movimento uniforme, pois contém visões distintas e disputas de narrativas em seu interior, é exposto aqui sob o olhar de autoras e pesquisadoras, como Fatema Mernissi e Amina Wadud. Em seguida, é apresentado um contraponto com a visão fundamentalista, a resposta das feministas e o exemplo da jovem Malala Yousafzai como uma referência para justificar a hipótese original de que os fundamentalistas percebem as feministas islâmicas como uma ameaça.

**Palavras-chave:** Feminismo, Movimento Feminista Islâmico, Patriarcado, Autoras Feministas Islâmicas.

**Abstract:** The Islamic Feminism is a powerful movement which is shaking the patriarchal structure in the Muslim world, since women have largely granted accesses to education. Even though, the movement is not uniform, and it gathers many different voices even, sometimes, disagreeing of its fundamental goals. The essay states that the reinterpretation of the Quranic message – originated in solid education – by the feminists claiming equality in the society is perceived as a threat by the fundamentalist – and in some cases by members of the Political Islam group – and offers a critique of the mainstream male Islamic discourse, based on some Islamic feminist authors interpretation. Ultimately, the essay finishes presenting the case of Malala Yousafzai as a reference. Furthermore, the essay grounds its analyses juxtaposing various interpretations within this movement and among relevant authors and scholars such as Fatema Mernissi and Amina Wadud. It also presents the discussions from two different angles before stating the conclusion of the research.

**Keywords:** Feminism, Islamic Feminist Movement, Patriarchy, Islamic Feminist Authors.

### Introduction

This essay will argue that the fundamentalists, and those who are in favour of maintaining the patriarchal structure in the Muslim world, are afraid of Islamic Feminism, a time-changing movement. However, Islamic Feminism is not unique or uniform. The movement is quite the

<sup>1</sup> This article is partially based on an essay submitted in 2019 by the author to the examination of the Master's Degree module *Middle Eastern and Islamic Thought: Political Philosophy in a Comparative Perspective at Goldsmiths*, University of London.

<sup>2</sup> MA International Relations, Goldsmiths, University of London – UK. Specialist in International Relations, Fundação Armando Álvares Penteado – FAAP. Journalist, Universidade Metodista de São Paulo – UMESP. The author is a Brazilian journalist and scholar focused on researches on Arab and Islamic affairs, politics of the Middle East, and Security Studies in International Relations. ORCID <https://orcid.org/0000-0002-9065-4029>. Link para o currículo Lattes <http://lattes.cnpq.br/6322019881122931> and <https://www.linkedin.com/in/renanazuos/>. Contact: [renan.azuos@gmail.com](mailto:renan.azuos@gmail.com).

opposite, and there are many different voices. Even the Muslim women themselves can be afraid of the outcome of reshaping the actual order and structure of the Muslim society.

Nevertheless, this essay focus on the fundamentalists as the primary response to the topic presented. Furthermore, it also recognises that the category of fundamentalism is highly problematic once the adversaries of the feminists can be also found in groups representing Political Islam or the Islamism.

Having mentioned that, this essays grounds its answer on the perspective of the fundamentalism seeking for one specific identity within the Muslim World. However, this movement has been challenged by non-fundamentalist women who are claiming equality in society. This is a conflict of interest between these two distinct groups. As exemplified by Mernissi (2009: 207) “if fundamentalists are calling for the return of the veil, it must be because women have been taking off the veil.” This statement comes across with the argument defended by this essay of fundamentalists as those who are afraid of Islamic Feminism as an external force to undermine their identity vision of the Muslim world.

To address the given question adequately, this essay will be structured in three sections. The first will be devoted to discussing how Islamic Feminism is challenging the classical view of the religion according to some key scholars, such as Fatema Mernissi and Amina Wadud. This unit will also address the message of equality extracted from the interpretation of the Quran and how it challenges the patriarchal Islamic society.

The following section will be used to discuss why Islamic Feminism is perceived as a threat by the fundamentalists and those who are in favour of maintaining the male-dominated patriarchal structure. The last section will use a recent case to explain and support the original claim. The aim here is to present Malala, who challenged the Taliban’s role and rules and was shot in the head by a member of the fundamentalist group in Pakistan.

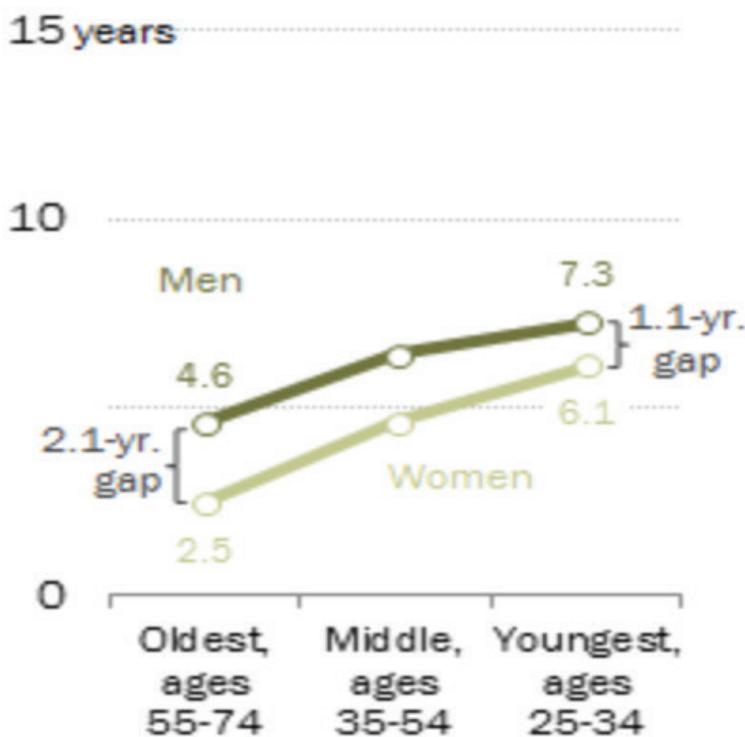
## **1. Challenging the classic view of Islam**

Looking to the past, women have not been treated as equal as men since the beginning of Islam in Arabia in the early 600s. Despite the fact that Islam claims that men and women are equals in the sight of God, women’s access is denied in some aspects of Islamic life (John Esposito, 2019).

The slight access of women to universities comes during the 1800s (Esposito, 2019), and this movement has been increasing recently if we look into the generation of people. As a historical argument, this essay presents a study conducted by Pew Research, one of the most comprehensive ever made, shedding light on this issue. According to the analyses, the youngest generation of Muslim (born from 1976 to 1985) have more formal studies compared to the oldest generation (born from 1936 to 1955). Men still are more educated than women in the Muslim world. Nevertheless, women have made more gains than men, and the gap is lower than was in the past (see figure 1).

## Globally, Muslim gender gap in years of schooling has narrowed

*Average years of schooling for Muslim men and women across three generations*



Note: The oldest, middle and youngest cohorts were born 1936-1955, 1956-1975 and 1976-1985, respectively, and were ages 55-74, 35-54 and 25-34 as of 2010. Gaps are calculated based on unrounded numbers.

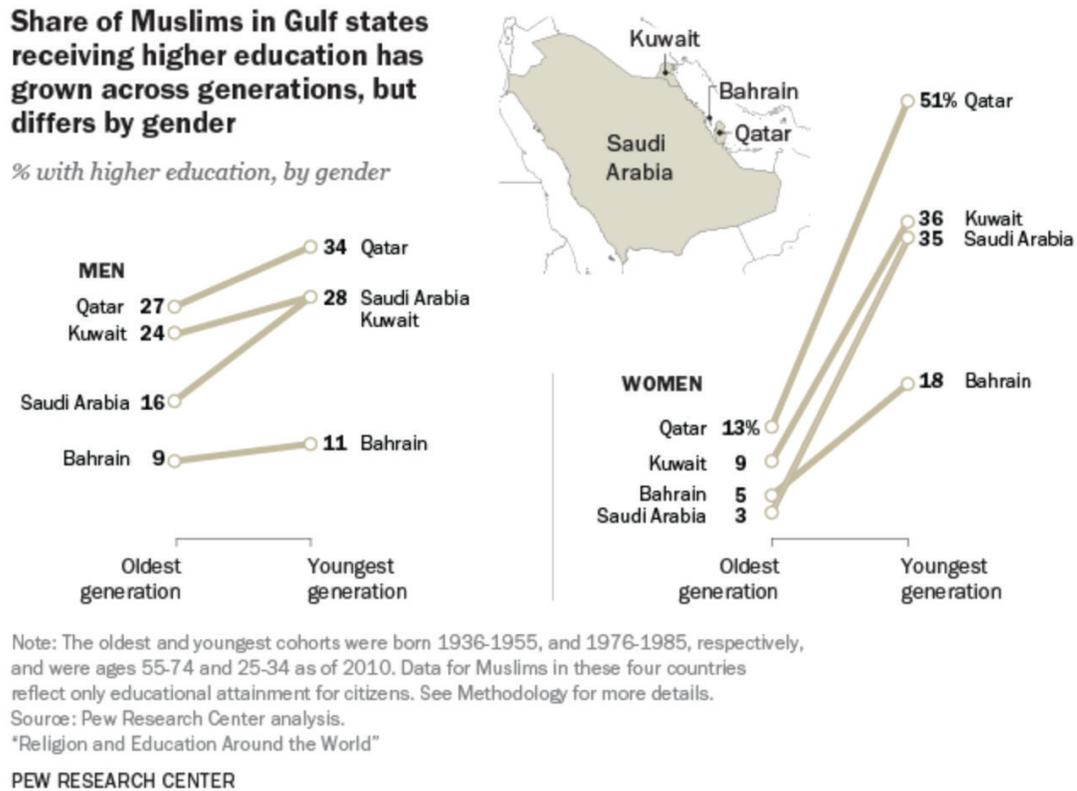
Source: Pew Research Center analysis. See Methodology for more details.

"Religion and Education Around the World"

**PEW RESEARCH CENTER**

**Figure SEQ Figura \\*ARABIC 1-** The educational gap between men and women has been reducing in the Muslim World - Source: Pew Research Centre

If we look primarily to some countries in the Gulf region, such as Qatar, Kuwait Bahrain, and Saudi Arabia, more women hold post-secondary degrees than men, reversing the classical gender gap in the Muslim society (see figure 2).



**Figure 2 - The gender gap has reversed regarding higher education in Gulf Countries. Source: Pew Research Centre**

The trend also has been confirmed in recent years. According to a UNESCO report, published in 2018, the percentage of female students in higher education in the Gulf states is raising (see figure 3).

	UAE	Qatar	Kuwait	
Total population	9.4 millio	2.6 million	4.1 million	
GDP per capita US\$	72,419 (WB)	127,660 (WB)	71,887 (WB)	
Gvt expenditure on education % of GDP	1.11 (UIS)	3.6 (UIS)	3.8 (UIS)	
R&D expenditure % of GDP	0.49	0.479 (WB)	0.302 (WB)	
Nos. of HEIs <sup>5</sup>	12 (3) 51	7	12	
Tertiary enrolment	143,000	150,000		
% of Females <sup>6</sup>	> 50	60	ca. 70	
Higher education GER %		14.518 (WB)	27.027 (WB)	
Unemployment rate for HE graduates	Negligible, but many women outside the economy	Negligible, but 60% of women outside the economy	Unemployment rate 17.5%, many women outside the economy	

<sup>5</sup> Numbers of Universities: Ranking Web of Universities, July 2017

<sup>6</sup> Percent Females, from various sources;

<sup>7</sup> Unemployment rates from various sources. The main sources the World Bank (WB), and the Unesco Institute for Statistics (UIS).

	Oman	Saudi Arabia	Bahrain	Yemen
	4.6 million	33.0 million	1.5 million	28.5 million
	46,698 (WB)	20,55,158 (IMF)	50,764 (IMF)	2,375 (IMF)
	4.9 (UIS)	6.8 (UIS)	2.6 (UIS)	?
	0.246 (WB)	0,818 (WB)	0.101 (WB)	
	33	56	45	25
		3.6 million	55,000	
		54		10 (?)
		63.066 (WB)	41.309 (WB)	?
	12%	30-34 % for women	Ca. 25%	Total female unemployment 78%

**Figure 3 - The percentage of female students in the UAE, Qatar, Kuwait and Saudi Arabia is higher than 50%. Source: UNESCO**

The same pattern has also been reported in some countries of MENA (the Middle East and North Africa) region (see figure 4 and 5).

Indicators	Algeria	Libya
Total population	40,6 million	6,4 million
GDP per capita US\$	15,000\$	14,200\$
Gvt expenditure on HE % GDP	1,2%	NA*
Gvt expenditure on education % of GDP	4,4	NA
R&D expenditure % of GDP	0,07%	NA
Nos. of public HEIs	50 Universities 62 HEI	18 universities 16 HEI
University enrollment (public)	1,5 million	372,010
Percentage of female enrollment	60%	51,38%
Higher education GER %	36,92%	NA
Unemployment rate for HE graduates	24,8%	50%
QA System	Exists formally Application?	Exists formally Application?

DATA SOURCES: UNESCO Institute for Statistics (UIS); World Bank 2016; World Data Atlas; OECD Database; Ministries of Higher Education's DataBases.

\* NA= Not available

	Mauritania	Morocco	Sudan	TUNISIA
	4,3 million	35,9 million	40,1 million	11,5 million
	4,400\$	8,400\$	4,500\$	11,700\$
	NA	1,1%	NA	1,7%
	2,93	5,26	2,22	6,26
	NA	0,73%	0,23%	0,68%
	1 university 4 HEI	14 Universities 143 HEI		13 universities 195 HEI
	20,298	750,000	570,000	340,000
	33%	48,5%	52,2%	61,5%
	5,34%	28,14%	16,32%	34,61%
	NA	33%	79,5%	29,2%
	Exists formally Application?	Exists formally Application?	NA	Exists formally Application?

	Iraq-Federal	KRI	Palestine	Egypt	Syria
	39 million	5,61 million	4,67 million	91.5 million	18,792,029
	4,609.6\$ (WB)	4,188.9\$ (WB)	1,745.9\$ (WB)	\$3,614.7 (WB)	2000-3000\$
	1.11% (UIS)				4.97% (UIS)
	4.87% (WB)		1.32%	6%	12% of public sending
	22,8% (WB)		3% (WB)		
	0,037% (WB)	-	0,492% (WB)	0,723% (WB)	-
	134		52	43	27
	78		29 <sup>10</sup>	20	
			220,000	2.87 mln.	486,524
			60% (WB)		
	16% (WB)		25.8% (WB)	36.23% (WB)	44,05% (WB)
				34% (WB)	
			PES <sup>12</sup> NGOs		

**Figure 4** - The percentage of female students in Algeria, Libya, Sudan and Tunisia is higher than 50%. Source: UNESCO

Indicators / Countries	Lebanon	Jordan	
Total population	4.5 million	9.45 million	
GDP Per Capita (\$)	7,914.0\$ (WB)	4,087.9\$ (WB)	
Govt. expenditure on higher education as a % of GDP	0,74% (UIS)	0,46% (UIS)	
Govt. expenditure on education as a % of GDP	2.46%	12,37%	
Expenditure on tertiary education as a % of expenditure on education	28,74% (WB)	1,4% (WB)	
% GDP on research (R&D Expenditure)		0,15% (WB)	
No. of HEIs <sup>8</sup>	46	78	
No. of Public HEIs <sup>9</sup>	1	17	
University Enrollment	196,119	337,500	
Percentage of Female Enrollment	57,17% (WB)		
Higher Education GER	38.48% (WB)	44,87% (WB)	
Unemployment rate for HE graduates	36.1% (WB)	34% (WB)	
Cost-sharing practices <sup>11</sup>	Indirect Std. loans		

<sup>8</sup> Number of higher education institutions provided from ministry websites and verified by ministry focal points through interviews

<sup>9</sup> Number of public higher education institutions provided from ministry websites and verified by ministry focal points through interviews

<sup>10</sup> including those of the Palestinian Authorities, excluding UNRWA institutions

<sup>11</sup> Information on Lebanon and Palestine is received from relevant ministries of higher education

<sup>12</sup> Parallel Education System

General sources of information:

<https://data.worldbank.org/indicator/GB.XPD.RSDV.GD.ZS?locations=LB-IQ-JO-PS>

<http://www.krso.net/uploads/pdf/brushurEn.pdf>

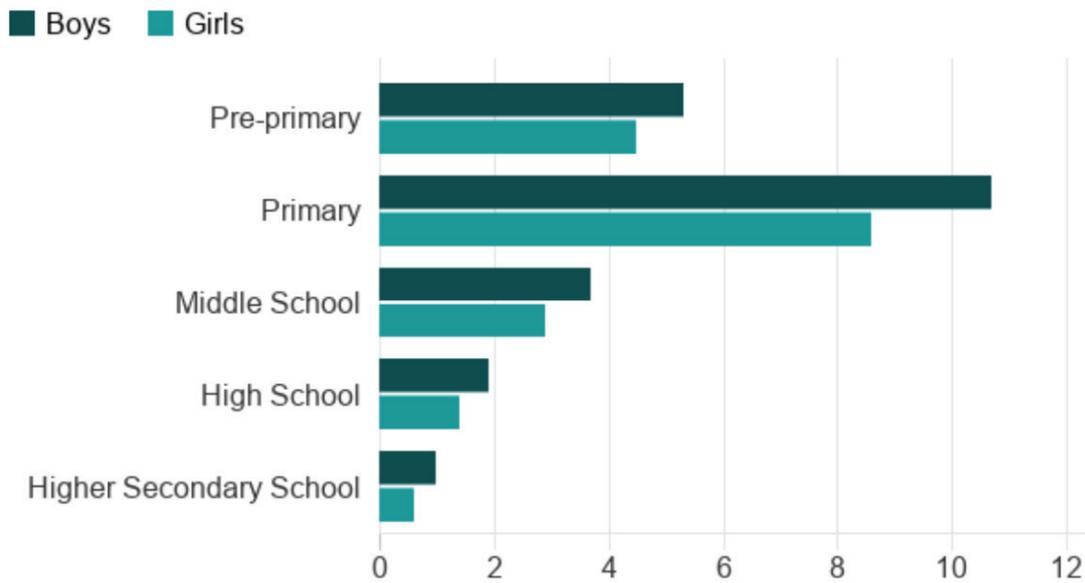
**Figure 5** - The percentage of female students in Lebanon and Palestine is higher than 50%. Source: UNESCO

These data offer an insight into female education in the MENA region. Although women are present in higher numbers at universities, from the other side, the unemployment rate among them is quite high, what suggests a gap between gaining entry to higher education and their access to the labour market.

However, this is not the only contradiction in the Muslim world. There are still several gaps to look at. Two of those cases are Afghanistan and Pakistan. Proportionally, there are more boys at school than girls in Pakistan. The chasm between them is about 10% (Malik, 2018) (see figure 6).

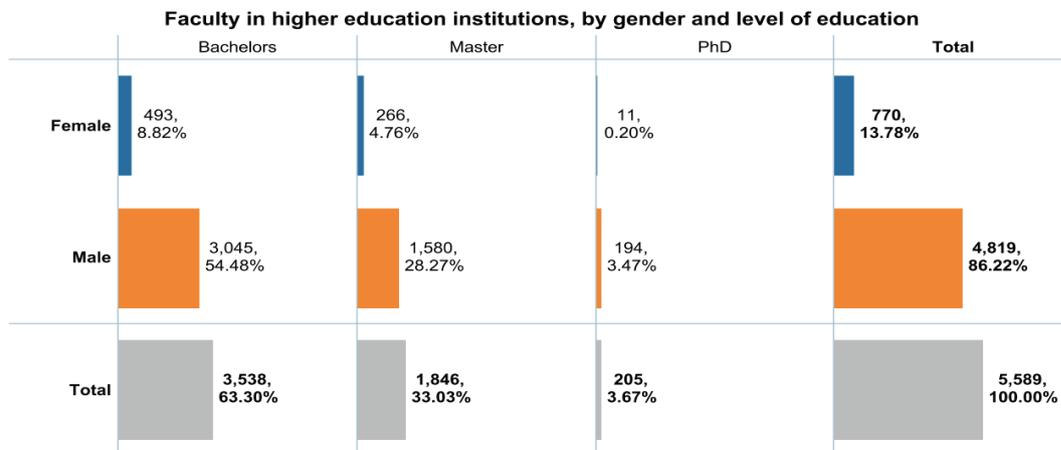
### Access to education in Pakistan by gender

Students aged 5-17, numbers in millions



**Figure 6** – The girls are less privileged in terms of access to education in Pakistan. Source: Pakistan Ministry of Education/BBC

Regarding Afghanistan, the female access to higher education is deficient, according to the World Bank’s figure from 2015. In that year, women were accounted only for 13,78% of all higher education programs (bachelor, masters, and PhD). While men represented 86,22% (see figure 7) (World Bank, n.d.). These statistics reveal a dramatic gap between male and female, as this essay will shed light in the upcoming units.



Source: Ministry of Higher Education.

**Figure 7** – The girls are less privileged in terms of access of education in Pakistan. Source: Ministry of Higher Education – Afghanistan

Why are the data so essential to address the original statement given to this essay? Because, in the past of the Muslim world, knowledge, and universities were restricted to the men of the elite. The mass access to the universities reveals a shift of distribution, management, and utilisation of knowledge and information (F. Mernissi, 2009: 209) “and knowledge is power” (Mernissi, 2009: 209).

Detailing these data, this essay intends to argue that access of women to education is one the main preoccupation of the fundamentalists since places such as schools and universities are the primary source of feeding knowledge for feminist resulting in critics and changes to the actual male-dominated structure. The education of women reshaped the traditional concepts, the definition of space, and sex roles (Mernissi, 2009: 210). A new scope that, perhaps, not all the fundamentalists know how to deal with and possibly would name it as *fitna* (disorder) or portraying the well-educated generation of women as the enemies of the Islam.

This access to knowledge has been also giving women another possibility, unexplored before, of reinterpreting the Qur’an. Amina Wadud (2006: 202), for instance, goes deep in a Qur’anic interpretation by deconstructing the idea of the Holy Book being gendered. Using the Qur’an as her primary source of argument, she defends that Arabic grammar carries out gender marks, which could potentially lead to a misinterpretation of gender attribution. Wadud also offers enlightening interpretations affirming that the Qur’an foresees women’s right to inheritance, independent property, divorce, right to testify and prohibits the violence against women and girls (Wadud, 2006: 202).

However, the views presented by Wadud (2006) and Mernissi (2009) are not unique and uniform in the Muslim world. Islamic Feminism is complex and cannot be considered as an only-one-voice movement. There are several interpretations to it. If we consider the Egyptian Islamic fundamentalist scholar, Heba Raouf Ezzat, she would argue that the movement is not considering wider international questions.

Heba Raouf Ezzat put on doubt the movement’s goal by saying how equality can be achieved within social structures which are constantly seeing the increase of social disparities, poverty and deterioration of basic human life under the rules of the International Monetary Fund and World Bank. To Ezzat’s mind, the answer to those questions would lead to an intense discussion of the state social and economic policies. However, since the feminists are eager to see their agenda translated into material changes, they prefer rather to not disturb the regime on this topic (Ezzat, 2002).

The Egyptian thinker also argues that the conditions to legitimate the feminist discourse are restrictive and the law, as a bargaining instrument, has been abused by states and by the feminists. Hence, according to her, the feminist movement has become one of the allies of the regimes against the “fundamentalist” threat (Ezzat, 2002). The point here is to show how divided the interpretation of the Islamic Feminism can be inside the Muslim world, and how a woman can be also against the movement.

Nonetheless, this essay will stick with the original claim of the Muslim women reinterpreting Islamic traditions and history, such as Omaima Abou Bakr. In her works, she proposed that, in order to the struggle of equality to be meaningful, it needs to be used in a discriminating way for those who both criticise the Islamic tradition and, at the same time, create solutions based and inspired by the Islamic values (Mervat Hatem, 2019: 22-35). Abou Bakr shows her faith in Islam – through the words – and answers the gender inequality found in her religion, as follow:

I thank God profusely for being a Muslim. Islam is a religion of truth, justice, equality and compassion. It does not sanction injustice or falsehood in the public level, in the social sphere, or even inside the family, at the individual level or in personal interactions. I also thank him for bestowing his blessing on me so that I am capable of reading his words, reflecting on and contemplating their glories, . . . for giving me a mind that understands, ponders and weighs thoughts and a heart that is full of his love and is desirous of his approval. . . . (Hatem, 2019: 22-35).

This passage exemplifies, explicitly, how the interpretation of Islam through the feminist perspective is made. Abou Bakr is not trying to get rid of the religion. It is quite the opposite. She starts thanking God for being part of the Muslim community, as a sign of reaffirmation of her faith. The following sentence justifies the origin of Islam as an answer to inequality, reminding the real meaning of the religion. Hence, the next words are dedicated to express how proud she is to be capable of understanding, reflecting, and putting into practise Allah's words. This approach could be precious to interpret gender perspective and to understand the religious text from a Muslim woman's perspective (Hatem, 2019: 22-35).

To challenge the classical view and traditions of Islam, women or feminist activists go beyond than just getting access to the knowledge in universities and schools or Qur'anic reinterpretation of the Holy Scriptures. This process also involves recounting the history from a different perspective as, for instance, Aisha's biography, the Prophet's favourite wife. The Islamic feminists emphasise her as having a significant role as the army general during the famous Battle of the Camel (Wadud, 2006). Another vital aspect is given by the fact that the Prophet Muhammed was also resting in her lap when received the Revelation (Wadud, 2006). The importance of Aisha may not be well-highlighted by the men, especially the patriarchists and the fundamentalists. To the feminists, this is not randomly, and the different representations, discourses, and discussions about Aisha's role were part of a deconstructing process in order to achieve alternative definitions to the role that Arab women had in the past of the Islamic history (Hatem, 2019: 22-35).

The debate and questions brought up by the feminists also target the occupation of public and male-dominated spaces intensely. Amina Wadud was an example of how well-educated and empowered feminist may shake the given structures inside of the Islamic society. In an unprecedented move, in 1994, she delivered the Friday *Khutbah* (sermon) in

Cape Town, South Africa. Men traditionally do this role (Wadud, 2019). By justifying this landmark changing, which generated widespread criticism for breaking the patriarchal rules, she said: “The *Qur’an* never says that the *imam* cannot be a woman and must be a man. Whenever there is a difference in the *ijtihad* (interpretation) of the Holy Book, we must use our intelligence to understand the real meaning of Islam” (A. Meringolo, 2019).

The occupation of spaces, before dominated only by men -- whether in politics, as head of states, in universities, school or in mosques -- as Amina Wadud did, is a central issue of the feminist struggle. Mernissi (1997: 238) also conceptualised the idea of space by exemplifying the issue as saying that women are disturbing as soon as they appear where they are not expected. Moreover, no one expects to see them in a place where decisions are made. Also, some men may resist sharing their power and, at the same time, they are defenceless since this ongoing process is happening within the legitimate dominant culture (K. Ask and M. Tjomsland, 1998: 62). This movement may be considered as *fitna* (disorder) to the fundamentalists and a source of threat for those who are holding power. The topic will be explored in this essay in the next section.

## **2. Why is the Islamic Feminism Perceived as Threat by the Fundamentalists?**

To start the discussion in this chapter, first, it is vital to understand who the fundamentalists are and what are their goals. The fundamentalists are present in countries such as Saudi Arabia, Egypt, India, Iran, Pakistan, Lebanon, Afghanistan, Algeria, Sudan and Palestine and emerged, some organised by groups, as a reaction to humiliation experienced by Middle Eastern societies under the imperialist domination or influence of superpower (Haideh Moghissi 1999: 67). This religious-political movement felt threatened by the destruction of traditional beliefs and practices in their society and the increasing cultural influence of the Western countries (Moghissi 1999: 68). As a solution, the supporters of this wing attempted to mobilise the Muslims against these external forces.

In generic terms, the fundamentalism is an approach towards the past. However, it is not a general past, but a specific and ideal past, which contrasts with the present. This retrieve to the past can be achieved by going back to an original text or by the reformation of society to be built in a copy of the idealised past (Moghissi 1999: 69). To save and reform this society, the fundamentalists seek to establish a genuinely Islamic culture based on an interpretation of the Holy Scriptures and model that was vigorous after the initial Islamic states under the Prophet Muhammad and the four godly khalifs (Moghissi 1999: 69). The fundamentalism anchors its views on the Islam as a totalising force that rules all aspects of the human life in private and public spheres and, hence, are anti-modernity, anti-democracy, and anti-feminism (Moghissi 1999: 70).

From this point, it is possible to foresee a collision course of ideals between the fundamentalists and the Islamic feminists. As naturally anti-feminist, amongst

fundamentalists, there is a common sense to perceive a threat from the changes in gender relations, triggered by the spread of capitalism and feminism. Controlling women and establishing the authority of the patriarchal family are the primary goals in the fundamentalist utopia (Moghissi 1999: 72).

The Islamic feminist movement is doing quite the opposite by questioning and facing the patriarchal structure in the Muslim world. The threat is posed to the fundamentalists also by the fact that the movement is more vocal and more willing than ever to discuss and reform the identity (Wadud, 2006: 204). The feminists, at some degree, are also looking for answers and solutions in the past, but in order to overcome the inequality in history and shed light on building a prospective future. On the other hand, the fundamentalists are revisiting the past to impose it to present and to keep it to prospect, denying any possible further development regarding gender, democracy, or modernity. Revisiting the past, women are endeavouring to remove the moorings imposed by centuries of patriarchal interpretation and practices (Wadud, 2006: 204).

Those practices can also include the coercive use of the veil, imposed by the fundamentalists in some countries. This essay is not arguing that the use of the veil does not represent some source of empowerment to the women. To some of them, the adoption of the dress does not declare their places as to be at home. However, on the contrary, it legitimises their presence outside of it (Ask and Tjomsland, 1998: 61). Nonetheless, the focus here is to clear up on legislation and government ruling to make the use of the *hijab* mandatory, such as in Iran, where women are forced upon to harsh legal and extra-legal punishments. In Sudan, the imposition of the Islamic dress was one of the first acts of the fundamentalists when they assumed power after 1989. Women can be intimidated and threatened by Hamas at the Gaza Strip or West Bank if they refuse to wear the headscarves (Moghissi 1999: 43). Reports of coercion and intimidation also can be found in Egypt and Jordan (Moghissi 1999: 44).

The debate may also come accompanied by the idea of the veil as a protecting shield against men's sexual advances towards women. However, Moghissi (1999: 45) argues that the veiling and the strict Islamic code for enforcing public morality have never proved sufficient to protect women against rape committed, indeed, by some of her Muslim brothers. Regarding this question, Moghissi (1999: 46) also emphasises that the justification to the veil or other Islamic practices are inaccurate and politically quite conservative.

There is no consensus in the Muslim world regarding the use of the veil. It can be seen and read as a tool of empowerment to the women to reaffirm their presence or religious beliefs. However, this essay intends to highlight how dangerous the discourse of the veil can be when fundamentalists are rulers and perceive the Islamic feminism as a threat to their goal of bringing back the Islamic practices from the so-called "Golden Age". What this essay assumes is to classify the Islamic fundamentalism as one of the most potent ideological, political, and philosophical challenges to feminism, women's autonomy, and their right to choose (Moghissi 1999: 46).

To some fundamentalists, feminism, additionally, can be considered as part of the imperialist world's plot to destroy Islamic society and this narrative has led them to impose women as the central vision in preserving the moral character of a nation (Watt, 1989: 115). Therefore, this is the reason why the changes are shaking the foundations of the Muslim world, as argued by Mernissi (2011: 185), to the dismay of rigid conservatives desperately worried with the static traditions. This exaggerated attempt to control women can also be dangerous, as this essay is going to explore in the next section.

### **The Malala's Case**

Perhaps, one of those most important symbols of the recent years in the women's struggle for their rights is the Pakistani activist Malala Yousafzai. Publicly critical and vocal against the Taliban's prohibition on the education of girls, she survived to an attempt of assassination plot of the fundamentalist group in Pakistan (Naomi Blumberg, 2019), in 2012, when she was 15 years old.

Her history comes across with some concepts explored by this essay in the previous two sections. It is proven by the fact that the Taliban invaded the Swat Valley, in Pakistan, and started to impose a strict view of the *sharia* law (a religious law extracted from the Islamic traditions) destroying, shutting down and also carrying out suicide attacks against girls' schools. The fundamentalists also banned women from any active role in society (Blumberg, 2019). After a widespread backlash in the country against those measures, in 2009, the Taliban lifted the restrictions allowing girls to attend the school on the condition they wear burkas. However, this reality lasted for a few months until the returning of the fundamentalist violence (Blumberg, 2019).

Still, in 2009, Malala Yousafzai continued with her advocacy in media outlets, was nominated human rights activist and won the Pakistani National Youth Peace (Blumberg, 2019). Three years later, she was shot in the head by a Taliban gunman on her way from home to school. She survived and in 2014 was the youngest winner of the Nobel Peace Prize (NobelPrize.org, 2019).

The question to pose here is: why is Malala, equipped with pen, pencil, notebooks, books, and knowledge, perceived as a threat by the heavily-armed fundamentalist group Taliban? Reflecting on the Moroccan case, Mernissi argues (2011: 171) that the schooling of girls and the infiltration of women into classrooms is a vast and radical breach in the traditional system. Perhaps, likewise, the fundamentalists were also aware of the Malalaian Theory, that education is the best drone to attack radicalisation of people in underdeveloped tribal regions (Syed Fazl-e-Haider, 2013). Critics of Malala do not want to see "more of her", who challenges the radical and theocratic mindset, emerging as the role models for the young generations in Pakistan (Fazl-e-Haider, 2013).

Considering the case of Pakistan, the Taliban openly expressed its views to remake the country accordingly to its interpretation of an Islamic state. A country without space for liberal or secular forces. No room for different opinions or criticism, which could be ending up in a death sentence. A nation where women would be banned from employment and education (Fazl-e-Haider, 2013). A similar view is shared by the author Muhammad al-Bahi, who dreaded the consequences of the women's economic independence by saying they would avoid family ties, would decide their future husbands, where to live, whether or not have children. Al-Bahi also assumes that if the men are not in charge of the women, they will lose the sense of human values, and the family entity would be dissolved (William Watt, 1989: 115). Once more, revisiting the last section, this mindset evokes the fundamentalist's view of women as the guardian of morality in the nation. Islamic Feminism seeks to liberate women from this fate. Hence, the movement always will be perceived as a threat to the fundamentalist, who are afraid of those structural changes in terms of tradition.

In Malala's case, it is possible to find the fundamentalist's mindset explored before. Herself described when the Taliban invaded the Swat Valley – where she used to live with her family – and started to broadcast messages encouraging men to go outside. Regarding women, they were advised to stay at home, fulfilling their responsibilities and, just in case of emergency, go outside wearing the veil. Malala expressed confusion by this announcement simply because she read the Qur'an and she could not find written that men should go outside, and women should work the whole day (M. Yousafzai and C. Lam, 2013: 95). Thus, this passage exemplifies, once more, how an empowered Islamic feminist woman can challenge the male-dominated structure of the Muslim world.

## **Conclusion**

As this essay has shown through three units, the fundamentalists are those who are afraid of the Islamic Feminism. The women's movement has a strong potential to change the patriarchal hierarchy imposed in some Muslim countries. Women are perceived as a threat by the fundamentalists since they can gradually be able to occupy spaces often, before, dominated solely by male figures. Fundamentalists are also afraid of the Islamic Feminism because, according to their views, the women can be read as "westernised" and a threat to the Muslim traditions, hence, to the revivalist mindset of rescuing the Islamic "Golden Age".

Education also plays an essential role in creating the threat understood by the fundamentalists. The result of the education training and schooling of girls and women is a powerful tool to the feminists facing the patriarchal structures. "And knowledge is power" (Mernissi, 2009: 209). Occupying the schools, which in the past were dedicated to the male elite, is also considered as a threat. Reinterpreting the Quranic verses and delivering the Friday Khutbah, as Amina Wadud did, can be translated as losing territories and power. Or even reading the Qur'an as the base to reclaim equality between the sexes can be interpreted

as an affront. Fundamentalists will never see those steps as progress since, for them, women have their role related to taking care of the house, the family and are seen as the face of the moral values. Any attempt to break this ideology can be translated into *fitna* (disorder).

When a woman tries to get rid of this restricted view of Islam, she can be targeted and even have her life threatened by fundamentalist men, as we could see in Malala's case. In the end, more than being heard, achieve equality, and occupy spaces dominated by men, the Islamic Feminist struggle is also for power. The same struggle of the fundamentalists who are also seeking power through their religious beliefs. Perhaps the scenario may change when a woman reaches the political power as a head of state and, hence, present bright, new, and powerful ideas towards the liberation of the Muslim women. This is not an easy task. After all, as described before, it is not just the fundamentalists that are afraid of Islamic Feminism, but also some of their Muslim sisters. However, this could be a topic for further discussions.

## **Bibliography**

Ask, K. and Tjomsland, M. (1998). *Women and Islamization*. Oxford: Berg. pp.61-62.

Blumberg, N. (2019). *Malala Yousafzai | Biography & Facts*. [online] Encyclopedia Britannica. Available at: <https://www.britannica.com/biography/Malala-Yousafzai> [Accessed 6 Jan. 2019].

Channel 4 News. 2015. Malala Yousafzai: 'I'M A Feminist And A Muslim'. [online] Available at: <<https://www.channel4.com/news/malala-yousafzai-im-a-feminist-and-a-muslim>> [Accessed 17 May 2020].

Esposito, J. (2019). *Women - Oxford Islamic Studies Online*. [online] Oxfordislamicstudies.com. Available at: <http://www.oxfordislamicstudies.com/print/opr/t243/e370> [Accessed 4 Jan. 2019].

Ezzat, H., 2002. Rethinking Secularism ... Rethinking Feminism. [online] Islam Online Archive. Available at: <<https://archive.islamonline.net/17501>> [Accessed 17 May 2020].

Fazl-e-Haider, S. (2013). *Malala versus Extremism Not Taliban, but Talibanization*. [online] Harvard International Review. Available at: [https://search.proquest.com/docview/1470893137?rfr\\_id=info%3Axri%2Fsid%3Aprimo&accountid=11149](https://search.proquest.com/docview/1470893137?rfr_id=info%3Axri%2Fsid%3Aprimo&accountid=11149) [Accessed 7 Jan. 2019].

Gibbs, A., 2018. How Nobel Peace Prize Laureate Malala Yousafzai Embraced Feminism. [online] CNBC. Available at: <<https://www.cnn.com/2018/01/31/malala-yousafzai-on-feminism-and-raising-awareness-about-female-rights.html>> [Accessed 17 May 2020].

Hatem, M. (2019). *In the Eye of the Storm: Islamic Societies and Muslim Women in Globalization Discourses*. [online] Muse.jhu.edu. Available at: <https://muse.jhu.edu/article/198833> [Accessed 5 Jan. 2019].

Wadud, Amina. *Islam & feminism*. (2019). [online] Available at: <http://www.islamandfeminism.org/amina-wadud.html> [Accessed 5 Jan. 2019].

Malik, S., 2018. Reality Check: Are More Girls In Pakistan Going To School?. [online] BBC News. Available at: <https://www.bbc.com/news/world-44717345> [Accessed 17 May 2020].

Meringolo, A. (2019). *Amina Wadud, portrait of a Muslim feminist*. [online] Reset Dialogues on Civilizations | a venue for all tribes. Available at: <https://www.resetdoc.org/story/amina-wadud-portrait-of-a-muslim-feminist/> [Accessed 5 Jan. 2019].

Mernissi, F. (2011). *Beyond the Veil - Male-Female Dynamics in Muslim Society*. London: Saqi Books. pp.171-185.

Mernissi, F. (2009). *Muslim Women and Fundamentalism in New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity: A Reader..* I. B. Tauris & Company, Limited, pp.205-211.

Mernissi, F. (1997). *The Forgotten Queens of Islam*. 2nd ed. Minneapolis: University of Minnesota Press, p.238.

Moghissi, H. (1999). *Feminism and Islamic Fundamentalism*. London: Zed Books. pp.43-72.

NobelPrize.org. (2019). *The Nobel Peace Prize 2014*. [online] Available at: <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2014/yousafzai/facts/> [Accessed 7 Jan. 2019].

Pew Research Center's Religion & Public Life Project. (2019). *Muslim educational attainment around the world*. [online] Available at: <http://www.pewforum.org/2016/12/13/muslim-educational-attainment/#gender-differences-remain-despite-substantial-gains-for-women-across-generations> [Accessed 4 Jan. 2019].

UNESCO. 2018. [online] Available at: <https://en.unesco.org/sites/default/files/financing.pdf> [Accessed 17 May 2020].

Wadud, A. (2006). *Aishah's Legacy: The Struggle for Women Rights within Islam in The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity: a Reader*. Berkeley: University of California Press, pp.201-204.

Watt, W. (1989). *Islamic Fundamentalism and Modernity*. London: Routledge, pp.114-117.

World Bank. n.d. World Bank. [online] Available at: <http://documents.worldbank.org/curated/en/280721531831663216/pdf/124921-REVISED-AFGHANISTANPROMOTINGEDUCATIONPublication.pdf> [Accessed 17 May 2020].

Yousafzai, M. and Lam, C. (2013). *I Am Malala*. 1st ed. London: Orion Publishing Group. pp.95



## O FEMINISMO ISLÂMICO NA TRANSIÇÃO POLÍTICA DA TUNÍSIA: AVANÇOS E RETROCESSOS.

### ISLAMIC FEMINISM IN TUNISIA'S POLITICAL TRANSITION: ADVANCES AND SETBACKS.

Ana Gabriela Costa Reis<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho busca investigar os indícios de avanços nos direitos das mulheres no pós Primavera Árabe da Tunísia, entre os anos de 2010 e 2014, através das categorias analíticas do feminismo islâmico e do pós-colonialismo. Em função da agitação político-social refletida nas grandes manifestações populares clamando por maiores liberdades, e evidenciando um hiato entre os direitos garantidos pelo texto constitucional existente no período precedente à Primavera Árabe, o de 1959, trabalha-se aqui com a hipótese de que essa oportunidade teria sido aproveitada pelas tunisianas, tendo sua luta simbolizada na nova constituição de 2014. Para tanto, observa-se os trechos constitucionais de 1959 e 2014 e avaliam-se os reflexos das lutas de gênero. Conclui-se que as mulheres obtiveram sucesso em sua luta, ao menos no sentido de terem sido garantidos, na nova constituição, seus direitos e deveres. Além disso, inferiu-se, a partir de seus ganhos, a confirmação de que o feminismo islâmico não deve ser compreendido sob a perspectiva ocidental, uma vez que cada movimento possui suas próprias reivindicações e particularidades.

**Palavras-chave:** Tunísia; Primavera Árabe; Feminismo Islâmico.

**Abstract:** This essay seeks to investigate the evidence of advances in women's rights in Tunisia in its post-Arab Spring (2010 – 2014), through the analytical categories of Islamic Feminism and Postcolonialism. Due to the political and social upheaval reflected in the popular manifestations calling for greater freedoms, and showing a gap between the rights guaranteed by the constitutional text existing at the time, it is hypothesized that this opportunity would have been seized by the women in Tunisia, which their fight is now symbolized in the 2014 constitution. Therefore, the constitutional stretches of 1959 and 2014 are observed, and the reflexes of gender struggles are evaluated. It is concluded that women were successful in their struggle, at least in the sense that their rights and duties were guaranteed in the new constitution. Furthermore, it was inferred, from their gains, the confirmation that Islamic feminism should not be understood from the Western perspective, since each movement has its own particular demands.

**Keywords:** Tunisia; Arab Spring; Islamic Feminism.

### Introdução

A Tunísia como palco inaugurador da Primavera Árabe, iniciada em 2010, teve por objetivo depor o autocrata Zine El Abidine Ben Ali, em busca de melhorias nos aspectos sociais e garantia de direitos civis. Esse levante social obteve êxito em janeiro de 2011, culminando em uma reestruturação política que resultou na constituição promulgada em 2014. Nesse sentido, no estudo que se segue, investiga-se se tal reconfiguração política

<sup>1</sup> **Ana Gabriela Costa Reis** é bacharela em Relações Internacionais pelo Centro Universitário Instituto de Educação Superior de Brasília - IESB. Tem interesse em temas relacionados ao Oriente Médio e estudos de gênero. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8291-2462>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3216450137887300>. E-mail para contato: [anagabrielar7@gmail.com](mailto:anagabrielar7@gmail.com).

alcançada se estende às mulheres da Tunísia, observando o feminismo islâmico e a perspectiva pós-colonial.

Nessa acepção, nesse ensaio discute-se quanto aos avanços e retrocessos da população de mulheres na Tunísia, país resignado ao Islã sunita. Trabalha-se, portanto, com a hipótese de que após a Primavera Árabe no país norte-africano, as mulheres obtiveram conquistas em termos sociais, as quais estão garantidas na constituição promulgada em 2014.

Para isto, utiliza-se do método de pesquisa descritivo bibliográfico, a fim de compreender o contexto social e político da Tunísia, e, ainda, do método comparativo e a análise documental das constituições de 1959 e 2014 para demonstrar resultados advindos das inquietações.

### **O Islã, o Feminismo Islâmico e o Pós-colonialismo: da epistemologia à ontologia**

O Islã é a religião majoritária em todo o mundo árabe e acaba por definir valores e princípios que recaem sobre a estrutura social da região. A religião monoteísta surgiu em meados do século VII d.C., na Península Arábica, por meio de aparições e revelações ao mercador Muhammad. As instruções sagradas por ele recebidas foram materializadas no que se tornou o livro sagrado da religião, o Corão (Fernando Brancoli, 2014: 152).

Um dos conceitos que permeia a religião islâmica é o *jihadismo*. Embora deturpado na contemporaneidade, *jihadismo* significa atingir a fé sublime por meio das práticas religiosas do Islã, e *jihad* é aquela que a prática. Configurado em dois conceitos, o *jihad nafs* corresponde ao esforço de cada indivíduo para ser um muçulmano melhor; e o *jihad* como guerra (*qital*) representa o muçulmano que precisa resistir, por exemplo, às agressões e ao colonialismo (Francirosy Barbosa, 2016: online).

Dentre as dimensões existentes para se compreender o Islã, uma das mais importantes para a notoriedade que ele adquiriu no mundo é a política. Essa esfera política é caracterizada como fundamental para a religião e sua práxis, e adquire roupagem de uma política justa, que possui as respostas e saídas mais adequadas frente aos desafios enfrentados pela *umma* (comunidade de todos os adeptos ao Islã ao redor do mundo). A Xaria, assim denominada, é a interpretação legal do Corão e da *Hadith*, e essa interpretação pode variar de país a país, guiando todos os aspectos da vida muçulmana (Maria Jesús Mata, 1998: 20).

Ela é constituída por normas e leis que sustentam tanto a jurisprudência dos países muçulmanos quanto sua filosofia, e um dos aspectos mais facilmente observados na Xaria são o casamento e divórcio. Ela orienta, em sua maioria, o substrato constitucional dos países muçulmanos, havendo certas alterações a depender da interpretação islâmica adotada<sup>2</sup> (Toni Johnson e Mohammed Aly Sergie, 2014: online).

O Islã é uma religião importante no cenário internacional, uma vez que, além de ter bilhões de adeptos, ele delinea toda a esfera político-social de muitos países no Oriente Médio e África, em razão da forte presença de seus preceitos. No entanto, até os anos 1980,

<sup>2</sup> A cargo de exemplificar, três das tradições islâmicas são o xiismo, sunismo e carijismo. Na Tunísia, a maioria da população é sunita.

não era uma religião fortemente conhecida pelo Ocidente, o fato que alterou essa configuração foi a influência da minoria xiita do Islã, com a Revolução Iraniana em 1979, sob a liderança do Aiatolá Ruhollah Khomeini (John Esposito, 2002: 36).

A partir disso, foi instituído o fundamentalismo islâmico no Irã, em que o Islã passa a atuar dentro das estruturas estatais. Isso chamou a atenção de países ocidentais, uma vez que não queriam que esses ideais iranianos, bem como toda a sua movimentação, conquistassem os demais países muçulmanos, já que Khomeini implementa uma nova concepção de Estado islâmico autodeterminado, contrariando fortes interesses geopolíticos e geoeconômicos (Esposito, 2002: 36).

A vista desse panorama, o fundamentalismo islâmico, que se insere no mundo muçulmano como recusa ao que o Ocidente deseja incorporar às sociedades resignadas a essa religião, teve seu surgimento à época antecedente ao século XX, como reação à colonização ocidental (Peter Demant, 2018: 319). A exemplo, tem-se o Pan-arabismo, originado na Síria no final do século XIX, com a ideia de uma identidade árabe coletiva; o surgimento da Irmandade Muçulmana no Egito, em 1928; a fundação do Partido Baath, na Síria, em 1947; e a afirmação da República Islâmica do Irã, em 1979 (Demant, 2018: 95).

O pan-arabismo defende a ideia de unidade regional, levando em consideração a língua, ancestralidade e as tradições associadas a ele. Havia divergências relacionadas aos limites desse nacionalismo, em que, para alguns, a economia, cultura e segurança eram os temas centrais e decisões acerca da soberania deveriam ser tomadas sob esses três pontos. Para outros, deveria ir além das fronteiras, com a ideia de extinção das fronteiras outrora estipuladas pelo colonialismo ocidental, para então chegar à noção de Estado Árabe Unido (Sílvia Ferabolli, 2007: 68).

Por conseguinte, fundamentalismo islâmico, comumente denominado “islamismo”, nasce como reação à modernidade ocidental e sustenta a ideia da existência de um Estado islâmico. A modernidade, para a finalidade desse ensaio, assume a conceituação de que ela não é considerada uma proposta de emancipação social, mas o contrário: a dominação e exploração de civilizações (Ramon Grosfoguel, 2017: online). Ela declara, ainda, a ideia de que religião e política devem estar dissociadas, assim, caracterizando um Estado secular, que suprime a religião em detrimento de uma globalização. Os islamistas, por sua vez, consideram que a colonização significou o desaparecimento significativo do controle político, militar e ideológico muçulmano em sua própria sociedade, e é pontualmente em razão disso que se dá a resistência em relação à modernidade (Demant, 2018: 200).

Há subdivisões de objetivos dentro deste fundamentalismo, em que certos grupos defendem a criação de normas sociais religiosas, o que os leva a se concentrarem na reforma da conduta individual. Dessa forma, esses grupos podem estar mais alinhados a questões como segregação sexual, produção cultural e até mesmo à conduta moral. Os mais extremistas, por exemplo, consideram a utilização da violência como meio de conquistar seus ideais de domínio islâmico (Kecia Ali e Oliver Leaman, 2008: 41).

Não obstante, o fundamentalismo inseriu um novo conceito de *jihadismo* e reinterpretou a concepção inicial que o profeta Muhammad havia proferido no Corão. O *jihadismo*, sob a perspectiva do islamismo, passa a significar Guerra Santa, motivada por interesses políticos, sendo os *jihadistas* aqueles que executam as práticas do *jihadismo*, que, em sua maioria, utilizam da violência para reafirmar o domínio ou estabelecer e/ou confirmar zonas de influência. Por conseguinte, os *jihadistas* acreditam que sacrificar suas vidas pelos ideais islâmicos é digno, uma vez que a finalidade é se alicerçar na sociedade, e, por isso, são perdoados por Allah (Ali e Leaman, 2008: 41).

Sendo assim, esse fundamentalismo se caracteriza por interpretar irrestritamente documentos sagrados como forma de justificar seus atos, e objetiva estabelecer uma ordem política islâmica e mudar sua sociedade nos moldes religiosos. O Estado<sup>3</sup>, portanto, é o foco dos fundamentalistas, já que ele é o núcleo da modernidade e de todos os eventos transnacionais (Jonathan Fox e Shmuel Sandler, 2004: 84).

Destarte, o fundamentalismo tem como finalidade desalinhar a ideia de separação entre entidades religiosas e governamentais, e sustenta-se a afirmativa de que se deve retornar à realidade social previamente existente, a qual nega costumes e hábitos importados, e tem como um de seus princípios regressar à Santa Lei do Islã, a Xaria (Bernard Lewis, 2002: 106).

O apelo à religião, no entanto, não se restringe apenas ao retorno às leituras literais dos escritos religiosos, mas sustenta-se, ainda, no discurso de que os ensinamentos religiosos podem ser aplicados com eficácia à sociedade e vida política contemporânea. Nesse sentido, o fundamentalismo refere-se muito mais às práticas corretas da religião (ortopraxia), do que aos ensinamentos dela (ortodoxia) (Fred Halliday, 2005: 212).

Dito isso, parte-se às concepções acerca do feminismo islâmico e como ele está inserido no contexto do mundo muçulmano e do globo, como um todo. Esse movimento passou as barreiras do patriarcado muçulmano e adentrou nesse mundo apresentando às mulheres o poder da fala e do diálogo, a importância da realização de lutas e aquisição de direitos e liberdades. No entanto, o ativismo que existiu dos anos 20 aos 80 não abrangia a todas as mulheres ativistas muçulmanas. Assim, os feminismos seculares que existiam em países muçulmanos cederam lugar ao feminismo islâmico (este que se adequa à perspectiva religiosa), e como uma de suas enunciações, tem-se a contestação às interpretações fundamentalistas da Xaria, uma vez que ela tem impacto direto e negativo na vida das mulheres (Lila Abu-Lughod, 2013: 27).

O feminismo islâmico surgiu em países como o Egito, Turquia e Marrocos, estes que são os precursores do movimento. Em 1910 já era debatido quanto ao uso do véu por uma parcela de mulheres, especialmente nas terras egípcias, o que acabou por influenciar os demais países da região árabe, como a Tunísia (Leila Ahmed, 1992: 172).

<sup>3</sup> Para os fundamentalistas, a criação de um Estado, que consequentemente permite inferir ser um Estado secular, vai contra seus ideais. O que seria equivalente ao Estado, para os fundamentalistas, seria o Califado, a forma de governo em que o califa tem atribuições de chefe político, religioso, militar e judicial.

Isso posto, a década de 1990 é marcada por anunciar, oficialmente, o feminismo islâmico ao mundo, sobretudo com a marroquina Fatema Mernissi, esta que inspirou muitas feministas islâmicas com sua obra “*Women and Islam: an Historical and Theological Enquiry*” publicada em 1991 (Fatema Mernissi, *apud* Clarissa de Franco, 2016: 87). Assim, durante o século XX houve um aumento do ativismo de mulheres muçulmanas, e ele passa a ensejar o reconhecimento da importância do gênero na construção de uma sociedade mais justa e equitativa (Ahmed, 1992: 169).

De acordo com Aïcha El Hajjami (2008: 5), os princípios que instituíram as bases das relações sociais no Islã corroboram e sustentam esse movimento político-ideológico. Dentre eles, a autora destaca:

a igualdade dos seres humanos supõe a abolição de todo tipo de dominação ou de discriminação por sexo, raça, cor, riqueza ou classe, e cada ser humano é valorizado apenas por sua compaixão e boas ações;

a diversidade dos seres humanos é uma fonte de paz e de enriquecimento, geradora de respeito pelo outro e de não violência contra eles, uma vez que lhes é recomendado estabelecer reconhecimento mútuo, no sentido intelectual e espiritual do termo;

os seres humanos, enquanto representantes de Deus na terra, são iguais em sua responsabilidade pela vida na terra, o respeito pelas outras criaturas e a preservação do ambiente (Hajjami, 2008: 5).

Assim, esse feminismo que surge em paralelo às práticas fundamentalistas do Islã defende que há uma construção social e histórica de submissão das mulheres no mundo muçulmano, e que, tendo o islamismo como um dos principais motivadores já que ele obstaculiza a integração feminina na sociedade, passa-se a lutar por direitos equitativos e por liberdades (Haideh Moghissi, 2002: 130). As discussões tangentes ao feminismo islâmico nasceram inspiradas, em parte, na sociedade secular, em busca de equidade de gênero e liberdade de vestimenta. No entanto, esse feminismo contrapõe ao feminismo ocidental, visto que esse possuía à época, e possui até os dias atuais, características e premissas diferentes que não se enquadram à realidade das mulheres muçulmanas. Por contrapor ao feminismo de princípios seculares, isto é, aquele que contesta retóricas baseadas no discurso religioso, o feminismo islâmico acaba por ser colocado às margens pelo ocidente, não sendo legítimo de acordo com seus preceitos (Clarissa de Franco, 2016: 88).

Muitos movimentos feministas ao redor do mundo consideram a religião como o principal motivo para a existência da submissão das mulheres (Franco, 2016: 89). Contudo, a população de mulheres adepta ao Islã e ao feminismo islâmico recai sobre esse discurso afirmando que seu principal objetivo é a reinterpretação e releitura dos escritos religiosos, como Corão, Xaria e os *ahadith* e utilizam deles para reforçar que a religião não possui caráter patriarcal e opressor, mas que a problemática reside na cultura do preconceito que está enraizado e é responsável por colocar as mulheres muçulmanas sob situação de inferioridade (Amal Treacher, 2003: 64). A reinterpretação e releitura a qual elas se referem,

baseiam-se nas premissas islâmicas de *ijtihad* (a interpretação dos juristas para produzir uma explicação racional das fontes religiosas islâmicas), da *tafsir* (explicação crítica sobre o Corão), os *ahadith* (histórias do profeta Muhammad), e a *fiqh* (jurisprudência do Islã) (Cila Lima, 2017: 89).

A reinterpretção dessas fontes sagradas se faz necessária uma vez que prescrições corânicas, por exemplo, foram deduzidas e tiveram seu significado simplificado. À época da Revelação, muitos ensinamentos e pautas eram presentes e promoviam a emancipação social, além de garantirem a igualdade (nos termos do Islã) para todos os indivíduos. Dentre as prescrições que foram deturpadas ao longo do tempo pelos intérpretes dos textos sagrados, estão os casos de poligamia, divórcio e herança, esses exemplos podem ser ressignificados a partir do *ijtihad* (Hajjami, 2008: 7).

Desse modo, o feminismo islâmico gera muitas discussões não apenas no Ocidente, mas, ainda, no próprio mundo muçulmano. Por ser oriundo de uma concepção ocidental, ele conseqüentemente possui uma conotação de transformação que não é facilmente encontrada no Islã, e que é refutada por grupos mais extremistas. Mas ainda que exista essa parcela da população muçulmana que não considere o feminismo como legítimo, há uma grande parte, composta especialmente pelas mulheres, que defende que o Islã não prega a ideia de submissão entre os gêneros (Ali e Leaman, 2008: 37).

Embora as interpretações do Corão determinem suas particularidades e o torne vasto em termos de multiplicidade analítica e formas de adoção da religião pela sociedade, o Ocidente tende a analisá-lo como uniforme e previsível. Contudo, o ideal não é observá-lo unicamente sob a lente ocidental e uniformizar suas ações, movimentações, cultura, costumes e política, e isso se estende ao feminismo islâmico, movimento em que há a existência de igual complexidade, em que cada sociedade busca, ao seu modo, garantias de equidade (Franco, 2016: 84).

Dessa forma, a abordagem pós-colonial, a qual objetiva pluralizar as concepções e expor que movimentos e maneiras de se pensar divergem em razão da natureza de cada sociedade e que isso não os invalida, surge após questionamentos advindos de países que outrora foram colônias europeias, os quais, sob a perspectiva conceitual, buscavam maneiras de mostrar que tais potências pressupunham sua inferioridade, impondo valores e costumes sobre tais países (Antônio Manoel Elíbio Jr., Carolina de Almeida e Marcos Costa Lima, 2013: 451).

Por conseguinte, como obra inspiradora do Pós-colonialismo, o Orientalismo, de Edward Said, inaugura a corrente teórica expondo críticas às agressivas colonizações europeias, as quais impactaram diretamente nos âmbitos geográfico, cultural e moral. Essas potências, de acordo com o Orientalismo, negavam a autonomia de suas colônias por considerá-las incapazes de se autodeterminar e governar (Edward Said, 2004: 19).

O caráter de ator dominante sobre, principalmente, a região afro-asiática, reforça o que o Orientalismo introduz: que se conhece o outro através de suas próprias perspectivas,

e não como ele realmente é, e, dessa forma, generaliza-se os atores. Dessa forma, o cenário mundial que surge em decorrência da descolonização afro-asiática dá margem aos estudiosos para investigarem mais a fundo os países daquela região, e o pós-colonialismo assume um feitiço instrumental crucial para identificar as dinâmicas desses países que, até então, estiveram à margem dos pensamentos globais em razão da epistemologia eurocêntrica (Elíbio Jr., Almeida e Lima, 2013: 451).

Com o Orientalismo introduzindo a epistemologia de países do sul para os seus, a fim de pluralizar as concepções globais, seu propósito gira em torno de apresentar a heterogeneidade existente, e não a uniformidade, a qual define, molda e posiciona os sujeitos, como o Ocidente pressupõe. O escopo final, portanto, é emancipar a sociedade do discurso de que o Oriente é obsoleto, buscando nivelá-lo em relação ao Ocidente, rejeitando sua subjugação (Elíbio Jr., Almeida e Lima, 2013: 455).

Assim, o Pós-colonialismo que surge no século XX, tem a intenção de mostrar às Relações Internacionais que países que possuem ideias não-ocidentais têm suas epistemologias válidas da mesma forma que as elaboradas no Ocidente. O escopo dessa corrente teórica, portanto, reside em emancipar a academia no sentido epistêmico, e trazer interpretações, formas de conhecimento e vozes outrora hostilizadas. O Pós-colonialismo reforça, por fim, que cada região possui suas singularidades, e que elas devem ser respeitadas e não uniformizadas e tipificadas.

### **A trajetória feminina na Tunísia nos períodos pré e pós-Revolução de Jasmim**

A Tunísia é um país que desde o início de sua história independente teve uma postura diferente de seus vizinhos regionais no que tange à garantia à participação e inclusão feminina na sociedade. Ao adotar premissas emancipatórias para as mulheres antes e durante o governo de Habib Bourguiba (este que foi Primeiro-Ministro do país no período de 1956 e 1957, e, em seguida, o primeiro presidente no período de 1957 a 1987), as reformas implementadas corroboraram com a busca por paridade de gênero.

A introdução do Código de Status Pessoal (CSP) de 1956 apresentou às mulheres um documento pautado na abolição da poligamia; garantia do direito de divórcio; idade mínima para o casamento de meninas; entre outros. A adoção desse documento fez com que o país já passasse a se configurar como distinto dos demais países muçulmanos (Mounira Charrad e Amina Zarrugh, 2014: 233).

Habib Bourguiba acreditava que para a Tunísia adquirir o caráter de sociedade emancipada e desenvolvida, era fundamental que todos tivessem as mesmas oportunidades e fossem iguais perante o Estado. Desenvolvendo uma nova fase da *ijtihad*, o governo passou a adotar a concepção de igualdade de oportunidade, e sustentada por organizações de mulheres, passou-se a surgir uma consciência feminista sem deixar os valores islâmicos, conforme Amel Grami (2008: 351) afirma:

esse novo pensamento incluiu reformas para gerar igualdade de gênero nas áreas de casamento, divórcio, guarda dos filhos e autonomia social das mulheres. Os defensores das reformas não veem isso como um abandono dos valores islâmicos, mas como uma evolução para o período moderno (Grami, 2008: 351).

Entende-se, no entanto, que os direitos das mulheres na Tunísia podem ser considerados como motivação e produto do Estado. A exemplo, tem-se o CSP de 1956, que se deu por iniciativa de Habib Bourguiba. Essa realidade não foi alterada com a autocracia estabelecida por Zine El Abidine Ben Ali (1987-2011), em que, durante seu governo, os direitos e deveres das mulheres continuaram sendo garantidos, mas as mulheres não tinham suas reivindicações levadas em consideração. Nesse sentido, entende-se que os direitos das mulheres nesse país eram expressões da liderança estatal, e não da pressão social (Charrad e Zarrugh, 2014: 233).

Apesar disso, o regime de Ben Ali foi marcado pela proibição da liberdade de expressão dos cidadãos, e somada à concentração de poder, estes se tornaram os maiores empecilhos para avançar em temas sociais cruciais para o desenvolvimento do país, como maior busca e garantia de paridade de gênero no âmbito sociopolítico. O controle estatal se estendia às associações de mulheres, e ativistas passaram a ser perseguidas e censuradas (Charrad e Zarrugh, 2014: 233).

Essa realidade a qual as mulheres estavam inseridas perdurou até o despoite da Revolução de Jasmim (assim denominada a Primavera Árabe tunisiana, que ocorreu de dezembro de 2010 a janeiro de 2011), e o período de repressão que vigorou no governo de Ben Ali funcionou como motor para que as mulheres unificassem sua luta e deixassem de lado a tônica excludente, elitista e racista que existia dentro do próprio gênero, e buscassem, por meio da pressão social, equidade de gênero (Janna Kadri, 2018: 15). As manifestações ocorridas na Tunísia foram noticiadas e tiveram grande repercussão através dos meios de comunicação, o que fez com que se espalhasse por todo o mundo e inspirasse uma movimentação social dentro dos países da região que se encontravam em situação similar à tunisiana (Fernando Brancoli, 2013: 54).

A participação das mulheres na Primavera Árabe tunisiana, de início, não apresentava uma ideologia específica e elas não faziam parte de nenhuma associação (como sindicatos) ou organização política para protestar e rogar por pautas específicas. A ideia inicial, portanto, era a deposição de um regime que falhou com a sociedade no sentido socioeconômico. Nessa conjuntura, as mulheres perceberam que o processo revolucionário as ajudaria a lutar pelos seus direitos, e que o levante poderia ser utilizado a seu favor para mudar a realidade de repressão que viviam, e, como consequência, sair da margem social (Kadri, 2018: 16).

A Revolução de Jasmim possibilitou que as mulheres expusessem, em sua totalidade, suas insatisfações e lutassem por seus direitos, e principalmente que esses englobassem e se estendessem às mulheres desfavorecidas, fora de Túnis. O debate público e a expressão

de suas opiniões sem censura foram experimentados por essas mulheres, e sua ampla participação e organização de protestos incluíram com persistência a ideia de equidade de gênero, que adentrou a sociedade tunisiana de uma forma inexistente até então (Charrad e Zarrugh, 2014: 233).

O período mais intenso de manifestações na Tunísia terminou em janeiro de 2011, e com ele o sucesso materializado na deposição e exílio de Zine El Abidine Ben Ali. Assim, o país inicia de pronto a sua reestruturação política, estabelecendo uma Assembleia Constituinte. O principal objetivo, portanto, era originar uma nova constituição, de modo a reorganizar o funcionamento do Estado; a busca por transparência governamental (esta que era um dos grandes problemas do governo de Ben Ali); representação política; assim como a garantia de direitos e deveres dos cidadãos que anteriormente foram violados (Amira Aleya-Sghaier, 2012: 26).

Nessa conjuntura de transformação sociopolítica, as mulheres também buscaram fazer parte da elaboração da nova Carta Magna que regeria o país, para que fosse garantida a equidade de gênero, mas, desta vez, de acordo com suas necessidades, e não como nas administrações de Habib Bourguiba e Zine El Abidine Ben Ali, em que os direitos e políticas públicas partiam do próprio Estado (Charrad e Zarrugh, 2014: 233).

Para garantir a paridade de gênero na representação, foi estabelecida, a partir de um conjunto de mulheres/ feministas islâmicas, o projeto de lei eleitoral realizado por um comitê de especialistas de organizações de mulheres, como a Associação Tunisiana de Mulheres Democráticas (ATFD)<sup>4</sup>, e a Associação Tunisiana de Mulheres para Pesquisa e Desenvolvimento (ATMPD)<sup>5</sup>. A lei eleitoral exigia que houvesse a participação de mulheres na lista eleitoral, para que, dessa forma, os direitos e deveres fossem garantidos às mulheres na nova constituição. Desse modo, isso se configura como uma forma de se buscar, ainda, a representatividade (Charrad e Zarrugh, 2014: 234).

Seguindo a formalidade dessa lei eleitoral, o Al-Nahda, partido islâmico que obteve maior sucesso nas eleições para formar a Assembleia Constituinte, contava com mulheres o compondo, e, por conseguinte, a representatividade feminina fora incluída, em que quarenta e duas (42) mulheres estavam afiliadas a esse partido. No total, dos 217 deputados na Assembleia Nacional Constituinte, 49 eram mulheres, e dos 101 membros das Comissões Parlamentares, 28 eram mulheres (Duncan Pickard, 2013: 640).

O Al-Nahda, no entanto, começou a despertar questionamentos acerca da sua influência nos direitos das mulheres na Tunísia quando tentou introduzir leis mais rígidas que presunham uma inclinação ao fundamentalismo na confecção da constituição. A proposta do Al-Nahda quanto ao artigo 28 no rascunho da nova constituição gerou discussões dentro da Assembleia Constituinte, e novas manifestações eclodiram nas ruas tunisianas. O artigo propunha que as mulheres fossem colocadas como complementares aos homens, e, com

<sup>4</sup> *Association tunisienne des femmes démocrates.*

<sup>5</sup> *Association des femmes tunisiennes pour la recherche et le développement.*

isso, as relações sociais entre mulheres e homens seriam afetadas, e não apenas no aspecto matrimonial, mas social como um todo (Charrad e Zarrugh, 2014: 235).

O debate incitou protestos e promoveu petições quanto à utilização dos termos “igual” ou “complementar” para confeccionar o artigo. Os defensores dos direitos das mulheres, associações feministas, e a sociedade civil argumentavam sobre a necessidade e importância de se colocar o termo “igual”, porque, dessa forma, toda a luta feminina ao longo de anos, não seria arruinada pela proposta do partido islâmico. Por fim, as discussões e protestos culminaram em êxito para a população de mulheres, que conseguiu que o termo sinônimo de igualdade fosse levado em consideração, e representava, de fato, a vontade do povo, e não apenas do partido (Charrad e Zarrugh, 2014: 236).

Nesse seguimento, as discussões acerca da estruturação da Carta Magna persistiram, até que, por fim, foi promulgada a nova constituição da Tunísia em 2014. Este novo documento apresentou ideias diferentes da precedente realidade tunisiana, garantindo direitos e deveres aos cidadãos, e, assim, atendendo às demandas sociais que foram expostas de dezembro de 2010 até a finalização do novo texto constitucional. (Alexis Arieff, 2011: 3).

Além disso, a constituição de 2014 retrata, ainda, um ganho às tunisianas, que agora dispõem do gozo de direitos e deveres alinhados às suas necessidades, estando prescritos constitucionalmente. Essa nova carta magna configurou que a luta das mulheres, apoiada por associações, ativistas e feministas islâmicas, e demais grupos desde dezembro de 2010, foi fundamental para a elaboração desse documento que agora busca assegurar a paridade de gênero (Constituição da Tunísia, 2014).

### **As Constituições da República da Tunísia de 1959 e 2014: interpretação e análise dos direitos das mulheres**

As constituições da República da Tunísia, tanto a de 1959, quanto a de 2014, despontaram em momentos cruciais, representando uma transição significativa no curso da história política e social do país. Em 1959, sob o cenário de independência da França, o país promulgou sua constituição em junho daquele ano, marcando a ruptura de protetorado francês para país independente. Já a constituição promulgada em janeiro de 2014, simboliza o reflexo das lutas sociais na denominada Revolução de Jasmim, parte do fenômeno Primavera Árabe.

As lutas femininas, embora não fossem o foco principal de toda a sociedade tunisiana na Primavera Árabe, contaram com a participação de uma quantidade significativa de mulheres, organizações e adeptos à causa indo às ruas, insatisfeitos com a então situação do gênero na sociedade, e buscaram maior representatividade, liberdade, garantia de direitos e deveres, além de equidade.

Nesse sentido, sob efeito de compreender se a constituição de 2014 contribui para afirmação da existência das lutas de gênero, estas conseqüentes do feminismo islâmico e

todo o seu ativismo, na tabela abaixo aponta-se a incidência de termos análogos à mulher nesse novo texto constitucional, como um meio metodológico para corroborar com afirmações teóricas. Contabilizou-se e comparou-se a incidência de termos análogos à mulher nos textos constitucionais de 1959 e 2014, a fim de atestar se as mulheres adquiriram direitos e deveres, e conseqüentemente, se esse feminismo islâmico foi atingido dentro desta extensão metodológica. Os termos escolhidos para análise foram: *mulher/mulheres; feminino; ela; dela/sua; gênero*<sup>6</sup>.

**Tabela 1 – Número de incidência nas constituições da República da Tunísia de 1959 e 2014**

<b>Termos</b>	<b>Quantidade de vezes citada (1959)</b>	<b>Quantidade de vezes citada (2014)</b>
Mulher/Mulheres	0	6
Feminino	0	5
Ela	0	12
Dela/Sua	0	13
Gênero	0	1

Fonte: Elaboração própria, com base nas constituições da Tunísia de 1959 e 2014. Junho de 2019.

A comparação entre as duas constituições torna-se pertinente para os fins desse ensaio, de modo que ela permite embasar o argumento de que houve a existência da luta feminina e, além de tudo, de que ela foi frutífera no período de 2010 a 2014, sendo essa consideração perceptível a partir do constante aparecimento de termos que não apareciam na antiga carta constitucional.

Nesse sentido, após o levantamento de dados e análise das constituições da Tunísia, artigos do texto constitucional de 2014 e a imperativa incidência de termos análogos à mulher permitem perceber a existência da luta das mulheres durante e após a Primavera Árabe. Tais conquistas se dão em razão da mudança de pensamento da sociedade e a prioridade que a pauta feminina adquiriu desde a entrada em vigor da constituição de 1959.

A conjuntura da época pós-independência que pode ter possibilitado a falta de incidência dos termos na constituição foi a prevalência do desejo da fundação de um Estado independente, que até então era protetorado francês, e pretendia definir o arquétipo governamental, e normas e direitos a serem seguidos pelos cidadãos. Por conseguinte, a Tunísia ansiava pelo reconhecimento da fundação de seu país por parte dos demais Estados no sistema internacional, com seus atributos de independência e soberania, apontando sua sociedade como politicamente organizada.

Ainda que o governo de Habib Bourguiba tivesse princípios de inclusão social das mulheres, os seus direitos não se mostraram explícitos no documento constitucional do país, e a aparição constante do advérbio de totalidade na constituição de 1959 não foi suficiente para sustentar e prescrever à população tunisiana que as mulheres deveriam

<sup>6</sup> As constituições observadas encontram-se no idioma inglês, e para tornar o texto mais dinâmico e cognoscível, traduziu-se os termos para o português.

deter das mesmas prerrogativas que os homens tanto no governo de Bourguiba, quanto no de Zine El Abidine Ben Ali.

O ano de 2010, portanto, foi crucial para as mulheres, em que elas aproveitaram das manifestações contra a autocracia para também expor suas insatisfações. Desse modo, esse fenômeno que foi aproveitado pelas tunisianas culminou em resultados explícitos para a população feminina, a partir da constituição de 2014, conforme aponta a Tabela 1. Com essa notável mudança de uma constituição para outra, e como consequência da maior incidência dos termos análogos à mulher, o novo texto constitucional, além de se mostrar mais completo, inclusivo, e demonstrativo, apresenta aos seus cidadãos, singularmente às mulheres, artigos que garantem direitos, liberdades civis, e equidade entre os gêneros.

Especialmente nos artigos 21, 34, 40, 46, 54 e 74 da constituição da Tunísia de 2014, é possível notar com maior transparência o reflexo das lutas de gênero no país do Magrebe. Isso posto, o Artigo 21 trata sobre todos os cidadãos, homens e mulheres, terem direitos e deveres iguais, e garante que todos são iguais perante a lei, sem qualquer discriminação (Tunisia, 2014, tradução da autora).

O Artigo 34 discute a despeito dos direitos de eleição, voto e candidatura, e que eles são garantidos a todos os cidadãos. Além disso, passa-se a afirmar que o Estado tunisiano buscará garantir a representação de mulheres nos órgãos eleitos (Tunisia, 2014, tradução da autora).

No Artigo 40 é concedido o direito ao trabalho a homens e mulheres, e garante-se que o Estado tomará medidas necessárias para garantir o trabalho com base na competência e na equidade, e nesse mesmo artigo é abordado quanto ao salário justo para homens e mulheres. Já no que se refere ao Artigo 46, aborda-se sobre o comprometimento do Estado em proteger os direitos acumulados das mulheres, e que ele trabalhará com afinco para fortalecer e desenvolver esses direitos (Tunisia, 2014, tradução da autora).

Nesse sentido, após o Artigo 46 afirmar o comprometimento estatal para fortalecer direitos e deveres, os Artigos 54 e 74 passam a conferir direitos eleitorais e políticos tanto aos homens, quanto às mulheres. Confere-se, portanto, a todo cidadão tunisiano, a partir da idade de dezoito anos, o direito de voto, de acordo com as condições estabelecidas pela lei eleitoral. E, ainda, é garantido a todos os eleitores do sexo masculino e feminino que possuam nacionalidade tunisiana desde o nascimento, cuja religião seja o Islã, o direito de concorrer à eleição para o cargo de Presidente da República (Tunisia, 2014, tradução da autora).

Dessa forma, ao perceber a carência de artigos que garantissem e especificassem a equidade de direitos, deveres e liberdades às mulheres na constituição de 1959, e perceber que há não apenas menção a termos femininos na nova constituição, mas uma certificação neste substrato constitucional, depreende-se que a pauta de gênero não apenas entrou no debate sociopolítico do país muçulmano, mas que ele conseguiu atingir níveis parlamentares e mostrou à Assembleia Constituinte, responsável pela confecção da nova constituição, que

a equidade de gênero deveria ser garantida, para que, assim, não houvesse lacunas para legitimar a misoginia e machismo.

Na Tunísia, portanto, as mulheres que até então não tinham seus direitos especificados na antiga constituição, passaram a tê-los detalhados nesta nova. Nesse sentido, essa constituição promulgada após a Primavera Árabe tunisiana demonstra que o feminismo islâmico se fez presente e real, indicando não haver incompatibilidade entre a religião e a garantia de direitos às mulheres. Essas conquistas denotam, desse modo, que a luta do gênero feminino foi próspera, mas cabe expor, ainda, o papel que a religião islâmica tem nesse país.

Muito embora o Islã seja considerado basilar para explicar condutas, atitudes e costumes no país norte-africano (como as bases alimentares), em outras esferas a religião não apenas explica a condição de suas mulheres nesse corpo social, mas mostra que é possível se inspirar em movimentos emancipatórios ao redor do globo, adequá-los ao seu contexto, e originar novos, os quais se enquadrem à realidade das mulheres. Isto é, o conceito de universalidade proposto pelo Ocidente não cabe a esse contexto tunisiano, e aponta-se que é possível adaptar o que ele propõe, sendo nesse caso, o feminismo.

Em alguns países muçulmanos é dado como comum a resignação ao fundamentalismo religioso, uma vez que utilizam do argumento de que a adoção do islamismo existe para preservar o país dos valores ocidentais e manter sua autodeterminação e escolha de seguimento religioso, político, e econômico. Assim, a Tunísia com atitudes e ações contrárias à adoção de um único princípio, aparenta buscar aliar ambas as ideias. Dessa forma, fator que contribui para a convergência entre o Islã e o ativismo feminino na sociedade tunisiana, é que a Tunísia não adota a Xaria como norteadora principal daquilo que rege o país.

Nota-se que o fato de ser um país que adota a práxis do Islã de forma mais branda em relação a outros países, e de modo não intransigente, o torna um Estado mais adepto a dinâmicas híbridas, de encontro entre princípios religiosos do Islã e proposições emancipatórias para as minorias. Assim sendo, a população feminina na Tunísia acaba por ter mais voz nesse país que em regiões mais fundamentalistas, como o Irã e Arábia Saudita.

A partir disso, a discussão acerca do binário se faz necessária. Dividir o globo entre Ocidente e Oriente, com o pressuposto de que um é válido e o outro não, torna-se um problema, uma vez que categorizar acontecimentos em apenas dois aspectos, e que esses dois aspectos são necessariamente opostos, cria um embate de validação. Nesse componente, encaixam-se os tipos de feminismo.

Conforme elaborado na Tabela 1, e de acordo com os artigos da constituição que asseguram a garantia de direitos às mulheres, o feminismo islâmico se mostrou forte e resistente em sua luta no contexto tunisiano. Assim, a partir da confirmação da primeira tabela e interpretação do texto constitucional, juntamente à discussão anterior sobre a participação feminina nessa sociedade, mostra-se que a refutação do feminismo secular é infundada.

Os objetivos de cada movimento são diferentes, considerando que cada localidade possui suas particularidades, singularidades e, também em razão da própria cultura, o

argumento do feminismo ocidental não cabe à Tunísia. Aponta-se que a interpelação proferida pelo Ocidente, com um discurso colonialista, dificulta a própria inserção de mulheres muçulmanas no contexto nacional e mundial, já que defender padrões universais de equidade de gênero é problemático a partir do momento em que a diferença racial, posição de classe, localização geográfica e a cultura, moldam as experiências do gênero.

Dessa forma, as conquistas adquiridas pelas mulheres tunisianas apontam que sua cultura, a qual leva em consideração a presença do Islã, possui uma essência de compartilhamento de sentidos e significados para elas. Portanto, a Tunísia possui sua própria identidade, forma de pensar e interpretar situações, e que cabe às mulheres desse mesmo país identificarem suas respectivas necessidades, lacunas sociais e anseios.

A proposta da hermenêutica sob a ótica feminina muçulmana, por conseguinte, é válida. Ela se torna categórica justamente porque nos tempos do profeta Muhammad, afirmava-se que não deveria haver distinção de gênero, o que corrobora com a suposição levantada pelas mulheres de que foi uma cultura misógina socialmente construída, em busca de poder e supremacia. Assim, já que a releitura e reinterpretação dos textos sagrados busca a liberdade das mulheres e sua emancipação enquanto indivíduos, sua luta e movimento feminino tornam-se não apenas necessários, mas legítimos.

Por conseguinte, dentro dos limites da proposta metodológica, os desafios das mulheres foram deduzidos. No entanto, as lacunas deixadas pela metodologia utilizada recaem sobre a questão de quem está fazendo a política e para quem ela está sendo feita, no sentido de se as mulheres estão sendo representadas pelo seu gênero no parlamento, uma vez que a composição das cadeiras no congresso infere dizer que a busca por inclusão dessas mulheres na sociedade, persiste. Desse modo, entende-se as extensões do método utilizado, sendo possível conferir que houve indícios de avanços partindo da análise documental, e a partir dela é possível sugerir que novos avanços em termos de emancipação feminina podem surgir nessa sociedade.

Por fim, os direitos alcançados por essas mulheres reforçam a noção de que as lutas e movimentos político-ideológicos são necessários para a construção de uma sociedade menos segregada e com garantia de oportunidades a todos, ensejando o entendimento de que a conjuntura em que indivíduos marginalizados socialmente se encontram, pode ser alterada. Esse aspecto é fundamental para formulação de políticas eficazes em um país, no sentido de a luta ter partido de uma minoria populacional, que não dispunha da prática de seus direitos ou suas garantias, constitucionalmente. Desse modo, tudo isso transforma a percepção de que protestos e revoluções podem, de fato, significar mudança.

## **Considerações Finais**

Ao longo do desenvolvimento do estudo foi possível compreender, a partir da análise das constituições da República da Tunísia de 1959 e 2014, que o feminismo islâmico

não deve ser compreendido sob as lentes ocidentais, visto sua heterogeneidade e complexidade, e que, ao invés disso, é necessário analisá-lo considerando suas limitações e diferenças. Fundamentado nisso, passa-se a legitimar a existência de fenômenos e movimentos particulares de cada sociedade, e não a priorizar e enviesar interpretações.

Foi possível comprovar, ainda, que o Islã não é uma religião que se contrapõe à equidade de gênero e liberdades civis, mas que é a cultura do preconceito existente que obstaculiza suas garantias às mulheres. Assim, para as Relações Internacionais, o movimento feminino nas sociedades islâmicas se mostra fundamental, uma vez que atingir níveis de indiscriminação é um passo significativo para adquirir caráter de sociedade emancipada.

Em síntese, a hipótese levantada no início da pesquisa se fez verdadeira, e após a Primavera Árabe ocorrida na Tunísia entre 2010 e 2011, com a entrada em vigor da nova constituição em 2014, as mulheres obtiveram conquistas em termos sociais e políticos, as quais estão garantidas no texto constitucional.

Entende-se, por fim, que a busca por equidade de gênero situa-se na primeira categoria da luta feminina, e, após isso ser adquirido, as reivindicações das mulheres passam a ser outras. Dessa forma, o escopo das requisições muda de nível de acordo com o que fora conquistado anteriormente. Com base nisso, o estudo desperta uma nova problemática para a questão feminina na sociedade tunisiana: embora agora estejam garantidos direitos e deveres às mulheres no substrato constitucional do país, de que forma é possível certificar que as transformações nas relações sociais de fato existem, de acordo com o que consta nos artigos da nova constituição?

## Referências

ABU-LUGHOD, Lila. *Do muslim women need saving?*. Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

AHMED, Leila. *Women and gender in Islam*. 2 ed. New Haven: Yale University Press, 1992.

ALEYA-SGHAIER, Amira. *The Tunisian Revolution: The Revolution of Dignity*. *The Journal of the Middle East and Africa*, v. 3, n. 1, p. 18-45, 2012.

ALI, Kecia; LEAMAN, Oliver. *Islam: The Key Concepts*. Routledge: Londres e Nova Iorque, 2008.

ARIEFF, Alexis. *Political transition in Tunisia*. Congressional Research Service, abr. 2011.

BARBOSA, Francirosy Campos. *Jihadistas são todos muçulmanos*. Disponível em: <https://icarabe.org/politica-e-sociedade/jihadistas-sao-todos-muculmanos>. Acesso em: 20 de abril de 2020.

BRANCOLI, Fernando. *Islã Político, Direitos Humanos e Democracia: rearticulações e possibilidades*. *Monções*, v. 3, n. 6, p. 149-168, 2014.

BRANCOLI, Fernando. *Primavera Árabe: praças, ruas e revoltas*. São Paulo: Desatino, 2013.

CHARRAD, Mounira; ZARRUGH, Amina. *Equal or complementary? Women in the new Tunisian Constitution after the Arab Spring*. *The Journal of North African Studies*, v. 19, n. 2, p. 230-243, 2014.

DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2018.

ELÍBIO JR, Antônio Manoel; ALMEIDA, Carolina Soccio Di Manno de; LIMA, Marcos Costa. *Edward Said e o Pós-Colonialismo*. *SÆculum – Revista de História*, v. 29. João Pessoa, 2013.

ESPOSITO, John. *Unholy war: terror in the name of Islam*. New York: Oxford University Press, 2002.

FERABOLLI, Silvia. *Relações Internacionais do Mundo Árabe (1954 – 2004): os desafios para a realização da utopia pan-arabista*. *Contexto Internacional*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 1, p. 63-97, 2007.

FOX, Jonathan; SANDLER, Shmuel. *Bringing Religion into International Relations*. New York: Palgrave MacMillan, 2004.

FRANCO, Clarissa de. *Feminismo Islâmico face ao feminismo secular: uma nova consciência de gênero de um Oriente que rejeita a Ocidentalização*. *Revista Último Andar*, n. 26, pp. 84-92, 2016.

GRAMI, Amel. *Gender equality in Tunisia*. *British Journal of Middle Eastern Studies*, v. 35, n. 3, p. 349-361, 2008.

GROSGOUEL, Ramon. *1492 and the Formation of Modernity*. Islamic Human Rights Commission. Disponível em: <https://www.ihrc.org.uk/publications/briefings/11878-1492-and-the-formation-of-modernity/>. Acesso em: 15 de abril de 2020.

HAJJAMI, Aïcha El. *A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade*. *Cadernos Pagu*, v. 30, p. 107-120, 2008.

HALLIDAY, Fred. *The Middle East in International Relations: Power, Politics and Ideology*. New York: Cambridge University Press, 2005.

JOHNSON, Toni; SERGIE, Mohammed Aly. *Islam: governing under Sharia*. Council on Foreign Relations. Disponível em: <https://css.ethz.ch/en/services/digital-library/publications/publication.html/182296>. Acesso em 10 de junho de 2020.

KADRI, Janna. *Contribution des femmes à la construction de la nation, au processus révolutionnaire et au processus transitionnel en Tunisie*. Université d'Ottawa, pp. 1-41, 2018.

LEWIS, Bernard. *What went wrong?: Western impact and Middle Eastern response*. New York: Oxford University Press, pp. 1-180, 2002.

LIMA, Cila. *Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos*. Tese de doutorado para o Programa de História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

MAKDISI, Samir. *Reflections on the Arab Uprisings. Combining Economic and Political Development: The Experience of MENA*. International Development Policy series 7. Geneva: Graduate Institute Publication, Boston: Brill-Nijhoff. Pp. 22-40, 2017. MATA, Maria Jesús Rubiera. *La mujer en el Corán como fuente de la Xaria: posibilidad de nuevas interpretaciones*. *Aneles de Historia Contemporánea*, 1998.

MOGHISSI, Haideh. *Feminism and Islamic Fundamentalism: the limits of postmodern analysis*. London & New York: Zed Books, 2002.

PICKARD, Duncan. *Challenges to legitimate governance in post-revolution Tunisia*. *The Journal of North Africa*, v. 16, n.4, p. 637-652, 2011.

SAID, Edward W. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

TREACHER, Amal. *Reading the Other: women, feminism, and Islam*. *Journal of Studies in Gender and Sexuality*, v. 4, n.1, pp. 59-71, 2003.

TUNISIA. Constitution (1959). *Constitution of Tunisia*. Tunis, Tunisia: Constituent Assembly, jun. 1959.

TUNISIA. Constitution (2014). *Constitution of Tunisia*. Tunis, Tunisia: Constituent Assembly, jan. 2014.



## ANALYSING THE POSITION OF FEMALE MUSLIMS IN PATRIARCHAL SOCIETY AND THEIR CHOICE OF DONNING HIJAB AMIDST SOCIO-POLITICAL CONTEXT<sup>1</sup>

### ANALISANDO A POSIÇÃO DE MULHERES MUÇULMANAS EM SOCIEDADES PATRIARCAIS E SUA ESCOLHA EM USAR O HIJAB EM MEIO AO CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO

Syeda Sadia Mehjabin<sup>2</sup>

**Abstract:** The discussions on Muslim women's oppression in the context of Muslim and non-Muslim countries are heavily focused on their position in Islamic society, their interpretation within feminism, and broader debates on donning the hijab. Primarily, the adaptation of hijab as a garment most of the time refers from religious to social pressure under the patriarchal influence and relates to political ideologies. This paper explores the stories and facts beyond those narratives finding there are identities which are entirely personal when it comes to the hijab. This paper also incorporates the theories such as 'Orientalism', 'Male gaze' and discussions base on books such as Mohanty's *Under Western Eyes*, *Islam vs Islamism* by Peter R Demant, *The Headscarf Controversies* by Hilal Elver, *Beyond the Veil* by Fatema Mernissi. Furthermore, the primary discussion with students from different Muslim countries living in the UK light on the factors such as one's cultural context or geographical location has impact on those decisions. Besides, tradition and ethnicity appear as having a significant influence on religious practices. Through comparative studies on the adaptation of hijab in different Islamic countries explains Muslim women's subjectivity towards hijab is not away from political connotations.

**Resumo:** As discussões sobre a opressão de mulheres muçulmanas no contexto de países muçulmanos e não muçulmanos concentram-se fortemente em sua posição na sociedade islâmica, em sua interpretação dentro do feminismo e em debates mais amplos sobre o uso do hijab. Principalmente, a adaptação do hijab como peça de vestuário, na maioria das vezes, se refere da pressão religiosa à social sob a influência patriarcal e se relaciona com ideologias políticas. Este artigo explora as histórias e fatos para além dessas narrativas, e descobre identidades inteiramente pessoais no que diz respeito ao hijab. Este artigo também incorpora teorias como 'Orientalismo', 'Olhar masculino' e discussões baseadas em livros como: *Under Western Eyes*, de Mohanty; *Islam vs Islamism*, por Peter R. Demant; *The Headscarf Controversies*, de Hilal Elver; e *Beyond the Veil*, de Fatema Mernissi. Além disso, a discussão principal com estudantes de diferentes países muçulmanos que vivem no Reino Unido esclarece que fatores como o contexto cultural ou a localização geográfica de alguém tem impacto nessas decisões. Além disso, tradição e etnia parecem ter uma influência significativa nas práticas religiosas. Através de estudos comparativos sobre a adaptação do hijab em diferentes países islâmicos, explica-se que a subjetividade das mulheres muçulmanas em relação ao hijab não está longe de conotações políticas.

<sup>1</sup> This article is based on a final research project entitled 'Hijab: A Gesture of Power at the Nexus of the Political and the Personal' presented by this author for the Communication, Culture and Media discipline at Coventry University in the 2019 year.

<sup>2</sup> Syeda Sadia Mehjabin is a part-time faculty of Internal Communication at University of Liberal Arts Bangladesh. Also, the Executive Advisor of Dhaka International Mobile Film Festival runs under Media Studies and Journalism department. She has been working with the electronic and print media for over ten years and as an ethnographic researcher observed the gradual shift of society from electronic to digital. While working for a News Channel, she has realised how media plays a crucial role in moulding our thinking capacity, and through semiotics creates an impact on perceptions. Recently, she has completed her second postgraduate from Coventry University with Course Tutor's Prize, and currently working on her PhD topic. Her research interests include Orientalism, Hijab, Islam, Patriarchal Society, Ethnographic research, Emancipation, Socio-Political ideologies, Muslim feminism, particularly in topics such as psychoanalysis, forth look, dispositions, power, and control. Her research subject

**Keywords:** Hijab, Islam, Muslim Male-Female Dynamics in Patriarchal Society, Emancipation, Socio-Political ideologies.

**Palavras-chave:** hijab; islã; dinâmicas muçulmanas masculino/feminino na sociedade patriarcal; emancipação; ideologias sociopolíticas.

## Introduction

As a subject Muslim women's fundamental position in both Muslim and non-Muslim societies reveals ample scope of arguments and explanations. In the complex multiplicity of discourses there are always incidents to look into and add value to it. Here I employ my case from my own experience and understanding of Islam, Islamic social structure, the interpretation of Quranic verses, and the female Muslim's identity and '*male-female dynamics*' (Mernissi, Fatema 2011: 42) in Muslim society. And finally, Hijab as the gesture of power. Through this article, I am trying to explore the enormous influence ethnic culture, geographical position of Muslim countries and tribal tradition has on Muslim identities, and how those construct Islamic religious implementations. To me, Islam is merely not a simple religion for its invasive nature; it is very political indeed. Islam and Muslim as community '*ummah*', and Muslim women's position in it always throws questions at me- for the contradictions and confusions it creates through various interpretations and school of thoughts, which are more political; hence naturally biased.

Female Muslim's position in religious transcript is far away from the interpretation of Qur'anic verses. The reflection of masculinity, and the patriarchal societal view, influence Arab tribal culture are prominent in religious laws and customs. Traditionally, women are treated '*less-than-equal*' compare to men (Demant, Peter 2006: 77). The conservative thinkers like popular Egyptian preacher Muhammad Mutawalli al- Sha'rawi advocates that '*the house*' is the celebrated '*God given space*' for Muslim women, where she can '*pursue the noblest of all professions on earth*' the role of mother by raising '*the next generation*' (Stowasser, 1994: 129). Muslim female has no role to play outside her home as the conservative thinkers believe straightway indicates the patriarchal view. The '*sexual dynamics*' (Mernissi, 2011: 61) of genders, oppressed '*subgroup*' (Kirmani, 2009: 48), women's role in public spaces and how much freedom she has in her movement and '*control of the female body*' always remains debatable (Ramírez, 2014: 671). Over time, much incisive criticism has been shown; even Muslim believers have a misconception regarding the position of woman in Islamic society, '*ever since they came under the impact of the Western Civilization*' (Afza and Ahmad, 1993: 3).

Veiling Muslim woman's face is not the primal issue relates with her respect and honor, but it is the concept of modesty. Different school of thoughts implies different rule

---

expands in the theory of critical thinking, developing communication through creative media, knowledge and culture. **ORCID ID** <https://orcid.org/0000-0002-0609-9633> **Email:** runia.syedasadia@gmail.com.

on the Hijab, but it remains arguable, whether is it necessary or not? Whether it is free of choice or obligatory for Muslim *Ummah*? Covering up is social etiquette than a religious obligation in many parts of the Muslim world, like Pakistan, Bangladesh.

Through the discourse analysis and qualitative interviews, I collect data to clear to investigate Muslim young women's opinion on the practice of donning headscarf in different Islamic countries. I do this by contrasting these opinions with the general European/Western view of the hijab as a symbol of female oppression and backwardness. These Muslim young women have strong view on 'male gaze', 'hijab as suppression not free choice', 'societal oppression', 'political influence', 'islamophobia', and 'Muslim feminism' from their personal narratives.

In 2016, armed French police confronts a woman resting on the shore at the town's *Promenade des Anglais* and makes her to remove some of her clothing (French Police Make Woman, 2016). Burkini ban beside headscarf regulation flares controversy. Lately, in 2018 UK Boris Johnson criticises Muslim women by saying wearing burkas "look like letter boxes" and compare them to "bank robbers". This offensive notions of verbal abuse and bodily action demonstrate the discrimination towards Muslim woman on gender context paving for gendering islamophobia.

With the growing political mobilisation in Europe after the end of colonization aggravates the '*Headscarf problem*' (Ramírez, 2014: 676). In 2009, a woman named Asma Bougnaoui, lost her job at IT consultancy Micropole SA as she refuses to remove her hijab at workplace (Davies, 2017). Control over female's body by regulating their dress code is a vital concern. Her obligation to wear hijab in Muslim world makes her a 'good' citizen, where in non-Muslim countries wearing it classifies her as 'bad' citizen (Bi, 2017). Hijab becomes the parameter to judge Muslim woman's moral principles.

This article will analysis how patriarchal Muslim society objectively implements laws to degrade women to otherness in socio-political context. And how Muslim woman's emancipation is seen as a threat to their well-established patriarchal society. Emancipation plays a great deal to construct Muslim women's social position. In my second part of this article, I attempt to explain to don hijab should be Muslim women's right and free choice, but how social and political institute has manipulated it. The subject area is enormous, but my purpose is to reveal this discourse through history, religious explanation, social contribution, and its cultural identity.

## **Muslim Male-Female Sexual Dynamics in Patriarchal Society**

It is quintessential to fathom the male-female dynamics (Mernissi, 2011: 42) in Muslim world, hence my interest lies in how Muslim women's identity is shaped up by patriarchal society. Muslim men's inertia not to allow female Muslims to work outside the house, assuming that they will bring disgrace to the family, actually reflection of their male ego.

Patriarchal society devours on hierarchy, ignorance, and competition, which transform as control over female gender by command and power. I concentrate on the patriarchal role of the society, which finally narrates the position of women in Islamic community and the construction their identity. For this discourse, I have been engaging with female Muslim students from various setting reflecting family backgrounds, ethnic origins, and religious traditions to understand their personal narrative on sexual segregation? Or how they comprehend man's dominance on female?

Aliyah, British born-Pakistani origin, 19 years old from Birmingham is currently studying Engineering at Coventry University. She grew up in a very traditional-religious Muslim family, where wearing hijab is customary, with her two sisters and one brother. The traditional Pakistani cultural impact is very vivid in their upbringing. A sense of discrimination is always there amongst her siblings. At a younger age, preaching at Mosque where she went to learn Qur'an, highly influences her. She starts wearing Hijab at that point. But for last 2 years, she has stopped donning hijab, since she is going through an identity crisis- she doesn't know who she is? What she wants from her life? Aliyah respects her religious values, her culture and family teaching. Our context is obligatory dress code for men and female. Aliyah narrates once her family went for a holiday. Her bother could go swimming wearing swim truck, but as a girl she and her sisters weren't allowed to. Her brother has more freedom then them. Though in Islam men are not allowed to show their body either.

**Syeda:** If something is obligatory for men, they don't follow it. But its obligatory for women, they have to follow it. Why? Do you think this is one kind of dominance on women?

**Aliyah:** Yeah, I feel there is definitely a difference between man and woman. Islam doesn't preach that. Within Qur'an it talks about- even the household work as Sunnah, even Muhammad (PBUH) did it. But what happen people get confuse between culture and religion. The culture from Pakistan slowly integrated into it and that becomes such a big difference, like a hierarchy and patriarchy.

Aliya's conversation points to the social dynamics of gender identity (Chapman, 2015 : 238) of a Muslim girl living in UK. She confirms her knowledge of the core message of Islam through her previous engagement with Islamic studies at the Mosque. Qur'an advocates the gender equality; no hierarchy is there. Religion is completely an individual entity; its approach is universal. But when it comes to the contact of social norms, interpretation changes. That's why the preaching in the book alters as it entire into the real-life practice. This discrepancy on sartorial norms has deep impact on Aliyah's identity construction. Religious practice becomes cultural identity in Pakistani society, though they live in UK, she can sense the profound influence tradition has in her religious duties. This duality pricks her conscience. The embedded psychological and material conditions of inequality in both the societies create challenges for Aliyah to accept herself as she is- within Pakistani traditional Islamic culture or her British-Muslim identity.

Nissa, Algerian Muslim, 27 years old, currently doing her PhD in English Literature and Linguistic at Coventry university. She grew up in Algeria, wearing hijab from the age of 14 against her family's wish. Extremely aware of her national political affairs and concern about her community. Our conversation flows in the same way, regarding dress code of Muslim woman.

**Syeda:** Why Islam asked woman to wear hijab? What do you think about it?

**Nissa:** I think, if we also consider the fact that men are also by Qur'an, by book, by Islam they are also obliged to, asked to dress up in other different way. That would be, your question wouldn't be that why only women?

**Syeda:** Exactly. But we don't talk about it?

**Nissa:** Yes. We always talk about why women are obliged to dress up in certain ways, but actually men also have to dress up in certain ways which definitely not like women, but they have certain dress code according to Islam. Yeah, that's Islam.

Nissa makes her point concisely, that Islam is equal for both men and women, but its 'WE' people who only concern about women's righteousness forgetting men's religious obligation. Dress code is certainly relating with modesty, but its measure and standard vary when applied men versus women (Mahmood, 2005: 156). She did not mention patriarchal society here, but the reference clearly shows that how gender preferences work over religious practices.

Sairah Pakistani Muslim, 22 years old, is studying Business Management at Coventry University. She is here to complete her final year, tells her upbringing and education is from Pakistan, she has seen the society closely. She is extremely curious and critical about Hijab. She says, hijab seems oppression to her. She mentions a story of her cousin who is 10 years now. That little girl, according to Sairah, is highly influenced by her mother and wants to wear hijab, without even knowing why she is supposed to do that. For Sairah, this is becoming more of a cultural practice than religious obligation.

**Syeda:** Does it ever occur to your mind that maybe this is her religious preference?

**Sairah:** It could be, yes, I feel like the reason people do this scarf because you are supposed to dress modestly, so you don't attract opposite sex, that's the understanding of it. So, you are doing it, you sort of giving man more power over yourself.

**Syeda:** Do you feel like it's a sexual segregation, dominance?

**Sairah:** Yes, definitely and that's where it acted as oppression. Even if it's done by choice, I think subconsciously you do it because of that. It's their problem not on us, to cover ourselves completely, so they don't see us in a certain way, it speaks a lot of their character not ours. Why are we taught, constantly that you have to be in certain way, you need to cover yourself, you cannot walk out of your house alone? Why?

**Syeda:** For you it's a religious thing? It's a sexual dominance.

**Sairah:** Yes! Even if it not just religious, even culturally from where I come from, I come from a patriarchal society, so even if you put religious aside culturally even, socially even I just feel it's like a sign of oppression.

Sairah sceptic nature towards hijab comes from here rational attitude towards Pakistani traditional culture. There is a strong element of expectation and influence to wear the hijab prevails in her cultural. Girls grow up seeing it all around them, leaving them with no other choice than embracing it. Even individual's personal choice to don hijab, not always a personally motivated decision, but is open to subtle expectations and parental influence (Siraj, 2011: 724). The Pakistani patriarchal society's construction allows man's dominance over woman. The formulation of female's identity is based on social point of view, no free will is there, for woman '*an identity is first a social location, a space made available within the representational structures of the social world*' (Attride-Stirling, 2001: 268). Sairah sees it's as a vicious circle for woman, even her free choice is influenced by society's expectations. Sairah's statement doesn't imply the action of donning hijab is right or wrong, but how the whole thing has been manipulated that is questionable. Her argument is basically why a woman would surrender to a man, why she would give others privilege over her body and mind. There should be some '*act of resistance*'. (Bilge, 2010: 9). In feminist discourses the veil comes as a symbol of both submission and resistance to cultural forces of oppression, though there is a suggestion of dress code in Qur'an. (Bilge, 2010: 14)

Sarah 24 years old Muslim student from Casablanca, Morocco, is studying Journalism at Coventry University. She comes from a mixed tribal family- her mother is Berber, and her father is Arab. Her father is an open-minded person who is extremely cautious about what others will talk about his girls, since they don't wear hijab. Sarah shares how her father asks her and her sisters to wear *Abaya*<sup>3</sup> and cover their head while getting out from home after *iftaar*<sup>4</sup>, in *Ramadan*<sup>5</sup>. Luckily, Sarah has a car, it is not that difficult for her to change inside it, otherwise Sarah would look like a prostitute who does it to all the time to keep their identity secret. Sarah keeps on thinking about this fact that her father turning his eyes to the social problem where dress code acts as the site of identity (Chapman, 2015: 243). He is more concern about his reputation- what people will think him as a father, who has no control over her daughters.

**Sarah:** ... just my father doesn't want to hear about other people talking about his girls that they are going out in Ramadan which is a holy month, they shouldn't go out. They shouldn't go to café. Like between him and himself he doesn't mind, then he doesn't want to face others, the society.

<sup>3</sup> Abaya is sometimes also called an aba, is a simple, loose over-garment, essentially a robe-like dress, worn by some women in parts of the Muslim world including in North Africa and the Arabian Peninsula.

<sup>4</sup> Iftar is the evening meal with which Muslims end their daily Ramadan fast at sunset. Muslims break their fast at the time of the call to prayer for the evening prayer.

<sup>5</sup> Ramadan is the ninth month of the Islamic calendar, and is observed by Muslims worldwide as a month of fasting (Sawm) to commemorate the first revelation of the Quran to Muhammad according to Islamic belief.

Moroccan society is gradually becoming conservative. According to Sarah, her father had no problem with his girls not wearing hijab, however now Sarah says he feels pressure from the society and he is judging himself on societal scale. Even the community's expectations challenge his fatherhood. In patriarchal society men take the lead, they exercise their right on female members of their family. Sarah's father's failure to force his daughters to wear headscarf, shows his lack of ability as a man. Control and power dynamics are the basic of patriarchal society, '*power is always born of something other than itself, and it is interwoven with social relations*' (Deacon, 1998: 114). As Foucault always viewed power as the plain oppression of the powerless by the powerful (Bălan, 2010: 55).

Sarah's father personifies 'powerless' insignificance to the 'powerful' societal demands. At one-point Sarah tells me woman needs to wear hijab so that they don't allure men, but funnily prostitutes are covering themselves to hide their identity, and from a distance they look so 'dignified lady'. This Prostitute comparison might look a bit disturbing or confusing to my Western readers but from the Muslim society's context its relevant. In my next analysis, I am going to talk about how colonization de-constructed and re-constructed the outlet to see Eastern world and orients. An item of dress, in Muslim world that expresses social identification the desire to show '*who they are*' (Wagner, Sen, Permanadeli and Howarth, 2012: 535) and serves as a visual cue for other's representations but for West this relevance is difficult to engage with.

### **Patriarchal society, Libido and Male Gaze in Religious context**

In every single situation, the problem is same- Patriarchal society. Long practice of a set of customs for a group of people become their culture. For Aliyah and Sairah Pakistani culture and tradition plays a vital role on their religious practices. The injunction of Islamic law is different in those societies for patriarchal oppression. Multi ethnic Algerian society holds close root with Islam. Since Nissa is wearing hijab on her own choice so it is not an oppression, force, or burden on her. She has accepted this life with her full virtue, it is not domination for her, and still her words evoke the thought that 'yes' there is discrepancies prevails in her society when it comes to man's dressing code. This is the paradox of the patriarchal society.

This section largely focuses on the themes of gender's sexual identities, and religious interpretation of that. Highlights of the multiple terms as male gaze (Mulvey, 1988: 62), patriarchy, and subconscious emerge with the topic's like '*libido*', '*psychoanalysis*' creates a narrative that helps to construct male-female sexual dynamics in religious context and laws around it. While speaking of dressing up, the instruction is simple-dress up modestly. Islam particularly advised men to move away his gaze after seeing a woman, second look is forbidden (Al-Kaysi, 1986: 41). The societal pressure keeps on reminding Muslim woman that her body is not hers only, it is an object for others to look at, to gratify their sexual

pleasure. Mulvey's concept of male gaze is based on woman's presence is an indispensable element of spectacle. '*Male gaze*' projects its fantasy on to the female figure as sexual objectification (Mulvey, 1988 : 62). Muslim female's choices are limited, either cover herself or be the subject of '*male gaze*' — sensual lust, pleasure to look at. That's why when a Muslim young girl reaches to her puberty, donning hijab immediately becomes obligatory for her, her choice doesn't matter there. Aliyah's version, at 7<sup>th</sup> grade her mother asked her to wear hijab, because she was becoming a woman- the object of '*male gaze*' (Mulvey, 1988 : 62). Islamist ideologist even put restriction on her movement and voice, anything about female sexuality distract them form God's path.

Why female Muslims are subject to oppression in her Muslim society where Islamic rules are equal for everyone. The physical mechanism of these two genders act differently in sexual context. Biologically, man is more visual-centric- visual stimulation drives his libido, whereas, female sexuality is a little more complex, says psychiatry Madeleine M. Castellanos (What Is The Difference, n.d).

Their sexual difference is more based on *emotional connection*<sup>6</sup>, sensitivity plays a great role here. Islam acknowledges sexual desire as energy. Islam does not eradicate the urges of '*raw instinct*' (Mernissi, 2011: 52) with good or bad connotation, unlike Christianity which has polarized sex- good and evil, flesh and spirit, and instinct and reason (Mernissi, 2011: 52). But to keep social stability Islam imposes guidance on sexual activities. Rampage of immoral sex is not advised in any society, by law Islam prohibits it.

Freud while explaining '*libido*' the energy of instinct away from good or bad, finds young girls face more resistance than young boys regarding sexual identity (Freud, et al. 2001: 219). From a very early age, society teaches young girls that she needs to control her desires, cannot express it, that's the right thing to do. Woman who expresses their sexual need label as-bad, indecent, corrupt. Needless to say, women eventually gain more control over their physical desires and needs, because they associate it with shame, disgust, guilt. That's why Muslim women are in the veil so that men can walk freely without being sexually vulnerable to woman. This is not only in religious practices, even in Western world women play the '*passive form*' (Freud et al. 2001: 219) when it comes to sexual term. Western psychologist confirms that woman's sexual repression is constructed by the social stigma attach to it, whereas Muslim society in general consider woman as the object to instigate sexual desire. In both cases its female sexual subjectivity leads to her social oppression.

Muslim system implicates its law on the basis of male-female social and sexual dynamics. Gender segregation is an obvious result how Arab patriarchal culture discriminates women from men. In Islamic society the gender segregation is very obvious the way they have separated man and woman in social sphere. Muslim women's social positioning remains

---

<sup>6</sup> Madeleine M. Castellanos says, in fact, one of the main differences between male and female sexuality is that man don't need to feel emotionally connected to the person they're having sex with in order to want to have sex. There's actually scientific research to support the observation that women tend to feel sexual desire towards those men for whom they feel an emotional connection.

as the oppressed '*victimised*' and '*voiceless*' in the context of well established '*stereotype*' societies in spite of time and geographical setting (Kirmani, 2009: 48). In the name of religion's law, it is easier to control her, because it is a general rule for everyone in respect of class, age, or ethnicity. All Muslim women fall under the same category- oppression in the concept of saving her from modern world, since modern world consumes women as the object of sexual desire, lust, and reason for infidelity. The dominance of man over female sexuality is related with physiological and psychological needs where patriarchal societies influence is prominent. Thus, women always perceive as the subgroup in Muslim world, are essentially a separate entity who needs to be studied in a proper manner with theoretical impact.

### **Hijab A Gesture of Power at the Nexus of the Political and the Personal**

I always see hijab as the tip of the iceberg, way deeper and complicated topic. A single piece of cloth narrates the discourse of history, culture, heritage, religion, social stability or chaos, political ideologies, and personal spatial freedom or confined oppression. Islam is not the first religion or Muslims are not the first community who talks about modesty, purity, and spiritual salvation. But, yes, Islam being the last religion on the monotheistic revolution and Muhammad (PBUH) being the last of the lineage of prophets of the books starting with Adam (Demant, 2006: 6), gives this community an extra attention. Every word, every line, every rule, or *fatwa*<sup>7</sup> or action goes through unspeakable scrutinises and arguments from both end- Western and eastern media.

In this discourse, my method challenges the idea of Hijab as a fixed category by looking at it in multiple ways through the narratives of my participants. While engaging with them, as I can comprehend the narrative on this context changes with their own personal experience and understanding of this discourse. Our conversations vary from what their understanding of Hijab is, their thoughts on the controversies related with hijab in Europe, and the opinions they held regarding the hijab as representing Muslim feminism? Needless to say, hijab or covering up comes with other interesting viewpoints and concepts, which are obviously intertwined in multiple ways. The concepts extracted from those conversations are- emancipation, colonization, imperialism, misrepresentation of orients, political agenda, islamophobia, feminism and more.

I questioned myself while writing, reading, and researching for this analysis- is Hijab out of political context? Is it solely my personal choice, or right? Is this how I want to portray myself, or embracing it as my identity- without feeling religiously obligated? In this essay, specially, I want to engage with my idea how hijab gradually becomes a political notion

---

<sup>7</sup> A fatwa is any religious decision made by mufti (Islamic scholar who is an interpreter or expounder of Islamic law). The most infamous fatwa is the one by Ruhollah Khomeini sentencing Salman Rushdie (Muslim essayist) to death - that's why most Western people see fatwa just as a death sentence, although it's more than that.

through emancipation. This concept captivates me. A woman with or without headscarf or hijab is always the object to subjugation, sexual disparity, and gender dominance. On both occasions- women need to be emancipated.

### **Emancipation, where Everything gets Complicated**

Talking about women's emancipation within the context of religion can get us into a rabbit hole, an entire world is awaiting there. This emancipation becomes fright within the Muslim world. Islamists take it as a compromise to their well-established Muslim customs and traditions, modernization will crush their Islamic ideologies and values, in short it is a threat to Islam. Alluring Muslim women to join labour force brings '*disastrous cost in the terms of damaging Islamic family order*' (Stowasser, 1994: 129). In Islam women always relate with family honour and respect, they are the guardian of protecting family values. Women are the weakest spot in the Muslim traditional patriarchal fort. But urbanization dismisses the '*protective and oppressive cocoon*' (Demant, 2006: 83) in which Muslim women belong for ages. This '*progression*' or '*civilization*' can be added up in '*unprincipled behaviour*' besets by '*bankruptcy of reason and the lack of moral courage*' (Stowasser, 1994: 128). Muslim world does not want to embrace those undignified morals. Not only Western concept of emancipation '*undermines*' man's divine role as '*family provider and his guardianship over her*', it also challenges '*his manhood, his dignity, his substance and his willpower*' (Stowasser, 1994: 129). Women's emancipation straight way connects with religious problem, failing to see that it is an economic liberation for both the genders.

Colonization is the first time, when Western world gets a chance to have a close contact with Muslim females. From their self-glorifying '*perfectible*' societies (Lazreg, 1988: 81), Western feminists assume that they need to save Muslim women from the patriarchal oppression, liberate female Muslim from confinement, and providing Muslim women opportunities to express herself. But for Western men hijab or veil becomes the partition and barrier between the veiled body and observer's male gaze, all-encompassing veil seems to place her body out of the reach of Western gaze and desire (Yeşenoğlu, 2005: 39). In this perplex situation, where the Western world gets frustrated with the inaccessibility and invisibility of Muslim women, and veiled Muslim women denounce to show herself in any context. The amount of interest occupies in this veiling of orients in Western culture, never could surpasses any other objectives. Woman's emancipation is the only way to solve this riddle- unveiling of an enigma, makes visible what is hidden (Yeşenoğlu, 2005: 39).

### **Impact of Colonialism on Orients**

In this analysis, I find an underlying connection between emancipation, moral values, and misrepresentation of orients. It's entirely in the outlook. As Said explains '*a way of coming to terms with the Orient that is based on the Orient's special place in European*

*Western experience*' (Said, 1995: 1). In simple words how West perceives east becomes the representation of orient. West's interpretation of East is more stereotype, full of the rhetorical figures- women being over sexualized, or with mysterious veil, *Haram*<sup>8</sup> — a sexual place, erotic and exotic belly dancers; and men are thieves, snake —charmer, barbaric, uneducated. There is a constant encounter of generalizing notions in their descriptions of "the mysterious East," as well as the stereotypes about "the African [or Indian or Irish or Jamaican or Chinese] mind" (Said, 1994: xi). Soon this becomes 'us and they' (Said, 1995: 45), *'self and other'*<sup>9</sup> (Macfie, 2002: 150). In this constant debate of who is more civilized than whom and the "third world woman" caught between tradition and modernization (Spivak, 1988: 90).

My discussion with Aliyah hovers around how Europe is getting harder on Muslim community and how this burka-ban is really affecting everyone with buzzing animosities. Aliyah tells, to her burka ban is really ridiculous. If wearing scanty cloths or no cloths is allowed in many European countries, then the regulation of clothing worn by Muslim women (Ramírez, 2014: 671) violets their human right. Aliyah associates this action with fear of unknown, wearing headscarf separates Muslim woman from the crowd. Liberal Western society connects it with *'submission and subordination combined with ignorance'*, or accomplices in the fundamentalist threat in other word *'gendered Islamophobia'* (Ramírez, 2014: 680). Apart from tagging it with anti-Muslimism approach, there is another explanation of it according to Aliyah.

**Aliyah:** Because at this point of time everyone believes that we are going forward. The fact that, especially in Western society they used to wear heavy clothing, they used to cover up a lot, and now they don't. Doing that they feel like other countries to move forward, they need to do that too. They don't realize that some people don't. They are trying to eradicate it all, in the hope of being better, but they don't realize it's not better for some people.

Aliyah points out the fundamental difference between Eastern and Western outlook towards covering up. In early. In early 19<sup>th</sup> century, Western women used to wear heavy cloths, with their progression, Western world feels obligation towards these *subaltern*<sup>10</sup> oppressed women's *'sensational cultural practices'* (Abu-Lughod, 2015: 41) of covering up, which indicates to them that these *'muted subjects of subaltern'* (Spivak, 1988: 91) Muslim women have no voice. This image of segregation becomes *'a mission to rescue them from their culture'* (Abu-Lughod, 2015: 6-7). In this persistence of emancipation Western world

<sup>8</sup> In a Muslim household, a harem is a part of a house set apart for women and from which non family males are excluded. Harems existed in the pre-Islamic civilizations of the Middle East and in the courts of pre-Islamic Assyria, Persia, and Egypt. The harem was also found in the courts of China and Japan as well as in India and southeast Asia.

<sup>9</sup> The creation of a series of stereotypical images, according to which Europe (the West, the 'self') is seen as being essentially rational, developed, humane, superior, virtuous, normal and masculine, while the Orient (the East, the 'other') (a sort of surrogate version of the West or the 'self') is seen as being irrational, backward, despotic, inferior, depraved, aberrant and feminine sexually.

<sup>10</sup> The subaltern is a technical term for a certain kind of dispossessed person. It is a person who fits within the model of the Oppressor/Oppressed as the being so marginalized as to not even have the 'voice' of the oppressed.

fails to see the core family value system of Eastern societies. What West is recognising as backwardness, in Eastern culture that is honourable' etiquette. Aliyah's Pakistani traditional culture teaches her to cover her shoulders or wrap scarf around her neck as a sign of decency, nobility, and modesty. I can relate with Aliyah because that's how I have seen my mother while growing up. That is our culture in this sense a source of identity (Said, 1994: 13); our values. In south-east Asia and most Muslim countries have their own tradition attire, someone wearing Western cloths considers as 'too modern' in south Asian context, which itself a derogatory comment. In a conservative patriarchal society, it is recommended and wise to cover yourself while going out, if you are wearing something not up to social standard. That cover up will save you from social harassment and unpleasant comments, its acts as a defence mechanism. In eastern part of the world covering up is being respectful, dignified; not ignorant or disrespectful. It has nothing to do with religious practices or oppression, which Western world fails to perceive.

### **Hijab, under the Political umbrella**

A major part of my dissertation explores Islam. It is essential to associate the religious ideologies Islam holds with current discussion. A religion starts in middle east with less known cultural habitat Arab, which spreads like wild fire, conquering and conjuring- non-Muslim Arab, non-Arab Muslim- emerging with multiple history, culture, ethnicity, and language bringing them under one authority, Islam. After talking to 5 distinctive individuals for my research who share nothing common as Nationalities, but their uniformities reflect in- tribal ethnic values, cultural embodiment, and religious implications-Islam. To an extent, some of us share colonialism, Ottoman empire's rule, and orientalism. And all these have a deep impact on our growing sense of nationalism, fighting for it and establishing our own political identity. That's why I cannot separate Islam from political connotation.

In 2010, in Madrid, a teenaged school girl was expelled from her school for wearing hijab. At the same time, away from Madrid, in Iran, a group of religious leaders started advocating for stiffening dress code law (Ramírez, 2014: 671). Geographically or socially these countries have nothing in common but on political sphere their interest matches- how a Muslim woman should dress up. The liberation of Muslim women has become the fundamental part of these arguments (Ramírez, 2014: 674). Clothing restriction is one of the many elements imposed on women in Muslim countries, the imposition of laws on Muslim clothing always requires women-almost never men. with '*gender politics*' and legislation on women's clothing immediately gives visibility to law enforcements '*control in all places*' (Ramírez, 2014: 674). Then how can I separate Hijab from Politics?

Turkey a secular peripheral country, who shares its border both with Asia and Europe. This country has gone through many challenges in the context of social, political, and religious identity from Byzantine rule to Islamic expansion and finally the Nationalist Movement

with Atatürk in 1923. Turkey's geo-socio-political presence is different from the religious ideologies. In the 20th century, to achieve homogeneity Turkey has gone through '*mascaras and enforced population exchanges*' (Demant, 2006: 12). Hijab is always a controversial topic for them. I exchange my views with, one of my participants from Turkey, Esma regarding donning Hijab.

**Syeda:** So, they follow all those religious things, when they are wearing hijab?

**Esma:** Not all of them. I don't think so. I don't have many friends who wear hijab. Sometimes you know for example- if their family is close to Government, our Government is kind a conservative Government. If their family have a business or that kind of thing with Government. like to support them, they also wear hijab. But actually, they don't feel that religion inside them.

**Syeda:** So it's a more like a political thing for them, if they are trying to be related with Government.

**Esma:** But I cannot say its entirely political, but kind of political, there's a part of the society who do it.... for political purposes.

Esma explains how in years she is noticing the political and social changes in Turkey, surrounding secular and religious clashes. Dichotomy in political outlook concerning values is always a constant trait in Turkish political culture, there is no middle way according to her. Esma says, we face many limitations being women, but Government is more focused on establishing women's right to wear Headscarf, '*in reality the headscarf controversy is cleverly used*' (Elver, 2012: 31), to divert attention from real problems regarding women's welfare. From 1980 till today Turkish headscarf debate is a constant issue in their national political ground. In '*the power struggle between secular and religious political parties*' (Elver, 2012: 9) headscarf dominates. Turkey is extremely complex country for its secular approach to transform into modern state, whereas there are Islamists who go against this notion of modernization. Headscarf controversy has been politicized from both ends, the legislation around it is more '*political than legal*' (Elver, 2012: 65).

Donning hijab should be woman's personal right away from her social or political subjectivity, but surprisingly in a secular country like Turkey, it is gradually becoming political, in a manipulative manner. Diverting from the core religious principles, hijab transforms into a macro-power dynamic to achieve political favours from Government- a gesture to please and taking advantage from the situation.

With the end of colonialism, a number of '*subaltern*' (Spivak, 1988: 92) populations increased all over the Europe. The hostility between West and East continues with new Muslim immigrant's crisis. Long before that he middle ages Islam's '*destructive invasions and calamities*' (Demant, 2006: 15) first confronted by Christian counterattack: crusades which '*led to Islam's first significant territorial losses*' (Demant, 2006: 16). This rise and fall of both sides left deep scar on the Western and Muslim psyche. In this new socio — political scenario one thing becomes vital — How do we survive without eliminating each other? In

this global crisis when dissatisfaction surpasses hijab becomes the target, a political agenda to control and restricted Muslims.

In 1980's the '*headscarf problem*' (Ramírez, 2014: 676) emerges in Western side. Regulation of *Muslim women's clothing*<sup>11</sup> (Ramírez, 2014: 672) is the direct result of the threat Europe starts feeling from- Naturalised immigrants, refugee crisis, threat of terrorism, and anti-Muslimism sentiments. Muslim shares 4.9% of Europe's total population currently, by 2050 population would be expected to be somewhere between 11.2% and 14% (Europe's Growing Muslim, 2019). These nations feel the threat to be insecure with overlapping cultural identity. Countries like France, Germany, Turkey, Spain, Holland along with other raise concern to secure their '*cultural essence*' — the Western liberal cultural practice (Ramírez, 2014: 676). The discrepancies in thoughts and ideologies are based on factual things- one its due to economic and political problems and Western foreign policies which is always not so favourable towards the Muslim Community, and second their ideological differences.

'*The link between terrorism and islam was firm long before*' (Shryock, 2010: 1). '*Islamophobia as a unifying concept*' (Shryock, 2010: 2) develops from Europe's stereotyping profile of Muslim world which is associated with '*violent extremists, averse to democracy, oppression of women and culturally backward*'. (Shryock, 2010: 2) Anti-Muslimism fundamentally attacks Muslim woman, because a woman with hijab is the physical embodiment of Islam. Over the period, Hijab becomes a problem for '*mainstream society*' in non-Muslim countries says Suriyah Bi (Why Some Muslim Women, 2018). Muslim women donning Hijab is mostly and vividly classification of a female Muslim's presence in public spaces, emphasises her inferiority to Muslim men as well as non-Muslim women. Regulating the headscarf becomes a visible device that underpins the inequality between them and us, west and east, imperialist and orientals (Ramírez, 2014: 682). Ramirez explains further the growing aggression is not towards Islam but much with Muslim whose main religion is Islam, and thus women become the symbol of gender *Islamophobia*<sup>12</sup>.

When Muslim women donning hijab take part in any anti-terrorism or humanitarian protests; then Hijab becomes the sign of empowerment, enlightenment, and strength and power. Suriyah Bi in 'Holes In My Hijab' (Bi, 2017) criticizes this notion of politicians and media for commercialising Hijab. Her arguments are fair. Why does hijab become the symbol of progression, only then when women wear USA's or Union Jack's flag as Hijab? Why cannot a black hijab be the symbol of empowerment? This is another way to look at Orientals, that they are only empowered when West supports them. Bi's comment is harsh but true, '*Don't use us to score goals in the match between the so called 'Western Civilised Masculinity' and 'Eastern Monstrous Savage and Barbaric Masculinity'*' (Bi, 2017). The west

<sup>11</sup> France was the pioneer, banning the hijab in schools through the enactment of Law 2004-228, the so-called 'Law on Secularity', which regulates the use of any symbols or attire that show religious affiliation in public primary and secondary schools. In 2010, Law 2010-1192 of 11 October 2010 was enacted, banning the niqab in all public French spaces.

<sup>12</sup> Islamophobia is the fear, hatred of, or prejudice against, the Islamic religion or Muslims generally, especially when seen as a geopolitical force or the source of terrorism.

is considered as progressive, civilised, and developed, while the orient is deemed remote, corrupt, primitive, passive, or backward (Hobson, 2013 :7)

## Conclusion

**Syeda:** People think that by wearing hijab woman is being oppressed? What do you think about this?

**Nissa:** No definitely not. I would say, I am oppressed if I am forced not to wear it. I am given the choice in my case to wear it or not? I choose to wear it than how am I oppressed in this way?

In 2019, December, Sitting in Lanchester Library in my University campus, on a lazy winter afternoon I am having this conversation with Nissa. To her oppression would be not to wear hijab, backlash would be flaunting her hair in the air. She chooses this path, knowingly, willingly. For her this is her religious obligation, her unshakable faith to Almighty and human right. In the 1960s, a young woman named Hatice Babacan, studying at Ankara University's Faculty of Theology, has been expelled from her department for donning headscarf. Babacan's fault is that her headscarf holds firmly her religious faith and traditional values. To the university Authority it looks as a hindrance, since she stands out in her classroom. They ask her to uncover or leave. Babacan chooses to leave the classroom, failing to pursue the authority that it's important for her faith. This incident sparks a process of arbitration among the students and that ends in Babacan being thrown out of the faculty (Rogers, 2014: 19). This is how Dayla Rogers in *A House of Mirrors: Representations of Veiling in Modern Turkey* describes one of the most talked about Headscarf controversies of 1960's.

Sounds surreal! A girl is being punished in a Muslim country for donning headscarf? Or a girl being forced to take it off in a secular country? In this context both are right. These are not isolated events or incidents. There are innumerable times when Muslim women actively joined in violent social reforming movements or directly engages in battles. When the National Liberation War raged in Algeria, women joined ranks to fight for their country (Cooke, 1989: 2), though it may be vouched as FLN (Front de Libération Nationale, National Liberation Front) propaganda (MacMaster, 2007: 93). However, what remains undeniable that forced to unveil publicly symbolized as Public Rape which was resented both by Algerian men and women. (Aimée; Lucas, 2004: 108). In 1978's women's participation in Iranian revolution or Lebanese Hezbollah women to Hamas sisters (Demant, 2006: 85), this list can go longer. These are the instances when woman's personal choice becomes their political right and their Hijab or Veil transforms into '*semantic fusion... especially in the context of martyrdom*' (Shirazi, 2011: 109).

In Western Feminist discourse on women of the third world, does not merely assume them "as an always-already constituted group, one which has been labelled '*powerless*', '*exploited*', (Mohanty, 1988: 338) but certainly comprises objective knowledge about that

certain subject. While representing their identities Muslim women always reveal themselves as a category with limited and differing resonance (Kirmani, 2009: 47) or as a subject of oppression in *'Western Feminist's writing'* (Mohanty, 1988: 334). Even in Said's Orientalism (Said, 1995: 1) the presence of *'subaltern woman'* (Spivak, 1988: 91) remains limited. Valerie Kennedy profoundly asserts in her *'Edward Said: A critical Introduction'* (Kennedy, 2013) that neither Said's Palestine society, elite British or American educational system constantly remains far away from recognising the gender equality. As a direct result Said himself fails to comprehend that matter. Nobody ever talks about *The Greater Jihad*<sup>13</sup> *'struggle in the path of god'* Muslim women take in their everyday life (Demant, 2006: 8). Apart from resisting their worldly temptations, Muslim women tolerate all hostilities imposed on them by the society, face socio-political discrimination.

Muslim women who came forward to protest for their religious rights participating in political movements, marching beside men donning Hijab fails to obtain acknowledgement as Feminist. In those events donning headscarf is more of their personal choice, personal stand based on their unmoving faith in Islam. It seems like a more open and generous choice to me- because being submissive to something unseen against the odds takes a lot of courage and determination. For them wearing hijab is their feminist identity- away from political or social manipulations. This assertiveness towards standing up against Islamophobia is a conscious gesture of faith-based belief of Muslim females. My participants share their horror stories they face while living in UK. Sometimes, they have been pushed in Primark's clothing section, sometimes their headscarf been pulled off by classmates in school, while walking on the street people stare at them in weird way — *"I felt like I crawl into my boyfriend, I couldn't stand, I felt I am going crazy"* — said Aliyah, 2019 or if god forbids there is any terror attack — *"when that attack happened in London, for days I didn't get out from my room, what if?"* said Nissa, 2019 Still they are choosing to wear hijab. Their faith is way deeper than my limited knowledge.

The hijab debate is crushing Muslim women in between the liberal modernity and traditional religious values. Amidst those arguments, take a pause and think- there is something extra-ordinarily admiring and courageous that how many women choose to wear hijab, niqab or veil by their own choice. It is their individual right, their feminist movement. They are choosing it wholeheartedly, and some are trying to reach at that point of devotion. It takes a lot of bravery, willpower, and endurance to don Headscarf amongst all the threats, rebukes, offensive remarks, embarrassments, and temptations.

As a researcher the challenge remains to narrow down the issues around Muslim female- the subject area is vast. Islam as a religion faces criticism for its discriminatory outlook towards women what is condemnable that the patriarchal society forbids Muslim women even to liberate them in the context of religious equality. The limitation lies in

<sup>13</sup> The greater Jihad refers to the efforts of a believer to live their Muslim faith as well as possible. Muslims make a great effort to live as Allah has instructed them; following the rules of the faith, being devoted to Allah, doing everything they can to help other people.

## ■ artigo

the socio-political situation where it difficult to talk about religious aspects from a 'faith-positive prospective' (*If You Want To Know*, 2017). The lack of investigation carries in the name of religious purposes are another way to subjugate female Muslims to understand the true essence of Islamic views on gender issues. Muslim women are not only struggling for their rights but also fighting against the authorities who exercise their privilege on Muslim female, with or without donning Hijab.

### **Bibliography**

ABU-LUGHOD, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?*. Cambridge: Harvard Univ. Press. 2015

AFZA, Nazhat. and Ahmad, Khurshid. *The Position of Woman in Islam*. Kuwait: Islamic Book Publishers, 1993.

AIMÉE, Miriam; LUCAS, Helie. Women, Nationalism and Religion in Algerian Liberation Struggle. In: BARDRAN, M.; COOKE, M. *Opening the Gates: An Anthropology of Arab Feminist Writing*, 2nd ed. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp.104-114. 2004.

AL-KAYSI, Marwan Ibrahim and Islamic Foundation. *Morals, and Manners in Islam: a guide to Islamic Adab*. Leicester: Islamic Foundation, 1986.

BALAN, Sergiu M. "Foucault's View on Power Relations". *Cogito-Multidisciplinary Research Journal*. p.55-61. 2010.

BI, Suriyah. "Holes in My Hijab: Conquering the Subaltern Woman". [Blog] *Suriyah Bi*, 24 January 2017. Available at: <<https://suriyahbi.wordpress.com/2017/01/24/holes-in-my-hijab-conquering-the-subaltern-woman/>>. Accessed: 17 June 2020.

BILGE, Sirma. "Beyond subordination vs. resistance: an intersectional approach to the agency of veiled Muslim women". *Journal of Intercultural Studies* 31(1): 9-28, 2010.

CHAPMAN, Madeleine. "Feminist dilemmas and the agency of veiled Muslim women: Analysing identities and social representations". *European Journal of Women's Studies*, 23(3), pp.237-250, 2015.

COOKE, Miriam. *Deconstructing War Discourse*. East Lansing, Mich: Michigan State University, Women in International Development, 1989.

DAVIES, Gareth. "Achbita v G4S: Religious Equality Squeezed between Profit and Prejudice". [Blog] EUROPEAN LAW BLOG, 2017, Available at: <<https://europeanlawblog.eu/2017/04/06/achbita-v-g4s-religious-equality-squeezed-between-profit-and-prejudice/>>. Accessed: 17 June, 2020.

DEACON, Roger. "Strategies of Governance Michel Foucault on Power." *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, n. 92. p. 113-148. 1998

DEMANT, Peter. *Islam vs. Islamism: The dilemma of the Muslim world*. Westport: CT. Praeger Publishers, 2006

ELVER, Hilal. *The Headscarf Controversy*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

“Europe’s Growing Muslim Population” Pew Research Center. November 29, 2017, available at: <http://www.pewforum.org/2017/11/29/europes-growing-muslim-population/#-surge-in-refugees>. Access: 20 January 2019.

FRENCH Police Make Woman Remove Clothing On Nice Beach Following Burkini Ban. [online] the Guardian. August 24<sup>th</sup> 2016. Available at: <<https://www.theguardian.com/world/2016/aug/24/french-police-make-woman-remove-burkini-on-nice-beach>>. Accessed: 17 June, 2020.

FREUD, Sigmund; STRACHEY, et al. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: Vintage, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Politics, Philosophy, Culture*. New York: Routledge, 1988.

HOBSON, John. *The Eastern Origins Of Western Civilization*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2013

IF You Want To Know About Muslim Women’s Rights, Ask Muslim Women | Susan Carland. The Guardian. May 7<sup>th</sup> 2017. Available online at: <<https://www.theguardian.com/world/2017/may/07/if-you-want-to-know-about-muslim-womens-rights-ask-muslim-women>> Accessed: 17 June, 2020.

KENNEDY, Valerie. *Edward Said*. New York, NY: John Wiley & Sons, 2013.

KIRMANI, Nida. “Deconstructing And Reconstructing ‘Muslim Women’ Through Women’s Narratives”. *Journal Of Gender Studies* 18 (1), p. 47-62, 2009.

LAZREG, Marnia. “Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria”. *Feminist Studies* 14(1), p. 81, 1988.

MACFIE, Alexander Lyon. *Orientalism*. London: Longman, 2002.

MACMASTER, Neil. “The Colonial ‘Emancipation’ of Algerian Women: The Marriage Law of 1959 and the Failure of Legislation on Women’s Rights in the Post-Independence Era”. *Journal of African Studies* 7(12), p. 91-116, 2007.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005.

MEHJABIN, Syeda S. *Hijab: A Gesture of Power at the Nexus of the Political and the Personal*. Communication, Culture and Media (MA Dissertation). Coventry University, 2019.

MERNISSI, Fatema. *Beyond the veil*. London: Saqi Books, 2011.

MOHANTY, Chandra T., “Under Western Eyes: Feminist Scholarship And Colonial Discourses”. *Feminist Review* (30) p. 61, 1988.

MULVEY, Laura. Visual Pleasure and Narrative Cinema. In: C. Penley, *Feminism and Film Theory*. New York: Routledge, 1988.

RAMÍREZ, Ángeles. "Control over female 'Muslim' bodies: culture, politics and dress code laws in some Muslim and non-Muslim countries". *Identities*, 22(6), p. 671-686, 2014.

ROGERS, Dayla. A House of Mirrors: "Representations of Veiling in Modern Turkey". February, 2014. Online available at: <[https://michiganjournalhistory.files.wordpress.com/2014/02/rogers-dayla\\_a\\_house\\_of\\_mirrors.pdf](https://michiganjournalhistory.files.wordpress.com/2014/02/rogers-dayla_a_house_of_mirrors.pdf)>. Accessed: 17 June, 2020.

SAID, Edward W. "The Clash of Ignorance. The Nation". New York: oct., v. 273, n. 12, p. 11-14. 2001. Available at: <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance/>. Access: 27 July, 2015.

SAID, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Random House US, 1994.

SAID, Edward W. *Orientalism*. New Delhi: Penguin Books. 1995

SIRAJ, Asifa. "Meanings of Modesty and the hijab amongst Muslim Women". In Glasgow, Scotland. *Gender, Place & Culture* 18 (6), p. 716-731, 2011.

SHARECARE (n.d). "What Is The Difference Between Male And Female Sexuality? Sex And Relationships". Available at: <<https://www.sharecare.com/health/sex-and-relationships/what-difference-male-female-sexuality>> Accessed: 17 June. 2020.

SHIRAZI, Faegheh. *Muslim Women in War and Crisis*. Austin, Tex.: University of Texas Press, 2011.

SHRYOCK, Andrew. *Islamophobia/Islamophilia: Beyond The Politics Of Enemy And Friend*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Can the Subaltern Speak?*. Basingstoke: Macmillan, 1988.

STOWASSER, Barbara Freyer. *Women In The Qur'an, Traditions, And Interpretation*. New York: Oxford University Press. 1994.

WAGNER, Wolfgang; SEN, Ragini et al. "The Veil and Muslim Women'S Identity: Cultural Pressures and Resistance to Stereotyping". *Culture & Psychology* 18 (4), p. 521-541, 2012.

WHY Some Muslim Women Wear The Veil. 8 August, 2018. Available at: <<https://www.bbc.co.uk/news/uk-45112792>>. Accessed: 17 June. 2020.

YEĞENOĞLU, Meyda. *Colonial Fantasies*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005



# O FEMINISMO NO ÂMBITO DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: OCIDENTE X ORIENTE E O PROTAGONISMO DA MULHER MUÇULMANA

## FEMINISM WITHIN INTERNATIONAL RELATIONS: WEST X EAST AND MUSLIM WOMAN PROTAGONISM

Nielle Figueiredo<sup>1</sup>

Neylane Naually Souza Ferreira<sup>2</sup>

Brenda Thainá Cardoso de Castro<sup>3</sup>

**RESUMO:** O protagonismo da mulher muçulmana no contexto da relação entre Ocidente x Oriente baseia-se na difusão do relativismo da Declaração dos Direitos Humanos, no entanto, aqui será levantada a discussão de que os direitos das mulheres devem ser vistos sob a ótica do universalismo e o debate da nova consciência de gênero emergente no feminismo islâmico. É reconhecido, neste ensaio, o pluralismo cultural do Islã e as divergências na visão dos estudiosos que tomam o seu referencial cultural e, por vezes, julgam erroneamente uma cultura rica em significados simbólicos.

**Palavras-Chave:** Feminismo Islâmico. Pluralismo Cultural. Mulher. Ocidente. Oriente.

**ABSTRACT:** The role of Muslim women in the context of the relationship between West and East is based on the diffusion of relativism of the Declaration of Human Rights, however, here will be raised the discussion that women's rights should be seen from the perspective of universalism and the debate the new consciousness of emerging gender in Islamic Feminism. In this essay, the cultural pluralism of Islam and the divergences in the view of scholars, who take their cultural reference and sometimes misjudge a culture rich in symbolic meanings, is recognized.

**Keywords:** Islamic Feminism. Cultural pluralism. Woman. West. East

### INTRODUÇÃO

Apesar de o feminismo islâmico não ser um termo amplamente difundido por fatores como, por exemplo, a visão homogeneizadora do Ocidente acerca do Islamismo — que

<sup>1</sup> **Nielle Figueiredo** é Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade da Amazônia – UNAMA e acadêmica do programa MBA International Business na Universidade do Alto Vale do Itajaí – UNIVALI. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8528072057628893>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8790-1909>. Email: [nielle.figueiredo@terra.com.br](mailto:nielle.figueiredo@terra.com.br).

<sup>2</sup> **Neylane Naually Souza Ferreira** é Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Católica de Brasília - UCB e acadêmica do programa de MBA International Business na Universidade do Alto Vale do Itajaí – UNIVALI. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5822-4491>. Plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6913599374421612>. Email: [neylaane@gmail.com](mailto:neylaane@gmail.com).

<sup>3</sup> **Brenda Thainá Cardoso de Castro** é Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA). Mestre em Ciência Política (PPGCP/UFPA) e Bacharel em Relações Internacionais (UNAMA). Professora Adjunta do Bacharelado em Relações Internacionais da Universidade da Amazônia (UNAMA) e Coordenadora do Grupo de Estudos de Gênero e Relações Internacionais (GENERI). Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2908080678075385>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8081-0406>. Email: [brenda.tcc@gmail.com](mailto:brenda.tcc@gmail.com).

assume este como um todo coeso de pessoas que vivem rigorosamente valores muçulmanos — o feminismo nessas sociedades clama por transformações dentro da leitura secular e patriarcal do Alcorão no que tange às mulheres e o seu papel na sociedade.

Cila Lima (2014: 676-677) explica que feminismo secular, as feministas e mulheres islamistas possuem uma relação conturbada, ora de tolerância, ora de rivalidade. Nos anos 1920 a 1940, as duas vertentes se mostravam mais alinhadas, pois partilhavam de lutas e metas similares, como o anticolonialismo.

Nos anos 1970 a 1980, porém, as feministas seculares viam as islamistas como reacionárias e conservadoras, apoiadoras das concepções fundamentalistas de subordinação da mulher, e as islamistas acusavam o feminismo secular de estar associado ao colonialismo e à religião judaico-cristã e de ser imoral.

Apesar das diversas distinções feitas dentro da própria leitura do feminismo, o que temos no momento — ao se tratar do Oriente — são reivindicações feministas de mulheres islamistas de várias nacionalidades que clamam por transformações nas interpretações do Alcorão no que se referem ao papel das mulheres nas sociedades, assumindo uma separação entre religião e cultura. Assim, é possível ver que o feminismo islâmico se trata, sobretudo, de uma interseção entre modernidade e a busca por transformação e ressignificação da perspectiva cultural islamista em relação ao posicionamento das mulheres.

O autor Eduardo Szklarz (2010), em seu artigo *Sob o véu: o Alcorão é muito mais tolerante com as muçulmanas do que as culturas e os governos de onde vivem*, mostra como mudou, ao longo da história, a condição da mulher e afirma que o Islã incorporou e foi influenciado por costumes e crenças das tribos que habitavam o Oriente Médio antes do nascimento do Profeta Maomé. Deste modo, a divisão do trabalho entre os gêneros, por exemplo, esteve presente desde a invenção da agricultura, de forma que, geralmente, as mulheres cuidavam das tarefas domésticas enquanto os homens monopolizavam as esferas políticas, econômicas e a religião.

Com o advento do Islã e, conseqüentemente, do Alcorão, a condição dessas mulheres melhorou. Entretanto, o grau dessa melhora gera debate, uma vez que a religião deu a elas o direito de ter propriedade, herança e educação e escolher com quem se casar, mas o Alcorão, contudo, santificou direitos superiores aos homens, como punir uma mulher por desobediência, o direito de ter até quatro esposas e a ideia de que a herança da filha é a metade da do filho (Szklarz, 2010).

O presente trabalho tem por objetivo compreender como a disseminação da “emancipação e liberdade podem ser convertidas em ferramentas de dominação e, principalmente, como o poder da representação é de fato uma ferramenta ideológica e, por isso, sempre disputado no contexto internacional” (Laura Nóra, 2018: 93). Portanto, será analisado dessa forma que, assim como a civilização Oriental — com ênfase na sociedade Muçulmana — não é um grupo homogêneo, o feminismo também não o é.

Assumir-se-á, aqui, como pressuposto que o Oriente, em especial a sociedade islâmica, é vista pelas sociedades de maneira estereotipada, com uma mistura de elementos que passam pela representação do Islã como ameaçador para um mundo e, que causa estranhamento e indignação. Para isso será utilizada a obra de Edward Said (2007), intitulada *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*, em que se trabalha o Oriente como sendo uma invenção do Ocidente, que coloca o “outro” em um lugar diferenciado para fins de submissão e dominação imperialista. Este outro, “o bárbaro”, é visto de maneira estereotipada e genérica. (Clarissa Franco, 2016:85)

Sendo assim, se tem a interpretação do Oriente como sendo uma definição fruto das relações de dominação através do saber-poder que sempre estiveram presentes nas relações entre o Ocidente e o Oriente. Como coloca Said (2007:31), “tanto quanto o Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente”. Por isso, em certa medida, o imaginário oriental reflete o ocidental.

Essa obra é fundamental na análise pós-colonialista, uma vez que existem críticas a respeito de sua demarcação histórica e conceitual com caráter de resistência política, ideológica, cultural, econômica e social face às dominações colonialistas e suas estruturas residuais.

Por fim, é certo que, como consequência da modernidade e o ímpeto em que os postulados ocidentais atravessam as fronteiras, os seus feitos não impactam apenas o lado ocidental do globo, mas também o lado oriental quando a tradição e a modernidade se chocam e a luta pelo reconhecimento do direito da mulher fica cada vez mais intenso.

## O FEMINISMO ISLÂMICO E O ANTIORIENTALISMO

As contribuições feministas tiveram um impacto bastante tardio no âmbito das Relações Internacionais, apesar de apresentarem um estudo epistemológico capaz de fornecer um modo particular de enxergar os eventos internacionais. O principal elemento de discussão das feministas está no reconhecimento das desigualdades entre homens e mulheres associadas às diferenças de gênero, ou seja, as autoras dessa vertente preocupam-se em avaliar como os modos predominantes de pensamento tendem a encobrir essas diferenças.

Sandra Harding (1986) traz o fato de que as mulheres se encontram “às margens”, observando aqui a sua similaridade com as vertentes pós-coloniais, das relações globais de poder e que isso lhes fornece uma base apropriada para uma “forte objetividade”, pois elas não compartilham da cegueira institucionalizada. Ou seja, para a autora, não há um gênero, apenas indivíduos construídos por lutas históricas particulares sobre as quais raça, classe, sexualidade, culturas e grupos religiosos vão incidir no acesso aos recursos e poder.

As dificuldades enfrentadas, porém, pelo feminismo islâmico são ainda maiores. Clarissa de Franco (2016) afirma que tal corrente feminista não é difundida de maneira

profunda na cultura popular e nem mesmo nas esferas acadêmicas por diversos fatores, mas principalmente pela visão homogeneizadora do Ocidente acerca do Islamismo.

Entretanto, ao se pensar no protagonismo feminino nas civilizações islâmicas, é imprescindível ressaltar que a mensagem do Alcorão tem um princípio mais radical de igualdade de gênero do que outros livros sagrados, mesmo que isso soe contraditório, principalmente ao se comparar com a Bíblia, que é a base da religião mais praticada no Ocidente.

Enquanto o Islã reconhece o direito ao divórcio, propriedade e herança das mulheres há mais de 1.400 anos, a consciência cristã passou a reconhecer esses direitos somente no século XX e deve-se levar em consideração que a igreja católica, ainda hoje, não reconhece o direito ao divórcio (Grosfoguel, 2008).

Szklarz (2010) analisa que, antes do advento do islã, nas tribos árabes, a honra do homem dependia da fidelidade da mulher. Esse pensamento permitiu a criação dos “*crimes de honra*”, que diminuíram com a chegada do islamismo, uma vez que o Alcorão deu às mulheres direitos anteriormente negados.

São poucas as passagens do livro sagrado que podem ser usadas para justificar práticas culturais patriarcais, e isso fez com que os intérpretes ignorassem os contextos históricos e intertextuais em que os versículos foram revelados e, por isso, pode-se afirmar que a mensagem do Alcorão oferece possibilidades de crítica à dominação patriarcal (Grosfoguel, 2008).

Lima (2014) analisa que autoras feministas islâmicas veem que a divisão das funções na família e na sociedade que buscam justificar a desigualdade não está no Alcorão, e que capítulos deste livro sagrado, que são explicitamente de igualdade, estariam sendo excluídos pela ortodoxia e interpretações tradicionais.

Por exemplo, autoras feministas islâmicas demonstram que o termo *qawwamuna’ala*, presente nos versículos alcorânicos, “*Homens são responsáveis por (qawwamuna’ala) mulheres porque Deus deu a um mais do que o outro (bima faddalan, grifo nosso) e porque eles a apoiam com os seus recursos*”, transmite a noção de “prover para” o momento do nascimento e da criação, mas ele não significa que a mulher não possa prover sozinha tais recursos. Para elas, o termo *qawwamuna’ala* não é sobre a autoridade masculina, como supõe a interpretação clássica patriarcal (Lima, 2014:68, apud Badran, 2009: 248).

O Islã mantinha, portanto, em suas raízes, relações de dominação que conectam o homem a mulher nas sociedades muçulmanas, logo, ele seria incapaz de considerar e pôr em prática as mutações sociais e de absorver a modernidade e os direitos humanos. Diferente do que ocorre nas civilizações ocidentais, onde tais direitos foram adquiridos e as mulheres se tornam independentes dos homens, ao se fazer uma breve comparação com a comunidade muçulmana. (Hajjami, 2008: 109)

A reforma promovida pelo Alcorão foi um avanço, mas não tirou a mulher da sua posição inferior e, ao se espalhar pelo norte da África e partes da Ásia e da Europa, o islã foi incorporando costumes locais fazendo com que as interpretações das escrituras sofressem

influências patriarcais. Já no século XX, a adoção do Wahabismo pela Arábia Saudita em 1920 e a Revolução Iraniana de 1979 complicaram consideravelmente a vida das mulheres islâmicas, adotando medidas que feriam o que era pregado pelo Alcorão. Esses dois acontecimentos foram consequências diretas da derrota do Império Otomano na Primeira Guerra Mundial, uma vez que o califado fora extinto e as terras do islã viraram colônias e, quando conseguiram suas independências, acabaram por estabelecer ditaduras (Szklers, 2010).

Apesar disso, a condição de inferioridade e precariedade a que estão submetidas grande parte das mulheres muçulmanas revela a hegemonia de uma mentalidade e de um sistema patriarcal que instrumentaliza a leitura do Alcorão, utilizando-se assim da religião, para legitimar cenários de dominação, violência e exclusão do protagonismo da mulher na sociedade a qual está inserida (Hajjami, 2008).

Desse modo, existirá dentro do feminismo islâmico um questionamento acerca dos fundamentos da religião de uma perspectiva interna. Os papéis sociais dos homens e mulheres na família e na sociedade islâmica são questionados, ponto esse justificado pelo fato de que a desigualdade não é a proposta do Alcorão, mas sim da dinâmica social aprendida culturalmente (Franco, 2016).

A socióloga e feminista Zahra Ali (2012), autora da obra *Féminismes Islamiques*, analisou no “painel de discussão de Zahra Ali sobre feminismos islâmicos” ocorrido na França em 2012, que as mulheres que contribuíram para a democratização do conceito de feminismo islâmico são, em sua maioria, mulheres envolvidas em redes intelectuais e militantes que buscam vincular o pensamento sobre questões de gênero no Islã com um compromisso social para melhorar seu *status quo* e, mais amplamente, contra a discriminação sofrida pelas mulheres muçulmanas.

A autora reforça o ponto principal do feminismo islâmico: a ideia de que o Islã original não promove nenhum tipo de patriarcado, pelo contrário, promove a igualdade de gênero. As feministas islâmicas, então, reivindicam uma leitura e uma releitura das Fontes do Islã usando as ciências sociais para extrair os princípios de igualdade e justiça e distanciar as interpretações patriarcais que foram desenvolvidas através do tempo.

Portanto, pode-se dizer que o feminismo islâmico é um movimento que busca estabelecer a ideia de uma comunidade muçulmana compartilhada entre homens e mulheres, utilizando-se de uma releitura, numa perspectiva feminista, das escrituras sagradas do Islã por meio da livre interpretação das fontes religiosas e da busca pela justiça e pela emancipação das mulheres (Lima, 2014).

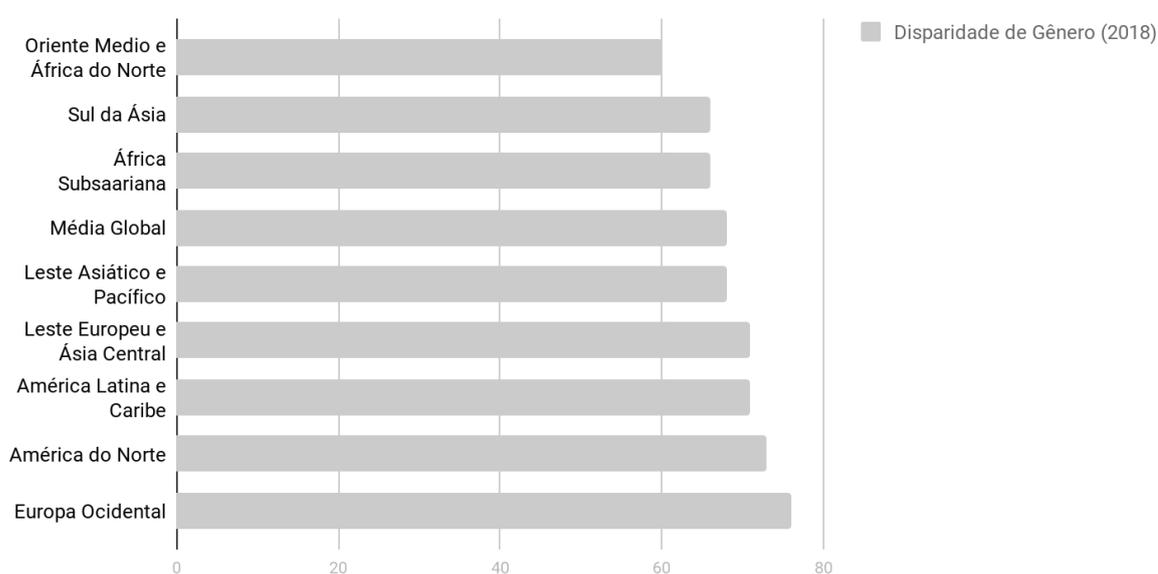
Analisando os eventos acima pelo ponto de vista feminista, as fontes de opressão são dinâmicas e complexas, em consonância com o dinamismo das relações sociais no geral — em constante estruturação — e, portanto, não podem ser identificadas e fixadas.

No entanto, quando se pensa na diferenciação entre masculino e feminino não como resultado da biologia, mas como um sistema de símbolos sociais definidores do masculino ou feminino, passamos a entender que são estes símbolos — socialmente interpretados

como decorrentes dos sexos biológicos — que impelem os indivíduos a se comportarem de maneira socialmente entendida como condizente com sua anatomia.

Segundo o Relatório do Fórum Econômico Mundial sobre a Disparidade de Gêneros (2018), até o momento nenhum país alcançou a paridade e que apenas os sete principais países do ranking conseguiram diminuir cerca de 80% da diferença. Nesse relatório é possível analisar também que o Oriente Médio e o norte da África, juntamente com a África Subsaariana e o sul asiático são regiões que estão abaixo da média ponderada global, estando o Oriente Médio e norte da África em último lugar.

**Gráfico 1: Índice global de disparidades de gênero, 2018, por região**



Fonte: Adaptado de WEF, 2018

No entanto, há de se considerar que as mulheres do “Terceiro Mundo” experimentam formas particularmente agudas de opressão por causa das inter-relações. Frente a isso, temos o feminismo pós-colonial, conhecido como anti-imperialista. A sua principal ênfase está na interseção entre imperialismo, colonialismo, capitalismo, racismo e a opressão das mulheres.

As pós-coloniais desafiam a distinção entre o local e o global, afirmando que estruturas de dominação perpassam esses níveis e demonstrando como isso implica formas específicas e múltiplas de opressão para as mulheres do Terceiro Mundo.

O Ocidente hegemônico sempre buscou maneiras de submeter os discursos dos povos colonizados por meio de um processo histórico de conquistas, imperialismos, cruzadas e de explorações sucessivas. Sendo assim, eram postos como critérios comparativos de processos e experiências, enquanto aqueles que estavam nas margens permaneceram em um referencial de desigualdade, subjugados em uma relação de poder. Os estudos pós-coloniais ressaltam, portanto, essa “*diferença colonial*” (Mignolo, 2003) e pretendem se desenvolver

metodológica e teoricamente para que possam oferecer novas formas de pensar sobre técnicas de poder que constringem a autodeterminação dos povos (Bhabha, 1998).

Edward Said (2007) contribui “*para a crítica anticolonial ao denunciar um determinado sistema europeu e eurocêntrico de conhecimentos sobre o ‘Oriente’ como um corpo criado de teoria e prática com o objetivo de dominar, reestruturar e governar: o Orientalismo*”. As “*relações de poder existentes entre a Europa e um conjunto de países ao leste, maquiadas sob um estilo de pensamento binário Oriente/Ocidente*” que esconde “*interesses econômicos e políticos bastante específicos*” (Chaise, 2016: 10).

Deste modo, a presente teoria visa estudar os confrontos entre culturas, sobretudo as que se encontram ou se encontraram em posição de subordinação, o que caracteriza um cenário de marginalidade colonial nas esferas políticas, culturais, de tempo e de espaço.

Mas, para além do Orientalismo Político, segundo Lila Abu-Lughod, há de se ressaltar o que se convencionou a chamar de “*Orientalismo de Gênero*”, onde a representação estereotipada da “mulher oriental” a partir de lentes ocidentais e —especialmente— a representação desta mulher como oposição à “mulher ocidental” (Abu-Lughod, 2013).

Ainda segundo a autora, ela traz à tona o que denomina de “*novo senso comum*”, onde é acreditado, na percepção ocidental, que as mulheres muçulmanas são oprimidas e isso acontece pela sua própria cultura. Esse tipo de perspectiva desvia o foco das forças sociais e políticas externas que são as reais responsáveis pela maneira como as pessoas vivem a leste da civilização ocidental, incluindo, sobretudo, a extrema pobreza resultante de uma divisão internacional de trabalho injusta e a militarização resultante do combate ao terrorismo. Ademais, mascaram o próprio debate e as lutas por justiça subordinadas a esses países. Ainda, não raro, a questão da mulher é instrumentalizada pela política colonial, a fim de justificar a intervenção política.

Com isso, passa-se a considerar como **cultura** tudo aquilo que é produzido material ou idealmente pelo ser humano, independentemente de seu grau de complexidade e de desenvolvimento (EAGLETON, 2005). A lógica dessas outras formas de manifestação cultural começou a ser analisada no contexto das estruturas a que a pertenciam. Com fundamento nessa noção de estruturalismo cultural, passou-se à concepção do **relativismo cultural**.

## **Relativismo Cultural e os Direitos Humanos**

Hommi Bhabha (1998), então, apresenta a ideia de cultura relacionada à transposição das fronteiras nacionais e culturais. Afirma que, em contraponto às formulações identitárias que procuram aprisionar a cultura, encontra-se a ideia da diferença articulada nas lacunas entre essas fronteiras. Essa diferença não possui o sentido de herança cultural, nem de reprodução da noção de pertencimento conferida pelo local de nascimento, de moradia, ou através da inserção social. Ela é uma expressão de um conjunto de manifestações culturais

acumuladas, é um fluxo de representações que se encontram nas entrelinhas das identidades externas como a nação.

Aqui, acrescenta-se ainda, o movimento de internacionalização dos direitos humanos, onde dentro das correntes relativistas existem várias perspectivas, que vão desde uma visão mais extremista, denominada de relativismo cultural radical, na qual a cultura é vista como a única fonte de validade de um direito ou regra moral, até uma visão mais amena, denominada de relativismo cultural fraco, onde a cultura pode vir a ser uma importante fonte de validade de um direito ou regra moral.

Segundo Nussbaum (2006), quando se propõe um quadro relativista para avaliar, por exemplo, os direitos das mulheres, enfrentamos três argumentos que merecem atenção: a) o cultural, b) o benefício da diversidade e c) o paternalismo.

Partindo do argumento cultural, muitas pessoas confundem o relativismo cultural com uma certa tolerância à diversidade, com a ideia de que o relativismo apresenta respeito pelas culturas. Mas essa afirmação é refutável, uma vez que a maioria das culturas apresenta considerável intolerância à diversidade. Simplesmente por fazer com que cada cultura detenha a última palavra, nos privamos de uma norma de tolerância geral que poderia ajudar a limitar a intolerância nas culturas. Assim, o argumento cultural é falho.

Deste modo, no debate entre universalismo e relativismo cultural, Abu-Lughod busca negar o universalismo por engendrar as generalizações que nos impedem “*de apreciar ou mesmo reconhecer as experiências das pessoas e as contingências com as quais todos vivemos*” (Abu-Lugdod, 2013:17). Igualmente, a autora se opõe ao relativismo cultural por perceber que as culturas não são estanques, homogêneas ou isoladas, sendo o produto de uma longa história de interações.

Contudo, o debate sobre os direitos das mulheres muçulmanas deveria ser precedido pelo questionamento sobre a universalidade dos direitos humanos. Nesse sentido, guerras são justificadas através da lógica de identidades opostas e contrastantes. Historicamente, foi assim que o orientalismo, combinado às visões preconceituosas e patriarcais, transformou o feminismo ocidental em uma ferramenta de opressão (Spivak, 2010).

Nussbaum (2006) pondera ainda que o argumento do benefício da diversidade destaca que o nosso mundo é rico em parte porque nem todos concordam com um único conjunto de categorias, mas cada um fala uma linguagem de valor diferente. O desafio aqui seria perguntar o quanto a diversidade cultural é parecida com a diversidade linguística ou a diversidade de espécies.

O problema com essa analogia é que as línguas não prejudicam as pessoas, e as práticas culturais frequentemente o fazem. É interessante acrescentar, como um exemplo, que não é muito claro que realmente haja uma diversidade interessante no tocante às práticas de dominação masculina que as feministas têm tanto contestado. Ser espancada e sofrer de má nutrição possui equivalências semelhantes em todas as culturas, como não ter direitos de possuir terras, não ter voz na política, e desiguais oportunidades de emprego (Nussbaum, 2006).

Por fim, Nussbaum (2006) apresenta o argumento do paternalismo. Esse argumento diz que ao usarmos um conjunto de normas universais como referência para as sociedades mostramos pouco respeito pela liberdade das pessoas como agentes e cidadãos. Contudo, analisando a relação de um Estado com grupos nacionais que possuem tradições que tratam as mulheres de forma desigual, podemos argumentar que os direitos universais de tolerância religiosa, liberdade de associação e outras liberdades são essenciais para impedir subgrupos de ameaçar formas legítimas de pluralismo. O que o sistema internacional de proteção dos direitos humanos deseja são direitos universais que sejam facilitadores da promoção dos direitos humanos e do consenso sobre o mínimo ético irreduzível.

### **FEMINISMO SECULAR E SUA CORRELAÇÃO COM A OCIDENTALIZAÇÃO DO ORIENTE**

As relações entre mulheres fundamentalistas, islamistas e os feminismos seculares muçulmanos se fizeram presentes em muitos países muçulmanos, como na “guerra do véu”, que ocorreu na Turquia em 1980, ocasião na qual o governo turco proibiu o uso do véu islâmico em instituições públicas, o feminismo secular turco apoiou o direito de as mulheres islâmicas usarem o *hijab*; e na elaboração de um primeiro caderno, feito em conjunto por feministas seculares e mulheres islamistas, em um painel de discussão, intitulado “Ao redor do espectro feminista-islamita”, no Cairo em 1995 (Lima, 2014).

Robert Carle (2004) fez um pequeno estudo intitulado “*Hijab and the limits of french secular republicanism*”. Nesse estudo, o autor aborda que o *hijab*, mais do que qualquer outro símbolo, força sobre os ocidentais a peculiaridade do Islã, uma vez que mulheres com seus corpos cobertos revelam a importância que as questões de gênero e sexualidade possuem nas críticas que o Islã faz ao Ocidente.

O autor afirma que o véu islâmico torna o corpo das mulheres muçulmanas uma força política na resistência às forças igualitárias da modernidade ocidental, o símbolo produz mulheres construtoras de modéstia e moralidade e, ao mesmo tempo, faz delas atores poderosos, criando uma identidade pública e coletiva. Como um sinal de islamização, o véu reduz as relações de poder entre Islã e Ocidente; modernidade e tradição; secularismo e religião.

Enquanto as feministas ocidentais veem o corpo velado das mulheres muçulmanas como uma forma de opressão, as mulheres muçulmanas, muitas vezes, veem no véu uma proteção da sexualidade masculina predatória, uma vez que ele preserva os limites entre os sexos, assim como a ordem da comunidade.

Portanto, a questão do *hijab* está na interseção da miríade de desdobramentos desde 1989, que ressuscitaram e recentralizaram o modelo republicano nacional, entre eles o descrédito das utopias internacionais e da revolução, o aumento da direita neofascista, o aumento do antiamericanismo, a rejeição do multiculturalismo e a fragmentação e recomposição de blocos políticos. As meninas que usam o véu islâmico personificam singularmente esses processos históricos (Ezekiel, 2005).

No final do seu estudo, Carle (2004) aborda especificamente a crítica feminista ao caso do véu islâmico na França. O autor alega que embora os argumentos republicanos dominassem o debate acerca do véu islâmico na França, os sentimentos sobre a questão foram certamente alimentados pela afronta moral que a esquerda sentia a respeito do significado cultural do *hijab*.

O direito de estudantes judeus usarem o solidéu e o direito de estudantes cristãos usarem cruzeiros era protegido nas escolas francesas. Os estudantes têm o direito de tingir seus cabelos de cores diversas, perfurar partes do corpo com *piercings* e usar roupas rasgadas. Para os secularistas, o *hijab* é mais ofensivo que qualquer uma dessas práticas. Algumas feministas ocidentais veem o uso do véu islâmico como um símbolo de opressão. Na visão delas, usar cabelos coloridos, roupas rasgadas, calças jeans, entre outros artigos de roupa mais comumente aceitos nas sociedades ocidentais é um gesto de liberdade, enquanto o véu remete à submissão (Carle, 2004).

Não é bem assim que as muçulmanas adeptas ao uso do *hijab* pensam. Galeotti (1993) afirma que o comportamento das meninas muçulmanas possui um significado bem mais amplo do que simplesmente expressar a crença religiosa dessas meninas e mulheres. É uma afirmação pública e até mesmo provocativa da sua participação na comunidade e na cultura islâmica. É um duplo protesto.

O uso do *hijab*, para além de uma forma de protesto contra a assimilação forçada que o Estado francês exige como condição para a cidadania; contra os preconceitos e estigmas que a comunidade muçulmana sofre por causa de sua cultura, herança étnica e religiosa. É também direito das mulheres não só por sua crença, mas também para defender a sua liberdade de expressão, e principalmente a liberdade de crença. Ao usar o *hijab*, esses grupos de mulheres se autoafirmam e declaram que são quem querem ser e sentem orgulho disso (Galeotti, 1993).

Portanto, o argumento de emancipação e libertação das mulheres muçulmanas foi central durante a colonização e é justamente a visão colonial do feminismo que serve de base, até os dias atuais, para as reivindicações no “*mundo muçulmano*” (Ali, 2012). Esse tipo de reivindicação fica conhecida então como sendo a “*Batalha do Véu*”, utilizada por autores como Said (2007).

Carle (2004) afirma também que as culturas minoritárias atualmente estabelecem o princípio da diferença contra o princípio da igualdade, afirmando — criticamente — que o tão aclamado princípio da igualdade reprime as identidades culturais e religiosas. No entanto, é intrínseco que a busca pelo reconhecimento público das identidades e diferenças coletivas é uma exigência fundamental da igualdade infligida através do respeito.

Diferenças sociais que negam visibilidade e legitimidade na esfera pública estigmatizam grupos minoritários ao privar seus membros da liberdade de aparecerem em público sem se envergonhar.

Assim, através desse cruzamento entre o campo feminista secular e o feminismo muçulmano, esse último introduz questionamentos fundamentais nos dois campos: no feminismo

secular é questionada a dominação do modelo colonial e pós-colonial ocidental que se teria imposto como o único caminho de libertação e emancipação, bem como a ideia de que o feminismo é incompatível aos religiosos e determina uma distância da religião como um todo. No campo muçulmano, ele questiona toda uma série de jurisprudências muçulmanas desenvolvidas através de um ponto de vista patriarcal, denuncia a marginalização do papel e do lugar das mulheres na historiografia muçulmana clássica e a apropriação do conhecimento e da autoridade religiosa dos homens em detrimento das mulheres (Ali, 2012).

## UM ORIENTE QUE REJEITA A OCIDENTALIZAÇÃO: COMUNIDADES IMAGINADAS x COMUNIDADES PLURALISTAS

Conforme Hobsbawm (2003:18-19), “*as nações não formam os Estados e os nacionalismos, mas sim o oposto*”. O sentimento de nação, é, portanto, construído socialmente. E como colocou Sigmund Freud, a convivência intensa em um mesmo território entre cidadãos que gozam de igualdade jurídica geraria um sentimento comunitário baseado em ligações por identificação e sentimentos comuns. Canais de comunicação social são capazes de “fabricar” nacionalidades, já que nacionalidades se transformam em nações quando adquirem poder suficiente para dar suporte às suas aspirações (Einstein, Freud, 1932).

É nesse contexto que a consciência nacional ganha um nome, uma bandeira, uma história seletiva e outros símbolos que distinguem uma nação. A nacionalidade, então, corresponde à pressão do povo para fortalecer-se e, assim, poder controlar seus costumes e impor sua cultura comum. “*Nacionalidades tornam-se nações quando adquirem poder para respaldar suas aspirações*” (Deutsch, 1969:105)

Em “Comunidades Imaginadas”, Benedict Anderson propõe vários nacionalismos, vindos desde a Europa nos séculos XVIII e XIX, sob a predominância popular; ou os ocorridos na América espanhola, com um caráter burguês acentuado pela tensão colônia-metrópole.

Sendo assim, Lilia Schwarcz (apud Anderson, 2008:10) coloca que “*nações são 'imaginadas', no sentido de que fazem sentido para a 'alma' e constituem objetos de desejos e projeções*”. Remetendo assim para a análise construtivista das Relações Internacionais, que parte do princípio de que as nossas relações e realidades são socialmente construídas através de uma troca mútua e constante entre os agentes (nós) e a estrutura (o Estado).

B. Anderson (2008:32-35), vem, portanto, definir:

Uma comunidade política imaginada (...) como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana. (...) **imaginada** pois seus membros jamais se conhecerão ou se encontrarão, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles. A única coisa que pode dizer que uma nação existe é quando muitas pessoas se consideram uma nação; **limitada** porque possui fronteiras finitas e nenhuma delas imagina ter a mesma extensão da humanidade. Nem os nacionalistas mais messiânicos sonham com o dia em que todos os membros da espécie humana se unirão à sua nação; **soberana** por ser laica e independente de uma dinastia ou de uma ordem divina; [por fim] é imaginada como uma **comunidade** porque, independente da desigualdade e da exploração

que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal.

Em 2011, durante o governo Obama, os Estados Unidos da América utilizaram a imagem de mulheres impossibilitadas de frequentar escolas para suscitar apoio nacional e internacional para intervir no Oriente Médio e promover a guerra contra o terrorismo. Nesse momento, foi evidenciada a ligação direta entre a promoção dos direitos das mulheres árabes e a luta contra o terrorismo, com o objetivo de justificar os bombardeios americanos no Iraque e no Afeganistão.

O Ocidente hegemônico sempre buscou maneiras de submeter os discursos dos povos colonizados por meio de um processo histórico de conquistas, imperialismos, cruzadas e de explorações sucessivas. Sendo assim, eram postos como critérios comparativos de processos e experiências, enquanto aqueles que estavam nas margens permaneceram em um referencial de desigualdade, subjugados em uma relação de poder. Os estudos pós-coloniais ressaltam, portanto, essa “diferença colonial” (W. D. Mignolo, 2003), e pretendem se desenvolver metodológica e teoricamente para que possam oferecer novas formas de pensar sobre técnicas de poder que constroem a autodeterminação dos povos (Homi Bhabha, 1998).

Rita Abrahamsen (2007) analisa que as Relações Internacionais são reconhecidas como sendo a disciplina do Ocidente rico e o pós-colonialismo um estudo “marginal”, apresentando o mundo através da perspectiva do subalterno e como ele percebe a realidade ao seu redor. Se configurando, também, como um estudo de fronteira, quer seja entre as disciplinas, quer seja entre os grupos nacionais e étnicos, entre excluídos e incluídos, haja vista que procuram questionar tais barreiras para que se firme novos espaços e relações (Nogueira; Messari, 2005).

A igualdade de gênero é um tema central no debate mais amplo que questiona se o Islã se encaixaria ou não nas regras seculares europeias, nos parâmetros de democracia e direitos humanos. Gayatri Spivak (2010) denunciou que algumas das críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente hoje são o resultado de um desejo interessado em manter o Ocidente como sujeito principal.

A mulher muçulmana é quase sempre representada como vítima de um véu que apaga todos os traços de identidade, mulheres transformadas em uma massa uniforme, tristes e submissas, vestidas de preto da cabeça aos pés e submissas aos homens da sua sociedade.

Estes homens muçulmanos, inseridos na mesma lógica, são facilmente classificados como um inimigo desconhecido, principalmente em épocas de crise e insegurança. Segundo Renata Pepicelli (2008:92), “*planos de cooperação internacional, da mesma forma que intervenções armadas, se justificam como atos de defesa dos Direitos Humanos, e dos direitos das mulheres, particularmente*”.

Esse “*inimigo desconhecido*” acaba gerando nas pessoas uma generalização cultural, colocando, novamente, árabes e muçulmanos como sinônimos. Mas essa generalização não é inédita, ela já aparece nos primórdios do Orientalismo, Said (2007:51) analisa que “*a força cultural não é uma coisa que podemos discutir facilmente*”.

Indo contra esse viés, o Orientalismo se tornou abrangente justamente porque, para essa corrente, a denominação “oriental” resulta numa exultação, ora amadora, ora profissional por tudo o que seja asiático, sinônimo de exótico, misterioso e profundo (Said, 2007:61). “[...] o Oriente e o oriental, fosse este árabe, islâmico, indiano, chinês ou qualquer outra coisa, tornaram-se encarnações repetitivas de algum original grandioso” (Said, 2007:72).

Desse modo, fica evidente que no mundo Ocidental é comum pensar nas mulheres muçulmanas e árabes como um grupo monolítico, visto que com frequência o termo que se refere a etnia (árabe) é confundido com o que identifica a religião (muçulmano). Assim, faz-se necessário uma análise menos superficial sobre a religião islâmica e seus significados para que possamos entender as lógicas locais desse “oriente islâmico”.

O feminismo islâmico possui muitas ativistas que cresceram e estudaram fora das esferas de influência do Islã, em sociedades “mais ocidentalizadas”. Isso faz com que o movimento tenha força em países como Turquia e Egito, que possuem um histórico de intercâmbios de pensadores com o ocidente e se relaciona com a secularização e com outros elementos típicos da pós-modernidade, como a racionalização, a globalização, o multiculturalismo, a democratização, o individualismo e a fragmentação dos discursos.

Nessa esfera, a socióloga marroquina Fatima Mernissi é reconhecida como pioneira nos estudos feministas islâmicos, a partir de sua obra *Women and Islam: an historical and theological inquiry* (1991), apesar de mesma declarar-se feminista secular (Lima, 2014).

Assim, Talal Asad (1986; 1996) trata, entre outros elementos, do pluralismo cultural no Islã e de como há um equívoco na visão de estudiosos ocidentais que acabam tendo o referencial ocidental para o julgamento de um universo que possui outros significados simbólicos.

De um modo geral, para os ocidentais seculares o islamismo e seu código de valores desrespeitam lutas históricas ligadas à emancipação das mulheres e outras pautas dos direitos humanos dura e — ainda — parcialmente conquistadas.

Nesse sentido, o feminismo islâmico acaba por se encontrar em uma fronteira de difícil negociação em relação a outros grupos feministas e a outros movimentos sociais.

Considerando que uma característica dos movimentos sociais é o *self help* (Tickner, 1992), uma articulação das minorias sociais, em nome de um fortalecimento identitário de combate a opressões e reafirmação da essência do Islã, pressupõe-se que o feminismo islâmico, por conta das características apontadas acima, enfrenta um isolamento político, ou ao menos uma desconfiança de seus pares.

A nova consciência de gênero emergente no feminismo islâmico situa-se nas fronteiras entre as perspectivas seculares e as perspectivas religiosas islâmicas, e tem-se o entendimento de que tais fronteiras — porosas, ambíguas e conflituosas — podem trazer um isolamento político ao movimento do feminismo islâmico por este guardar em suas raízes e propostas o vínculo com uma religião identificada, no genérico mundo ocidental, como fundamentalista e mantenedora de práticas misóginas, patriarcais e que reforçam as desigualdades de condição.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao pensar-se em feminismo, seria necessário iniciar qualquer assunto associando os termos “mulher” e “islã” para a tentativa de desconstruir o sujeito e ainda lidar com a questão das “mulheres no Islã”, seu *status quo* e, mais ainda, a compreensão de que a “mulher islâmica” é fruto de uma construção social e histórica, que faz com que essas mulheres se encontrem às margens do contexto global, como se ser mulher dentro do Islã fosse diferente em ser mulher dentro de qualquer outra sociedade ou civilização.

A trajetória de luta do feminismo islâmico constitui a história recente e, desde que a sua discussão foi trazida à tona, essa vertente teórica enfrenta diversos desafios. De um lado, existe seu isolamento em relação a outros grupos feministas seculares em função do tipo de discussão desenvolvida internamente e, principalmente, por apoiar-se em modelos teóricos que veem as religiões como fonte de muitos dos males a serem superados.

Por outro lado, o feminismo islâmico enfrenta, no seio da própria cultura muçulmana, riscos inerentes aos enfrentamentos severos aos quais se propõe. Às interseccionalidades de sexo, raça e classe deve ser adicionado o reconhecimento das assimetrias globais e das hierarquias de poder entre países. Ainda, busca-se realizar a análise das causas de subordinação de gênero dentro de contexto cultural específico, ressaltando-se história, memória e ética e recusando-se uma compreensão universalista das pretensas necessidades “*da mulher*” — que leva a uma visão das mulheres do Terceiro Mundo como “*vítimas a serem salvas*” — e também o artifício do relativismo cultural, que engessa as possibilidades de crítica à realidade de opressão de gênero (L. Abu-Lughod, 2013).

No decorrer do presente trabalho, buscou-se desconstruir a imagem do Oriente pelas lentes ocidentais caracterizada como uma sociedade arcaica, obscura e perigosa se comparada com os ideais progressistas, modernos e igualitários do outro lado. Com isso, justifica-se a dominação cultural trazida pela vertente pós-colonial, mas traz sobretudo o tema da opressão das mulheres muçulmanas e seu *hijab* frente a missão “civilizadora” do ocidente.

Há ainda um imenso caminho a ser trilhado no sentido de emancipação do lugar de sujeito histórico das mulheres islâmicas, mas principalmente segue-se a mensagem de que existe entre as mulheres de véu uma consciência emergente de gênero que resiste às opressões de elementos culturais associados à interpretação dos princípios religiosos do Islã, assim como resiste às pressões de “ocidentalizar-se”.

É interessante perceber que o próprio termo “feminista” é cada vez menos rejeitado nas esferas muçulmanas e é cada vez mais redefinido e renunciado (Ali, 2012). Há que se construir um novo modelo de sociedade nestas fronteiras, e um grupo de mulheres parece estar genuinamente disposto a este desafio. Essa “reinvenção” do feminismo como um projeto de política transnacional, já apontado por Nancy Fraser (2007), adiciona criticidade também à disciplina Relações Internacionais, na qual é visível no seu *mainstream* teórico o ocultamento da questão de gênero.

## REFERÊNCIAS

ABRAHAMSEN, Rita. *Postcolonialism*. In: GRIFFITHS, Martin. *International Relations Theory for the Twenty-First Century: An Introduction*. New York: Routledge, 2007.

ABU-LUGHOD, Lila. "Orientalism and Middle East Feminist Studies". *Feminist Studies*, v. 27, n. 1, p. 101-113, 2013.

ALI, Zahra. "Femmes, féminisme et islam: décoloniser, décloisonner et renouveler le féminisme". 2012. Disponível em: <<http://frontdu20mars.github.io/Textes/2012/07/06/femmes-feminisme-et-islam-decoloniser-decloisonner-et-renouveler-le-feminisme.html>>. Acesso em: 29 ago. 2019.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo. Cia das Letras, 2008.

ASAD, Talal. "The Idea of an Anthropology of Islam". Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986.

BHABHA, Homi. K. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CARLE, Robert. "Hijab and the limits of French secular republicanism". *Society*. v. 41, n. 6, pp. 63-68, set, 2004.

CHAISE, Mariana Falcão. "Feminismo Transnacional: uma lente para o Anti-Orientalismo". *Revista Estudos Feministas*, v. 24, n. 3, p. 1027-1030, 2016.

DEUTSCH, K. W. *Análise das Relações Internacionais*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1969.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

EINSTEIN, Albert; FREUD, Sigmund. *Why War?* Instituto Internacional para Cooperação, 1932.

EL HAJJAMI, Aïcha. "A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade". *Campinas: jun.*, n. 30, p. 107-120. 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_art-text&pid=S0104-83332008000100009&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_art-text&pid=S0104-83332008000100009&lng=en&nrm=iso)>. Acesso: 23 maio 2019.

ENLOE, Cynthia. *Maneuvers - The Politics of Militarizing Women's Lives*. Berkley and Los Angeles: California University Press, 2000.

EZEKIEL, Judith. "Magritte Meets Maghreb: This Is Not a Veil". *Australian Feminist Studies*. v. 20, n. 47, pp. 231-243. jul. 2005.

FRANCO, Clarissa de. "Feminismo islâmico face ao feminismo secular: uma nova consciência de gênero de um oriente que rejeita a ocidentalização". *São Paulo: Último Andar*, n. 27, p.84-92, 2016. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/ultimoandar/article/view/27095>>. Acesso em: 29 ago. 2019.

FRASER, Nancy. "Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação: da redistribuição ao reconhecimento e à representação". *Revista Estudos Feministas*, [s.l.], v. 15, n. 2, p. 291-308, ago. 2007. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/s0104-026x2007000200002>>.

GALEOTTI, Anna Elisabetta. "Citizenship and Equality: The Place for Toleration". *Political Theory*: 1 nov. 1993, v. 21, n. 4, pp. 585 - 605.

GROSGOUEL, Ramón. "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115-147, mar. 2008.

HARDING, Sandra. *The Science Question in Feminism*. Ithaca, NYC: Cornell University Press, 1986.

HOBBSAWM, E. J. *Da revolução industrial inglesa ao imperialismo*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

LIMA, Cila. "Um recente movimento político-religioso: feminismo islâmico". *Estudos Feministas*, v. 22, n. 2, p.675-686, ago. 2014.

MESSARI, Nizar; NOGUEIRA, João Pontes. *Teoria das Relações Internacionais: correntes e debates*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

MIGNOLO, Walter D. "Novas reflexões sobre 'Ideia da América Latina': a direita, a esquerda e a opção descolonial". *Caderno CRH*, v. 21, n. 53, p. 239-252. 2003

NÓRA, Laura Rodrigues. "O Complexo de Salvador Ocidental: Pós-colonialismo e Feminismo no Oriente Médio". *Cadernos de Relações Internacionais/PUC – Rio*, v. 1. abr. 2018.

NUSSBAUM, Martha. In *Defence of Universal Values*. In: MULLER, Adam (Org.). *Concepts of Culture: art, politics & society*. Alberta: University of Calgary Press, 2006.

PEPICELLI, Renata. "Islamic feminism: identities and positionalities. Why keep asking me about my identity? Thoughts of a non-Muslim, in *Islamic Feminism: Current Perspectives*, Tapri Occasional Papers, Tampere, Tampere Peace Research Institute", 2008, pp. 91-102.

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

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2010.

SZKLARZ, Eduardo. "Sob o véu: o Alcorão é muito mais tolerante com as muçulmanas do que as culturas e os governos de onde vivem. Saiba como mudou, ao longo da História, a condição da mulher no Islã." *Aventuras na História*, pp. 28-33, jul. 2010.

TICKNER, J. Ann. *Gender in International Relations: Feminist Perspectives on Achieving Global Security*. New York: Columbia University Press, 1992.

WORLD ECONOMIC FORUM. *The Global Gender Gap Report 2018*. 2018. Disponível em: <<http://reports.weforum.org/global-gender-gap-report-2018/>> Acesso em 25 maio 2019.

# MULHERES NO MUNDO MUÇULMANO E O ATIVISMO PARA OS DIREITOS HUMANOS

## WOMEN IN THE MUSLIM WORLD AND HUMAN RIGHTS ACTIVISM

Evelyn Faria da Silva Luz<sup>1</sup>

**RESUMO:** Os Direitos Humanos surgiram com caráter universal e generalista. Dessa forma, seus preceitos deveriam ser úteis para todos e todas. Todavia, no primeiro momento em que foi pensado – a partir de um ponto de vista masculinista – não foram incluídos direitos e demandas específicas das mulheres. Esse contexto foi mudado a partir do processo de especificação do sujeito de direito, que resultou em documentos voltados exclusivamente para elas, a partir do ativismo, incluía-se os Direitos Humanos das mulheres no cenário internacional. No entanto, o referencial criado foi criticado por feministas de fora do norte global por representar demasiadamente uma ótica branca e ocidental. Este artigo traz o caso específico das muçulmanas, apresentando como o ativismo delas se dá no sentido de trazer o instrumental de Direitos Humanos para sua realidade. Para tanto, nesse trabalho, abordam-se os desafios em geral enfrentados por esse grupo de mulheres e como estas agem. Destaca-se a importância dessas novas vozes, tanto no cenário internacional quanto no processo de internalização no âmbito local, para a maior eficácia e legitimidade dos Direitos Humanos.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Mulheres; Muçulmanas; Ativismo

**ABSTRACT:** Human rights emerged with a universal and generalist character, their precepts should be useful for everyone. However, in this first moment, which was mainly thought -from a masculine perspective- specific rights and demands of women were not included. This context was changed from the process of specifying the subject of law, which resulted in documents focused exclusively on women, from activism, women included their human rights the international agenda. However, the framework created has been criticized by feminists from outside the global north, they point out how it may represent a white and western point of view. This article presents the specific case of Muslim women, discussing how their activism aims to bring the instrumentality of Human Rights to their reality. Therefore, this paper addresses the general challenges faced by this group of women and how they act upon it. We highlight the importance of these new voices, both in the international scenario and in the process of internalization at the local level, for the greater effectiveness and legitimacy of Human Rights.

**Keywords:** Human Rights; Women; Muslims; Activism.

### Introdução

Os Direitos Humanos se tornaram tema caro na academia bem como no cenário internacional principalmente a partir da Segunda Guerra Mundial. Sendo assim, desde então, muito é tratado sobre o assunto seja no âmbito de organismos internacionais, refletindo-se em convenções, seja no meio acadêmico, com uma variedade de obras.

<sup>1</sup> Evelyn Faria da Silva Luz é graduada em relações internacionais pela Universidade Federal de Roraima (UFRR), trabalha com a causa do fluxo de venezuelanas para o Brasil e o recorte de gênero no refúgio e migrações. Link para currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/1452383531677559>. E-mail para contato: [evelynluz11@gmail.com](mailto:evelynluz11@gmail.com). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0810-5849>

Ressalta-se que a construção histórica do referencial instrumental e teórico de Direitos Humanos se deu com forte caráter de proteção geral e universalista. Este preocupava-se demasiadamente em endereçar seus preceitos a toda e qualquer pessoa e com a igualdade formal de todos perante a lei. Esquecia-se, assim, que o processo de violação dos Direitos Humanos alcança de maneira diferenciada certos grupos sociais, como as mulheres.

Essa generalidade recebeu críticas, destacando-se aqui as das feministas. Nesse sentido, a partir do ativismo que chegou até fóruns internacionais, e no contexto do alargamento do sujeito de direito, vitórias foram conquistadas por grupos de mulheres, repercutindo no âmbito das Nações Unidas e em novos documentos como a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres (CEDAW).

Entretanto, percebeu-se que os Direitos Humanos das mulheres ainda tinham uma perspectiva majoritariamente ocidental, apresentada como paradigmática. Havia-se generalizado a categoria mulher e suas questões, tal fato fez com que o referencial de Direitos Humanos não fosse significativo para várias delas. Nesse sentido, o processo de especificação acabou se mostrando insuficiente, pois questões e demandas de certos grupos de mulheres haviam sido esquecidos.

Com bases nesses aspectos, ao analisar o exemplo muçulmano, esse trabalho questiona se o referencial de Direitos Humanos existente é eficaz para os diferentes grupos de mulheres ao redor do mundo. A discussão pauta-se na ausência de uma diversidade de vozes femininas no cenário internacional, no qual esses direitos são pensados e questões discutidas, problematizando se eles não estão demasiadamente em uma perspectiva dos países desenvolvidos.

Existe uma variedade de conjunturas na região estudada, percebe-se que, cada vez mais, diferentes iniciativas locais que reivindicam direitos e liberdade estão desafiando o mito da passividade das mulheres muçulmanas. Nesse sentido, no presente artigo busca-se fazer uma análise geral das realidades das muçulmanas, os desafios encontrados e como elas os enfrentam, e de que forma fatores como o gênero moderam a interação delas com o Estado, a religião e a demanda por Direitos Humanos.

Não se pretende aqui, generalizar o que é ser mulher muçulmana, suas lutas e facetas. Reconhecendo a diversidade inerente ao grupo de estudo, objetiva-se aqui apresentar um panorama de como essas mulheres vêm garantido, de diversas formas, o cumprimento de seus Direitos Humanos e quebrando estereótipos. Desse modo, existe uma variedade de experiências e pontos de vista a partir de suas diferenças, e essas múltiplas perspectivas demandam ser compreendidas para que o referencial existente de Direitos Humanos faça sentido para todas.

Ou seja, entendendo que a universalidade e eficácia dos Direitos Humanos requerem um processo de desenvolvimento de mecanismos para implementações e reforços destes, procura-se entender de que maneira as mulheres muçulmanas, em suas variadas realidades, realizam isso. Pretende-se, assim, compreender como essas novas perspectivas, lutas e

demandas são essenciais para agregar os Direitos Humanos à sua legitimidade e efetividade nos contextos locais.

## 1. Mulheres No Mundo Muçulmano

Mulheres em sociedades islâmicas, de maneira variada, continuam enfrentando limitações à sua participação na vida política, econômica e social, acesso à oportunidades de emprego e à educação formal, discriminação e outras lacunas significativas na equidade de gênero (YUSUF SIDANI. p.502. 2005). Os problemas nessas nações chegam até mesmo à negação dos direitos, restrições de fala, movimento e liberdade (AZIZAH AL-HIBRI. p. 57. 1998).

Esse contexto e a consolidação de regimes baseados no fundamentalismo islâmico abriram o debate sobre a posição das mulheres nessas sociedades. No cenário internacional, países muçulmanos passaram a ser vistos como inimigos dos Direitos Humanos (MÁRIO LOSANO p.405. 2007). Deve-se ressaltar que não é possível pensar que algumas sociedades consentem e apliquem todo o rol dos Direitos Humanos perfeitamente enquanto outras não apoiem nenhum, o tema é foco de tensão por todo o mundo (AN-NA'IM, 1995 *apud* MÁRCIA BARATTO. p. 56. 2009).

Nesse sentido, deve-se evitar generalizações, haja vista que o Islamismo é composto por várias vertentes e correntes e mesmo dentro de um único Estado pode haver uma pluralidade de visões. Logo, é necessário se informar sobre a realidade sociopolítica e não aplicar esquemas gerais predeterminados que por vezes são comprometidos por preconceitos etnocêntricos e políticos (MÁRIO LOSANO. p.400. 2007).

Entretanto, percebe-se que a islamização das relações de gênero, em geral, pode aprofundar a opressiva estrutura patriarcal (SHAHZARD MOJAB. p.130. 2001). Várias barreiras restringem as liberdades das mulheres em diversos âmbitos e em vários países, nos quais a discriminação geralmente ocorre em um ambiente de violência e subordinação socialmente toleradas (PNUD, 2016). Símbolos como a identidade islâmica com seu modo obrigatório de se vestir, sua moral e ordem, das quais a mulher é a guardiã, representam desafios a elas e à garantia de seus direitos (MAHAMOOD MONSHIPOURI. p.188. 2004).

Mesmo que haja tratados internacionais para garantir a igualdade de direitos, se estes dependerem exclusivamente da implementação governamental são menos prováveis de serem efetivos na prática (NATALIE KAUFMAN; STEFANIE LINDQUIST. p. 105. 1995). Nem sempre é possível contar com a iniciativa dos Estados, cujas reformas e ações promovidas muitas vezes são motivadas por interesses, que, em sociedades patriarcais, geralmente são obstáculos aos direitos das mulheres (MONSHIPOURI. p.188. 2004).

Mesmo que alguns desses Estados tenham o reconhecimento constitucional da igualdade, a maioria dos países árabes não têm leis que proíbam diretamente a discriminação de gênero (PNUD,2016) e nem têm um histórico de respeito aos Direitos Humanos das

mulheres. Ademais, Estados com ideias afins sobre o tema como Irã e Arábia Saudita procuraram fomentar a ideia de que o Islamismo é uma religião que rejeita os valores do sistema de Direitos Humanos da ONU (ANN MAYER. p.68. 2007).

Nesse contexto, eles patrocinaram iniciativas como a Declaração do Cairo sobre Direitos Humanos no Islã de 1990, apresentada pela Organização da Conferência Islâmica como uma versão do que se diz ser Direitos Humanos islâmicos. Além de afirmar que todos os direitos estavam submetidos à lei islâmica, o documento não continha nenhum ponto garantindo igualdade para as mulheres. Iniciativas como essa, além de tentar restringir o direito internacional dos Direitos Humanos, diluem ou até mesmo eliminam liberdades civis e políticas e, ao fazer isso, fortalecem regimes autocráticos e hierarquias tradicionais (ANN MAYER. p.74. 2007; p.106. 1995).

Mahmood Monshipouri (2004), acrescenta que além de política, perpetuada pelo Estado, a fonte de controle patriarcal também é jurídica. A realidade cultural dos muçulmanos é pautada em sistemas legais que desempenham um papel importante como uma ferramenta organizacional básica, e a ligação da religião com a lei e os costumes têm profundas repercussões para as mulheres, afetando-as negativa e desproporcionalmente (FARIDA SHAHEED. p.997. 1994).

Pode-se afirmar que, em geral, o islamismo produz impactos em variados aspectos da vida de seus seguidores, não se restringindo ao âmbito do culto religioso e de ditames morais, mas também incluindo orientações, direitos e deveres que se propõem a reger a relação entre as pessoas (MUTADĀ MUTAHHARI. p.109. 1998). “ O Islã é também uma ordem social que tem uma influência onipresente em seus seguidores” (SIDANI, 2005 p. 499, tradução nossa).

Nesse sentido, a ciência jurídica está também vinculada à teologia, já o direito muçulmano mostra-se como um sistema filosófico desenvolvido a partir de princípios fundamentais ligados ao texto sagrado, o Alcorão. O conjunto de normas baseadas no livro sagrado recebe o nome de *sharia*, que significa o caminho a seguir. Nele estão inseridas regras de direito privado, penais, processuais, mas também teológicas, religiosas, morais e rituais (MÁRIO LOSANO.p. 423. 2007).

Um exemplo é o direito ligado ao âmbito da família, este ao se dirigir a ela estabelece normas, que regulamentam o casamento, divórcio, herança. (MÁRIO LOSANO. P.436. 2007). Assim, leis que regem questões pessoais e familiares são reguladas quase universalmente pela jurisprudência muçulmana e justificadas por referência a injunções islâmicas (FARIDA SHAHEED. p.997 1994).

Outrossim, a regulamentação de assuntos familiares e pessoais geralmente opera em oposição às mulheres. A família, em geral, tem um forte significado em grande parte do mundo muçulmano, entendendo-se esta vinculada à própria representação identitária (FARIDA SHAHEED. p.998. 1994). Movimentos conservadores usam essa simbologia para tentar reforçar o papel da mulher exclusivamente relacionado ao âmbito maternal e ao núcleo familiar (MOGHADAM, 2003 *apud* MAHAMOOD MONSHIPOURI. p.205. 2004).

Assim, direitos particulares, como o à liberdade de religião ou à proteção da família, podem de fato serem usados como ferramenta para opressão das mulheres, que são vistas em termos de tutela e autoridade masculinas (HILARY CHARLESWORTH, 1994 p.55; PNUD, 2016). Desse modo, dependendo do país e do contexto, elas precisam pedir permissão ao pai, ou à outra figura masculina, para viajar, casar, procurar emprego e outros (MOGHADAM, 2003 apud MONSHIPOURI. p.205 2004), tudo isso, às vezes, previsto por lei.

Ademais, normas sociais e econômicas que colocam os homens como chefes de família e mulheres como cuidadoras não são os únicos problemas. A questão da herança é outro exemplo, as mulheres recebem uma cota inferior aos herdeiros homens. A maioria delas é entendida no sentido biológico, coincidindo com a puberdade, por isso, no direito em questão elas se tornam puníveis antes dos homens (MÁRIO LOSANO. p.436 2007).

Esse enquadramento das relações de gênero tem profundas consequências nocivas às mulheres. Além de serem excluídas do âmbito público, no doméstico o entendimento de que há uma inferioridade da mulher em relação ao homem e sua capacidade limitada no direito de família pode, por exemplo, até mesmo sancionar a violência doméstica, que é capaz de ser considerada como uma forma de *ta'dib*, correção (MÁRIO LOSANO, 2007; PNUD, 2016).

O relatório de desenvolvimento humano no mundo árabe do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) (2016) reafirma que na região, há barreiras jurídicas para a igualdade de gênero. Acrescenta que as leis relacionadas à família acabam sendo uma fonte central de desigualdade simbólica e material ao realçar as desigualdades e ao limitar o direito das mulheres de se casar, divorciar-se, obter a guarda dos filhos e herdar.

O documento ressalta também que em um contexto no qual religião e jurisdição estão interligadas, o viés patriarcal incorporado pelos códigos e legitimado pelas instituições religiosas é de difícil contestação. Ademais, o PNUD afirma que os códigos penais são – geralmente – indulgentes para os que cometem crimes de violência contra as mulheres, especialmente a conjugal, estupro e os chamados crimes de honra.

Além disso, a *Fiqh*, jurisprudência, que em teoria deveria refletir a *Sharia*, na realidade, é tomada pelas interpretações patriarcais dos teólogos juristas (PNUD, 2016). Azizah Al-Hibri (1998) afirma que essas perspectivas jurídicas derivam mais dos padrões sociais machistas que dos princípios do Alcorão, cujo entendimento por parte dos peritos em *fiqh* é influenciado pelos preconceitos sociais.

Por outro lado, a lei é lida dentro de uma conjuntura política social, logo a interpretação dos direitos torna-se sujeita ao paradigma social dominante, o de um mundo engendrado, socialmente construído, misógino e onde as experiências das mulheres são raramente reconhecidas (NATALIE KAUFMAN;STEFANIE LINDQUIST. p.106. 1995). Portanto, entendimentos dos direitos das mulheres na *Sharia* são influenciados por perspectivas culturais que as veem com capacidades limitadas e busca a manutenção de seu papel na família (MAHNAZ AFKHAMI. p.9 1995).

Além disso, esse viés na interpretação dos textos islâmicos combinado à segregação cultural e à social, e o monopólio de um grupo de teólogos homens sobre a interpretação dos textos religiosos resulta em violência contra as mulheres bem como a supressão dos direitos delas (MAHNAZ AFKHAMI. p.9 1995). Fatima Mernissi (1991 *apud* SIDANI, 2005) afirma que há grupos interessados em bloquear os direitos femininos nas sociedades muçulmanas de modo que a tentativa de controle das mulheres e seu poder é até mesmo institucionalizada.

Se os direitos das mulheres são um problema para alguns muçulmanos modernos, não é nem por causa do Alcorão nem do Profeta, nem da tradição islâmica, mas simplesmente porque esses direitos conflitam com os interesses de uma elite masculina (MERNISSI, 1991 p.9 *apud* SIDANI 2005 p.506)

Além de Fatima Mernissi, autoras como Eleanor Abdella Doumato (1995) e Ann Mayer (1995) afirmam que a *Sharia*, mesmo que não ofereça um *standard* significativo para apoio dos Direitos Humanos pode ser usada para restringir bem como expandir os direitos das mulheres dependendo das condições da sociedade e interesses da elite política. Acreditam que o texto tem uma certa ambiguidade e flexibilidade que permite que visões políticas e sociais opostas sejam validadas com referência ao mesmo corpo de direito.

Desse modo, muitas violações dos Direitos Humanos das mulheres, a violência contra elas e a subordinação são justificadas, por essas elites, por referência à cultura, religião ou tradição quando na verdade devem ser entendidas como uma realidade política e socialmente construída (CHARLOTTE BUNCH. p.491, 1990, SUSAN OKIN. p.35, 1998). A influência crescente desse tipo de justificativas no mundo muçulmano é uma razão pela qual é tão importante que os direitos das mulheres sejam completamente reconhecidos como Direitos Humanos (CHARLOTTE BUNCH. p.491. 1990).

### **Aspecto Cultural**

É fato que não existe uma cultura que não seja mediada por múltiplos eixos de desigualdades, estas que por vezes são consideradas insignificantes ou culturalmente apropriadas (CAROLE NAGENGAST p.5. 1998). Nesse sentido, a subordinação feminina é tão profunda que ainda é vista como inevitável ou natural, e não como uma realidade politicamente construída, mantida por interesses, ideias e instituições patriarcais (CHARLOTTE BUNCH. p.490.1990).

Entretanto, mesmo que o machismo e suas consequências sejam universais, apresentam diferentes facetas, isso deve ser levado em consideração. A noção de um patriarcado que assume as mesmas formas universalmente fracassa em explicar os mecanismos de opressão de gênero nos diferentes contextos que existem (JUDITH BUTLER. p.32. 2016). E ainda se ressalta que essas variedades resultam em diferentes demandas que nem sempre são respondidas pelos Direitos Humanos e sua busca pela generalização.

Com isso em mente, percebe-se que as mulheres muçulmanas, em geral, são afetadas por leis e costumes que frequentemente contribuem para o menor poder delas em suas famílias bem como no âmbito público (SUSAN OKIN. p.36 1998). Distinções e normas de pontos relacionados à sexualidade, à herança, ao casamento, ao divórcio, à guarda dos filhos e à vida doméstica como um todo são justificados como estando de acordo com aspectos culturais e religiosos. Assuntos que têm um peso muito maior na vida da mulher do que dos homens (FARIDA SHAHEED. p.1002. 1994).

Nesse contexto, o conceito de relatividade cultural, desenvolvido pelos antropólogos para induzir o respeito pela diferença, é apropriado, simplificado e utilizado por Estados ou grupos despóticos patriarcais para racionalizar e desculpar os abusos dos Direitos Humanos (NAGENGAST. p.9. 1998) que assim são justificados sobre o “manto legitimador do relativismo cultural” (ALVES, 2013 p. 343). Assim, o recurso da cultura como um baluarte contra as liberdades ocidentais, caracterizadas como nocivas, fornece uma justificativa conveniente para a relutância dos governos em cumprir com a lei internacional de Direitos Humanos (MAYER. p.70. 2007).

Documentos voltados para os direitos das mulheres, como a CEDAW (1979) e Declaração e Plataforma de Ação de Pequim (1995) foram assinados e até mesmo ratificados por governos de países cujas leis ou práticas aceitas estavam longe de cumprir as disposições destas (OKIN. p.37. 1998). No Mali, por exemplo, país que assinou e ratificou ambas, em 2012, 91% das mulheres entre 15 e 49 anos haviam sido submetidas a algum tipo de mutilação genital (UNFPA, 2012).

Outro problema são as reservas feitas, a CEDAW, por exemplo, foi o instrumento que recebeu maior número de ressalvas por parte dos Estados dentre os tratados internacionais de Direitos Humanos. Parte significativa dessas reservas focavam no princípio de igualdade entre homens e mulheres alegando argumentos culturais e religiosos; países como Bangladesh e Egito acusaram o comitê de praticar um imperialismo cultural (FLÁVIA PIOVESAN. p. 25. 2011).

Entre os Estados árabes todos – menos Somália e Sudão – assinaram, todavia, as reservas dos que o fizeram foram tantas que minou sua importância e validade na região (PNUD, 2016). Na conferência de Viena em 1993, China, Malásia e Síria usaram noções de integridade cultural para criticar vários aspectos da doutrina de Direitos Humanos e também alegaram uma tentativa de estabelecimento de hegemonia cultural pelo ocidente (ARATI RAO. p.112. 1995).

Perpetua-se assim, uma falsa dicotomia na qual barreiras geopolíticas são apagadas e uma variedade de culturas são colocadas em dois pacotes, cada um sendo internamente consistente e monolítico, mas em discordância com o outro e um com o selo de Direitos Humanos e outro não (RAO, 1995 p.115; NARAYAN p.96 1998). Esse argumento, portanto, também falha ao totalizar a cultura, fazer acreditar que há uma única, dominante e uniforme cultura em toda sociedade e que não é passível a mudanças (MAYER. p.313. 1994).

Ao apresentar um discurso generalizante e de uniformidade cultural, desconsiderando evidências empíricas de diversidade ignoram que:

A cultura não é uma coisa, mas sim um conjunto de práticas historicamente e socialmente situadas, nunca inertes ou estáticas, mas um produto sempre fragmentado e mutante de negociação e luta. Como tal, essas práticas estão sujeitas a renegociação como resultado de novas lutas” (NAGENGAST, 1998 p.7, tradução nossa).

A cultura é uma série de práticas sociais constantemente contestadas e negociadas, cujos significados são influenciados pelo poder e status de seus interpretadores e participantes (RAO p.113. 1995). Noções essencialistas de cultura, em geral, mostram-na como dados imutáveis, ignorando as mudanças históricas e o papel de contestações políticas e sociais. Isso promove a imagem da cultura como algo estático, como se seus valores, práticas, tradições e senso do que deve ser preservado fosse imune à história (NARAYAN. p.98 1998).

Assim, na maioria das sociedades muçulmanas, a articulação cultural do patriarcado através de estruturas, costumes sociais, leis e poder político é justificada por referência à doutrina religiosa. Esta tarefa é facilitada pelo papel central do Islã na autodefinição identitária e da realidade cultural dos muçulmanos (FARIDA SHAHEED. p.999. 1994).

Nesse contexto, as mulheres são tidas como guardiãs da cultura e das tradições, por meio de roupas obrigatórias, comportamento esperado, bem como legislação que, no discurso, pretende protegê-las, elas são designadas como repositórios de significados culturais (NAGENGAST p.9, 1998; SHAHEED. p.1001. 1994). Ironicamente, essas normas culturais das quais elas são as protetoras são as que implicam no confinamento à esfera doméstica e status de segunda classe (NAGENGAST. p.13. 1998).

A cultura e até mesmo o enfoque nos direitos civis e políticos reforçam a separação das esferas pública e privada, geralmente operando em detrimento das mulheres (CHARLESWORTH p.53, 1994; TICKNER. p.33. 2001). Assim essa dicotomia além de reforçar as relações de poder, é usada para justificar a subordinação feminina no lar e excluí-las das esferas nas quais decisões são tomadas (BUNCH. p.493.,1990; CHARLESWORTH. p.53. 1994).

A questão de justificativas culturais já foi tratada no âmbito internacional. A CEDAW se posiciona sobre o papel que as tradições, estereótipos e preconceitos exercem sobre a restrição dos direitos e das liberdades fundamentais da mulher em seu artigo quinto. Este afirma que medidas, mesmo especiais de caráter temporário, devem ser tomadas pelos Estados parte para acelerar e incentivar a eliminação de práticas culturais e comportamentos estereotipados que discriminem as mulheres ou as coloquem em situação de desvantagem (ONU,1979).

Na década de 1990, o tema continuou a ser tratado tanto no âmbito global quanto regional, como exemplo deste último está a Convenção para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher ou Convenção de Belém do Pará de 1994. Esta prevê a garantia de educação livre de padrões e costumes sociais estereotipados baseados na inferioridade

e subordinação feminina e assim “busca alterar a estrutura patriarcal da sociedade incentivando mudanças culturais.” (LAURA MATTAR, TAMARA GONÇALVES, 2008 p. 1348).

A Declaração e Plataforma de Ação da IV Conferência Mundial Sobre a Mulher de Pequim em 1995 rejeitou – veementemente – justificativas culturais para a não observância dos Direitos Humanos das mulheres. Outrossim, reconheceu a importância dos valores culturais mas ressaltou a necessidade de eliminação de aspectos nocivos de práticas tradicionais que violam os direitos das mulheres, além de reconhecer que é dever dos Estados proteger os Direitos Humanos e liberdades individuais (ONU, 1995).

A Recomendação Geral número 21 do comitê da CEDAW de 1994 afirmou que o Estado deve desencorajar toda noção de desigualdade entre a mulher e o homem, seja afirmada por leis, pela religião ou pela cultura (PIOVESAN. p. 152 2011). A Declaração e Programa de Ação de Viena de 1993 chamou os Estados a erradicar qualquer divergência entre os direitos da mulher “e consequências nocivas de determinadas práticas tradicionais ou costumeiras, do preconceito cultural e do extremismo religioso” (ONU, 1993, p. 17).

Nesse sentido, é interessante indagar quem decide quais práticas são nocivas ou não e se os Estados cujo dever é proteger seus cidadãos estão dispostos a tal. É necessário, portanto, um olhar sobre o contexto geral político, social e econômico em que violações ocorrem e assim entender quais interesses são servidos por tradições e costumes que controlam a autonomia das mulheres e quem se beneficia desses princípios culturais (CAROLE NAGENGAST. p15. 1998).

Forjar identidades culturais nacionais é uma prática frequentemente explorada por aqueles que estão no poder, em geral homens, com o objetivo de promover seus interesses e manter o *status quo*. Tal fato é usado pelas elites domésticas para esconder divisões e manter controle nacional (TICKNER, 2001; SHAHEED. p.1005. 1994). Carole Nagengast (1998) aponta o quão suspeitas são as demandas de relatividade cultural que vêm de políticos cuja própria existência depende da aprovação de seus próprios governos ou das elites patriarcais que se beneficiam da contínua opressão das mulheres.

Uma Narayan (1998) usa o termo *selective labeling* para designar o fato que os grupos dominantes designam certas mudanças de costumes como perda cultural ou traição cultural enquanto outras mudanças de práticas estão de acordo com a preservação cultural. Essa “rotulagem seletiva” (NARAYAN, 1998, p. 89, tradução nossa) tem um papel importante na manutenção da conjuntura ao retratar as mudanças que ameaçam o *status quo* como nocivas à cultura.

A opressão das mulheres também é política (BUNCH. p.495. 1990), “a sharia é o escudo atrás do qual governantes e líderes fundamentalistas corroboram para restringir o impulso feminino por liberdade e igualdade” (AFKHAMI, 1995, p. 10, tradução nossa). “O próprio conceito de feminilidade muçulmana é uma fórmula muito potente para a manutenção do status quo, pois implicitamente ameaça as desafiantes com ostracismo” (FARIDA SHAHEED, 1994, p. 1005).

Quando as relações de gênero são vistas como essenciais à cultura, as mulheres que se desviam da definição e das normas são punidas, moral ou fisicamente, isso pode ser usado como modo de legitimar o controle e opressão das mulheres bem como solidificar as identidades pretendidas como homogêneas. Essa realidade mostra-se um terrível fato no contexto de grupos fundamentalistas (TICKNER. p.18. 2001).

Para grupos radicalistas islâmicos, mulheres também são as protetoras da cultura contra o Ocidente; logo, liberdade e igualdade de gênero são frequentemente vistos como símbolos claros de valores ocidentais, que portanto devem ser rechaçados por estarem em contraste com o conservadorismo por eles pregado (OKIN. p.36 1998). Ao ressaltar a contradição, Uma Narayan (1998) aponta que enquanto grupos como o Talibã almejam a volta das mulheres aos lares, afirmando que estão sendo contaminadas pelo Ocidente, eles não têm problemas em comprar armamentos de origem ocidental.

Nesse contexto, o que falta às mulheres é o poder da escolha e ter alternativas. Deve-se indagar se elas têm o direito de resistir às práticas culturais que as privam dos direitos de que gozam os homens ou que lhes causam danos psicológicos ou corporais. Ou também até que ponto as mulheres tiveram palavra a dizer na formulação e perpetuação de regras e costumes culturais que as rebaixam ou lhes conferem menos vantagens que os homens (NAGENGAST. p.15. 1998).

Muitas vezes, a autonomia a elas é negada. Não obstante, o papel da mulher é pré-determinado pela sociedade, relações familiares e religiosas, haja vista que elas têm uma função prevalente. Entretanto, se os indivíduos não são livres para escolher se estão dentro ou fora da coletividade, não estão livres para apoiar ou se opor aos seus ditames, então a noção de direitos de grupo torna-se vaga (NAGENGAST. p.11 1998). Não é somente assegurar os direitos mas também garantir a possibilidade de manifestação, de ter a opção de escolha e ter influência sobre sua própria realidade.

Esse “chauvinismo masculino das sociedades patriarcais muçulmanas e dos Estados neopatriarcais” (MONSHIPOURI, 2004, p. 23) não é o único problema que elas enfrentam. Ao comentar sobre esses e outros desafios Mahmood Monshipouri (2004), afirma que elas ainda têm que lutar contra os radicais e os tradicionalistas islâmicos.

## **Fundamentalismo**

O extremismo, em todas as suas formas, tem sérios efeitos sobre os direitos de mulheres e meninas, as violações, que muitas delas enfrentam nesses contextos vão de casamento forçado, restrições à educação, ao trabalho e à participação na vida pública além de sistemática violência de gênero (ONU MULHERES, 2015). Mário Losano (2007), ao falar do caso muçulmano, afirma que os fundamentalistas vão além da interpretação restritiva do Alcorão, gerando assim, total segregação feminina.

Fundamentalistas islâmicos tradicionalistas e radicais criticam certas mudanças sociais, entre elas, a igualdade de gênero. Eles as enxergam como grandes ameaças aos valores, arranjos e segregações tidos como culturais, seja no âmbito familiar ou da sociedade (MONSHPOURI. p.211. 2004). “A relativa melhora de posição das mulheres é vista pelas forças conservadoras como um fator potencialmente forte para destruir a família patriarcal e sua estrutura demográfica, econômica e política (MOGHADAM, 2003, p. 136 *apud* MONSHPOURI, 2004, p. 209).

Assim, qualquer exigência por Direitos Humanos seria tratada por esses grupos como uma tentativa de ocidentalização e, portanto, um risco. Desse modo, fomentam a segregação, obrigam o uso de certas vestimentas e a observância religiosa, a modéstia e ideias como a de que o testemunho de um homem equivale ao de duas mulheres. Há a tentativa de controle de todos os âmbitos da vida feminina, incluindo circulação, sexualidade e reprodução, limitando assim, liberdades fundamentais (MONSHPOURI p.211. 2004).

A plataforma de Pequim já havia tratado sobre esse tema, abordando a religião de forma menos abstrata e também mais crítica. Esta afirma o papel da espiritualidade e crença na vida de milhões de pessoas, mas acrescenta que qualquer forma extremista pode ter impacto nocivo, levando à discriminação e à violência (ONU, 1995, OKIN p.35, 1998). É significativo que em um documento como este as religiões sejam vistas com outra perspectiva, principalmente do ponto de vista das mulheres que buscam direitos (OKIN p.35. 1998).

A ascensão desse tipo de fundamentalismo, com base religiosa, resultou em duas tendências opostas; por um lado a intensificação da subordinação feminina e por outro o surgimento de uma reação, reivindicando, principalmente, direitos (MONSHPOURI. p.189. 2004). E esse ativismo trouxe resultados, a adoção da resolução 1352 do Conselho de Segurança da ONU marcou o começo da Agenda sobre Mulheres, Paz e Segurança (ONU MULHERES, 2015).

O documento reconhece o impacto dos conflitos sobre as Mulheres e seus Direitos Humanos e urge ao Secretário-Geral e aos Estados a adotarem uma perspectiva de gênero em suas missões e no processo de paz. Além disso, invoca todas as partes envolvidas em conflito armado a respeitar plenamente o direito internacional aplicável aos direitos e à proteção de mulheres e meninas (ONU, 2000).

Desde então, o quadro normativo para a proteção e promoção dos direitos das mulheres em contextos de conflito e pós-conflito expandiu-se, mais quatro resoluções foram adotadas no Conselho de Segurança. A maior parte do crescimento da Estrutura Normativa sobre Mulheres, Paz e Segurança concentrou-se nas obrigações, de organizações e Estados, relacionadas à proteção das mulheres em contextos de guerra (ONU MULHERES, 2015).

Percebe-se que, nesses contextos, esforços antiterrorismo que consideram o problema exclusivamente a partir da perspectiva securitária, aumentam as inseguranças dessas mulheres. Situações de crises, como nas quais esses grupos surgem e se estabelecem, exacerbam a discriminação existente contra mulheres e dificultam o desfrute de seus direitos

fundamentais, como o à saúde, à educação, à alimentação, à proteção e à integridade física (ONU MULHERES, 2015).

Na Assembleia Geral foi apresentado, pelo comitê de Direitos Humanos, um relatório que insta aos governos a corrigir a desigualdade de gênero que faz com que as mulheres sejam alvos dos fundamentalistas. Também urge que aqueles garantam que as vítimas recebam apoio, inclusive por meio da remoção de barreiras discriminatórias que frustram a assistência e impedem que mulheres reclamem seus Direitos Humanos, como por exemplo, leis desiguais (ONU MULHERES, 2015).

Por consequência, as resoluções da Assembleia Geral sobre a proteção dos Direitos Humanos e liberdades fundamentais na luta contra o terrorismo demandam a formulação, exame e implementação de medidas para combater o terrorismo que estejam de acordo com os princípios da igualdade de gênero e da não discriminação (ONU MULHERES, 2015).

Sobre o tema, no âmbito da CEDAW, o instrumento era criticado por não tocar no tema da violência e nem dos direitos das mulheres em contextos de contenciosos armados, em 2013 foi adotada a recomendação geral número 30. Esta insta aos Estados partes a assegurar o cumprimento das obrigações decorrentes da convenção antes, durante e após um conflito. Também pede que os governos rechacem qualquer retirada da proteção ou direitos da mulher por grupos não estatais, como terroristas (ONU MULHERES, 2015).

Um dos exemplos para esse contexto vem do Afeganistão a partir da década de 1990, onde o Talibã, em sua busca por uma sociedade regrada completamente pelas normas fundamentalistas, exilou as mulheres da vida pública, banindo-as de escolas e do trabalho assalariado (AL-HIBRI. p.65. 1998; NAGENGAST. p.17. 1998). Essa segregação também foi exacerbada pelo fato de que elas só podiam sair de casa estando completamente cobertas e acompanhadas por um parente do sexo masculino (NAGENGAST. p.14. 1998).

As mulheres ficaram essencialmente invisíveis na vida social e política, presas em casa e negadas de seus direitos. As consequências para o descumprimento dessas regras incluem prisões, espancamentos e até apedrejamentos (ANISTIA INTERNACIONAL, 2014). Em contextos como esses, o gênero é um eixo que se cruza com outras identidades e experiências, formando as perspectivas do que é ser mulher em realidades nas quais grupos fundamentalistas dominam (ONU MULHERES, 2015).

## **O Feminismo Muçulmano**

É importante analisar o papel do ativismo nos Direitos Humanos pois o desafio do fundamento destes não é resolvido apenas por declarações em âmbito estatal, esse obstáculo é também histórico-social (GALLARDO. p.273 2013). Está ligado a reivindicações, de modo que a base dos Direitos Humanos tem como motor a luta social. Nesse sentido, ter êxito é superar limitações sociais e materializar essas lutas em “instituições e lógicas sociais sancionadas juridicamente” (GALLARDO, 2013, p. 271).

No entanto, a luta não está apenas no fundamento, continua também uma vez que esses direitos já foram positivados, representando um embate entre poderes e liberdades (FERRAJOLI, 1995 *apud* GALLARDO. p.275 2013). Ou seja, a norma jurídica sem a legitimação social das conquistas e das lutas é ineficaz (GALLARDO p.275 2013). Essa contestação do Estado como lugar da positivação jurídica está relacionada à resistência, um questionamento da legitimidade que converge para o centro, dando lugar a um modelo que faz o movimento inverso, voltado para o particularismo de temas específicos (LAFER p.187. 2015).

Sobre o tema, Norberto Bobbio (2004) distingue a resistência da contestação. A primeira são ações de ruptura da ordem constituída, já a segunda uma atitude crítica que atinge também os modelos culturais gerais que asseguram legitimidade ao sistema político vigente. Por isso, reafirma-se que a fundamentação dos Direitos Humanos está ligada a reivindicações de movimentos sociais. (GALLARDO p.271. 2013).

As mulheres muçulmanas, ao contrário da representação estereotipada que as mostra em sua totalidade como vítimas passivas, estão negociando e contestando sistemas de poder de maneiras diversas e transformadoras em seus países (PNUD, 2016). Elas transmitem suas ideias, necessidades e aspirações em uma ampla variedade de campos, concordando sobre a necessidade de mudar suas sociedades e melhorar as relações de gênero (SIDANI p.505. 2005).

Não se pretende aqui afirmar que o feminismo islâmico é um único bloco homogêneo. As lutas do grupo de mulheres em questão incluem várias facetas e se dão em diferentes contextos e de variadas formas. Haifaa Jawad (2003) afirma que algumas mulheres engajadas no ativismo rejeitam o termo feminismo, por enxergá-lo como uma categoria predominantemente Ocidental. Ressalta-se também que as demandas dessas mulheres são diversas.

Tais demandas incluem exemplos de movimentos que se concentram em desafiar as leis de tutela masculina, como os marroquinos que conseguiram aumentar para 18 anos a idade mínima para casamento de mulheres (PNUD, 2016). Mudanças como essas, seja na estrutura da família seja na ampliação de temas do ativismo, são sinais de questionamento do patriarcado, isso gera uma reação conservadora ao provar que elas estão se tornando cada vez mais atrizes sociais (SHAHEED. p.1002. 1994; PNUD, 2016).

Outro exemplo notável é a organização *Women Living Under Muslim Laws* fundada em 1984, é um espaço de compartilhamento de experiências na promoção dos Direitos Humanos das mulheres, “uma rede feminista transnacional [...] espaço coletivo para mulheres cujas vidas são moldadas, condicionadas ou governadas por leis e costumes que dizem derivar do Islã.” (WLUML, 2020 tradução nossa). Redes como essa conectam mulheres de diferentes países com agendas comuns, como direitos, saúde e reprodução (MONSHIPOURI. p.193. 2004).

Assim, conceitos, reivindicações e plataformas de ação de caráter feminista se tornam transnacionais, promovendo debates e trocas de experiências (LIMA p.168 2017). Isso é importante porque, para que os Direitos Humanos sejam mais representativos, é

preciso que diferenças entre as mulheres sejam ouvidas e teorizadas, que a estratégia de avanço feminista contenha a contribuição de variadas vozes e experiências (NARAYAN p.89 1998).

Em geral, as campanhas e o ativismo focam principalmente nos direitos das mulheres e na igualdade de gênero, abordando questões como reformas dos códigos de status pessoal e penais, representação política e violência baseada em gênero (PNUD, 2016). Assim, esse movimento de trocas também é essencial para compreender as diferentes realidades sociopolíticas das mulheres na região e como suas batalhas por igualdade também são feitas de modo a relacionar os aspectos de suas realidades e os Direitos Humanos (LIMA p.58. 2017; MAYER. p.72. 2007).

E, além de dialogarem entre si, mulheres muçulmanas também debatem narrativas do feminismo mais geral no sentido de trazer as conquistas alcançadas no plano internacional para as realidades locais. Combinam abordagens religiosas com um quadro internacional de Direitos Humanos e modernidade, argumentando que estes são compatíveis (PNUD, 2016; LIMA p.58 2017). Desse modo, para elas, instrumentos internacionais são esforços válidos, mas atuam com a intenção de extrair das convenções as suas compreensões, reivindicando assim a aplicação dos direitos das mulheres ao Islã (LIMA p.105 2017).

Assim como os feminismos pós-coloniais como um todo, o islâmico, também chama atenção para a variedade de contextos de classes, culturas e históricos. Faz esse movimento de ressaltar suas complexidades conjunturais e estabelecer um diálogo com esse grupo mais amplo de modo a entender em quais aspectos é possível reconhecer similaridades (LIMA p.14 2017).

Nenhuma visão monolítica do ponto de vista e realidade da mulher podem ser assumidas, trocas entre os discursos feministas são cruciais para importar para o cenário internacional uma multiplicidade de questões que marcam a agenda em diferentes contextos nacionais (NARAYAN. p.87. 1998). Prover oportunidades para diálogo no qual mais vozes participem na definição dos critérios, atribuição de valores e adicionando contextos e experiências que vão guiar o movimento para os Direitos Humanos é essencial para o enriquecimento do discurso e sucesso do projeto, portanto do interesse de todas (AFKHAMI p.16 1995).

Então, fazer essa conexão também é importante para chamar a atenção daqueles que, baseados em estereótipos, tendem a deslegitimar os protestos políticos das muçulmanas. Rebatendo assim, argumentos de que conceitos como democracia, liberdade de expressão e tolerância religiosa são estranhas e contra os valores autênticos da cultura islâmica (AL-'AZM, 1989 *apud* MAYER. p.336. 1994).

Ao analisar o Orientalismo, Edward Said (2007) afirma que esse termo está repleto de dogmas que propõem e reforçam contrastes entre o Ocidente, visto como racional, desenvolvido e humanitário e o Oriente, tido como inferior, atrasado e estranho. Ainda segundo o autor, trata-se de um sistema estático que vê o objeto de estudo como uniforme

e imutável, analisando-o a partir de abstrações que concebem uma civilização clássica em detrimento de evidências modernas e reais.

Esses estereótipos apagam qualquer vestígio de individualidade, de modo que “o homem oriental é primeiro oriental e depois homem” (SAID, 2007, p. 312), também se aplica às mulheres. O orientalismo, sendo campo exclusivamente masculino usa, portanto, uma ótica sexista, evidente na maneira que as mulheres são retratadas. Esse sistema de representações que as mostram muitas vezes exaltando sua sexualidade e as definindo coletivamente exclui qualquer narrativa que foge do padrão construído (SAID p.218. 2007).

Nesse contexto, mulheres muçulmanas têm o papel também de mostrar representações mais fidedignas, retratar as variedades culturais que existem entre elas e que são ignoradas ou mal concebidas pelo Ocidente (AFKHAMI p.14. 1995). Embora as experiências de mulheres nos países árabes tenham muito em comum, elas são afetadas por diferentes especificidades nos vários contextos políticos, jurídicos e econômicos. Essa diversidade de experiências precisa ser reconhecida, sem isso, ignora-se as complexas raízes, formas e resultados da luta de mulheres na região por seus direitos (PNUD, 2016).

Ressalta-se ainda que os movimentos de mulheres em questão são diversificados e se estendem desde a política tradicional ao ativismo informal e iniciativas culturais alternativas, tendo se expandido em termos de territoriais e de alcance popular (PNUD, 2016; LIMA p.14 2017). Entretanto, mesmo que não seja possível conceber o movimento como uma voz única, o padrão percebido de atuação é o de contestação das leis e dos códigos, propondo leituras religiosas alternativas e suas próprias visões (SIDANI, 2005; PNUD, 2016).

Busca-se, nesse viés, a emancipação a partir de uma perspectiva de reinterpretação e reforma do Islã. Grupos que adotam essa abordagem, concentram-se na transformação radical da jurisprudência islâmica e usam argumentos do próprio instrumental religioso para desafiar a desigualdade de gênero (LIMA p.14 2017). Promove-se, desse modo, uma reinterpretação das fontes textuais, provando que as desigualdades e subordinação não são provisões divinas, mas sim construções humanas (MIR-HOSSEINI p.632. 2006).

“Para o feminismo islâmico a ideologia e o poder patriarcal, que seriam externos ao Islã, são responsáveis pelas distorções nas leituras das fontes religiosas islâmicas” (LIMA, 2017, p. 72). Ou seja, as normas foram assimiladas na jurisprudência islâmica por meio de um conjunto de suposições e convicções dos seus intérpretes, como a da inferioridade feminina, e assim se refletem nessas construções desiguais (MIR-HOSSEINI p.635. 2006).

Acredita-se, portanto, que as interpretações patriarcais podem e devem ser desafiadas e que a *sharia* e *fiqh* necessitam ser distinguidas, respectivamente, em revelação e compreensão humana da palavra divina. Ressalta-se também que este último está sendo usado para legitimar as regras patriarcais sobre as relações familiares e de gênero na sociedade, criando uma barreira ao redor dessas construções machistas (MIR-HOSSEINI p.632. 2006; LIMA p.75 2017).

Elas não apenas criticam o que veem como viés patriarcal, mas também emitem suas propostas para repensar a herança islâmica, abrindo portas para novas abordagens (MAYER. p.73 2007). Contribuições de mulheres destacam-se como tendo um potencial revolucionário para “descobrir uma história escondida” (MIR-HOSSEINI, 2006, p. 642 tradução nossa). Isso porque correntes feministas islâmicas encontram respaldo para suas demandas nas primeiras fontes islâmicas (MAYER. p.73. 2007).

As mulheres muçulmanas eram ativas e desempenharam um papel visível no nascimento da comunidade. Algumas feministas contemporâneas consideram que relembrar esses papéis históricos, estabelece um precedente interessante para a emancipação das mulheres (SIDANI p. 501. 2005). Afirmam também que os Direitos Humanos podem complementar essa versão original do Islã, que foi corrompida pelo viés machista (MAYER. p.68. 2007).

Fazem assim uma distinção entre o que é religioso e o que é tradição patriarcal, ressaltando que não é a cultura que está na raiz dos problemas enfrentados pelas mulheres. O problema, afirmam, é a falta e a proibição de educação sobre os conceitos de igualdade e acesso e experiência com o poder político e econômico (CAROLE NAGENGAST p.15. 1998; MONSHIPOURI 2004).

O feminismo islâmico fica no meio das contradições entre a visão ocidental e preconceituosa sobre o Islã e o âmbito nacionalista que vê o feminismo como projeto neocolonial. Nesse contexto, o caráter religioso do feminismo auxiliou ao trazer perspectivas mediadoras mais próximas da realidade dessas mulheres para o avanço do debate. Fornece também um leque de análises e narrativas que desconstruem a estrutura argumentativa determinista de submissão da mulher ao poder dos homens, estabelecido pelos discursos machistas das autoridades e juristas tradicionalistas (LIMA p.89, 2017).

No entanto, também existem críticas a esse tipo de abordagem, Valdecila Lima (2017) afirma que ela pode ter uma função limitadora. Isso porque, essa ótica dificulta pensar questões relacionadas ao gênero fora dos limites da religião, como, por exemplo, debater sobre a sexualidade de forma mais ampla, tema que o feminismo islâmico não trata abertamente. Também não permite, ressalta a autora, estabelecer críticas àquilo que é advindo da religião.

Outro grande obstáculo para a organização política das mulheres é o caráter antidemocrático de alguns regimes políticos que suprimem a dissidência e proíbem as organizações da sociedade civil e os encontros públicos. Uma resposta a essa questão pode ser o ativismo em plataformas on-line, ou então usar momento de protestos e clima de questionamento para promover a justiça de gênero como um elemento integral de uma justiça social mais ampla, como aconteceu no Egito em 2011 (PNUD, 2016).

## **Considerações Finais**

Ao analisar os Direitos Humanos das mulheres a partir da problematização da forma como esses ainda permanecem no âmbito estatal e principiológico, constatou-se a

necessidade de maior participação efetiva delas no processo de internalização bem como no cenário internacional, trazendo novas questões e pontos de vista.

É evidente que o referencial de Direitos Humanos, mesmo que tenha nascido muito generalista, foi se especificando conforme a necessidade de determinados grupos, como mulheres e crianças. Esse movimento, que pode ser comprovado por documentos como a CEDAW, foi de extrema importância. Por meio do ativismo, mulheres levaram suas demandas ao cenário internacional e mostraram a todos que os Direitos Humanos das mulheres e meninas devem ser um elemento ímpar e indivisível dos Direitos Humanos universais. Não era mais possível que metade da população mundial sofresse diariamente violações de seus direitos e nada fosse feito.

Entretanto, críticas de feministas de fora do norte global afirmavam que essa transformação acabava se mostrando insuficiente, pois especificidades de certos grupos de mulheres eram esquecidas em detrimento da ótica branca e ocidental. Ou seja, além de um generalismo na construção do referencial dos Direitos Humanos, que ignora as mulheres, há um também no próprio projeto de especificação.

De forma geral, a crítica era que a perspectiva de mulheres de países desenvolvidos foi apresentada como a única, como se todas vivessem em Estados democráticos e lidassem com os mesmos tipos de violações, por exemplo. Nesse contexto, muito do referencial não fazia sentido nem era eficaz na prática para parte das mulheres no mundo.

Isso porque, elas vivem diferentes realidades, sendo assim, suas demandas e a forma como esses direitos podem ser melhor internalizados são diversas. Portanto, mesmo que os Direitos Humanos sejam, em sua gênese, pautados por normas gerais e universais, para que eles sejam mais eficazes nos contextos locais é necessário levar em conta as diferentes especificidades.

Percebe-se então, a necessidade da abertura de um espaço de diálogo mais representativo, no qual diferentes pontos de vista de feministas de países emergentes, de mulheres LBT (lésbicas, bissexuais e transexuais), indígenas, negras entre outras, sejam incluídas no movimento global para os Direitos Humanos das mulheres. Acredita-se que, a partir dessa maior pluralidade de ideias e questões, os Direitos Humanos possam ter cada vez mais legitimidade e efetividade.

E nesse sentido, inclui-se as mulheres muçulmanas que, em geral, vivem uma notável condição de opressão justificada pela cultura e religião. No entanto, essa conjuntura não significa que elas estejam inertes frente a situação. Nas suas diferentes realidades, estão procurando maneiras para que os Direitos Humanos sejam respeitados, e ao revelar as estruturas misóginas que justificam tais violações, procuram formas para que o referencial existente seja útil para todas nessa comunidade.

Ademais, elas estão quebrando a ideia de que precisam de tutela e demandando serem ouvidas. Exemplos como Malala Yousafzai provam que escutar essas mulheres e outras ao redor do planeta é essencial para que o instrumental de Direitos Humanos responda às questões atuais e, assim, esteja sempre relevante frente aos temas contemporâneos.

Acredita-se que, para esse movimento surtir efeito deve-se agir em duas frentes. Primeiramente a internacional, haja vista que mais mulheres, dos mais diversos grupos, nacionalidades e origens étnicas, têm que estar presentes pensando e trazendo novas demandas para os Direitos Humanos. Mesmo que grandes passos tenham sido dados nas últimas décadas, o sistema internacional, em geral, ainda é predominantemente masculino e engendrado e, nesse sentido, percebe-se que a baixa representatividade e pluralidade feminina pode enfraquecer o diálogo em Direitos Humanos e a criação de constantes debates.

Em segundo plano, nos Estados, as estruturas socioculturais devem ser levadas em conta, pois, mesmo com todo referencial existente, a desigualdade de gênero, patriarcalismo e o machismo ainda levam a uma situação de inferiorização das mulheres e conseqüentemente a violações de direitos. Entretanto, mesmo que esse seja um padrão global, as relações sociais que determinam a subordinação feminina se manifestam diversamente em cada contexto, exigindo construções que atendam as especificidades desses contextos para consolidação dos ideais internacionais.

E, muitas vezes, essas perspectivas patriarcais estão embutidas nos próprios Estados, aqueles que deveriam ser os responsáveis pela internalização desse instrumental de direitos. Sendo assim, é imprescindível a participação das mulheres também no processo de trazer o que foi pensado em nível internacional para os âmbitos locais. Elas que devem ditar de que forma esse referencial pode melhor se encaixar na realidade, seja por intermédio de ativismo, auxiliando no desenvolvimento de políticas públicas seja instigando debates nas diferentes esferas da sociedade, por exemplo.

Não é possível esperar que uma concepção genérica e internacional funcione para lutar contra violações nos mais diversos contextos, deve-se levar em conta a ótica local. É necessário que haja a participação das pessoas afetadas, no caso as mulheres, para que esses instrumentos internacionais saiam da lógica principiológica.

Deve-se agir, portanto, no sentido de permitir que as mulheres falem, uma vez que são elas que conhecem suas questões e demandas, logo, não é possível que outros se expressem por elas, como uma espécie de tutela, ou então, que suas reivindicações sejam esquecidas, e seus direitos permaneçam no papel e no âmbito dos Estados. Estes que já mostraram-se por vezes inertes frente a situações de violações e estar embebidos em ideias machistas presentes nas sociedades.

### **Referências Bibliográficas**

AFKHAMI, Mahnaz. Introduction. In: AFKHAMI, Mahnaz. (Org.). *Faith and Freedom: Women's human rights in the muslim world*. Nova York: Syracuse University Press, 1995. p. 5-17

AL-HIBRI, Azizah. Legal Reform: Reviewing Human Rights in the Muslim World. *Harvard International Review*. v.50, n.20, p.56-68, jul/set. 1998. Disponível em: <<https://scholarship>

richmond.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com.br/&httpsredir=1&article=1159&context=law-faculty-publications >. Acesso em: 2 nov. 2018

BARATTO, Márcia. *Direitos Humanos e diálogo intercultural: Possibilidades e limites*. 2009. 160p. Dissertação (Mestrado em Ciência Política)- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004 p.12-57

BUNCH, Charlotte. Women's rights as human rights: Toward a Re-Vision of Human Rights. In: *Human Rights Quarterly* v.12 Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1990 p.486-498 Disponível em:< [https://www.jstor.org/stable/762496?read-now=1&refreqid=excelsior%3Ad084ed95ed29dadaf98fa7d36c0dc16b&seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/762496?read-now=1&refreqid=excelsior%3Ad084ed95ed29dadaf98fa7d36c0dc16b&seq=1#page_scan_tab_contents)>. Acesso em: 5 maio. 2018.

BUNCH, Charlotte. Transforming human Rights from a feminist Perspective. in PETERS, Julie; Wolper, Andrea (Org.). *Women's Rights. Human Rigths: International Feminist Perspectives*. Londres: Routledge,1995. p.11-16

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*.11. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2016. p.17-37

CHARLESWORTH, Hilary. What are women's international human rights? In Human rights of women: National and international perspectives, In:. Cook, Rebecca(Org.). *Human rights of women: National and international perspectives*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press. 1994. p.52-84 Disponível em:<<https://trove.nla.gov.au/work/30358935?selected-version=NBD11001037>>. Acesso em: 12 out. 2018

CHARLESWORTH, Hilary. Human Rights as Men's Rights in PETERS, Julie; Wolper, Andrea (Org.). *Women's Rights. Human Rigths: International Feminist Perspectives*. Londres: Routledge,1995. p.103-114

DOUMATO.Eleanor Abdella. The ambiguity of Sharia and the politics of rights in Saudi Arabia- In:. AFKHAMI, Mahnaz (Org.).*Faith and Freedom: Women's human rights in the muslim world*. Nova York: Syracuse University Press,1995. p. 135-167

GALLARDO, Hélio. *Teoria crítica: matrizes e possibilidades de Direitos Humanos*. 1.ed.São Paulo: Editora UNESP, 2013. p. 231-265

JAWAD, Haifaa. Muslim Feminism: A Case Study of Amina Wadud's "Qur'an and Woman. In: *Islamic Studies* v.42 Islamabad: Islamic Research Institute, International Islamic University. 2003 p.107.125 Disponível em:< [https://www.jstor.org/stable/20837253?read-now=1&refreqid=excelsior%3A4d24231aa6dce3197abab871787ed7b6&seq=5#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/20837253?read-now=1&refreqid=excelsior%3A4d24231aa6dce3197abab871787ed7b6&seq=5#page_scan_tab_contents)>. Acesso em: 19 mar. 2020.

KAUFMAN, Natalie; LINDQUIST, Stefanie.Critiquing Gender-Neutral Treaty Language: The Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women in PETERS, Julie; Wolper, Andrea (Org.). *Women's Rights. Human Rigths: International Feminist Perspectives*. Londres: Routledge,1995. p.103-114

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo. Companhia das letras. p.163-198

LIMA, Cila. *Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos*. 2017. 235p. Tese (Doutorado)- Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

LOSANO, Mário. *Os grandes sistemas jurídicos: Introdução aos sistemas jurídicos europeus e extra europeus*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007. p.399-459

MATTAR, Laura; GONÇALVES, Tamara. Convenção interamericana para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher (1994). Convenção Belém do Pará. In: PIOVESAN, Flávia (Org.). *Código de direito internacional dos Direitos Humanos anotado*. São Paulo: DPJ editora, 2008. p. 1339-1350

MAYER, Ann Elizabeth. Universal versus islamic human rights: a clash of cultures or a clash with a construct?. *Michigan Journal of International Law*, Michigan, v. 12 n.2, p. 307-404, jan./mar. 1994. Disponível em: < <https://repository.law.umich.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1562&context=mjil> >. Acesso em: 17 out. 2018

MAYER, Ann Elizabeth. Rhetorical Strategies and official policies on Women's Rights: The merits and Drawbacks of the new world hypocrisy. In: AFKHAMI, Mahnaz (Org.). *Faith and Freedom: Women's human rights in the muslim world*. Nova York: Syracuse University Press, 1995. p. 104-133

MAYER, Ann Elizabeth. The Islam and Human Rights Nexus: Shifting Dimensions. *Muslim World Journal of Human Rights*. Pennsylvania, v. 4, n. 1, jan/mar 2007. Disponível em: < [http://islamlawandwar.insct.org/wp-content/uploads/2014/06/Mayer\\_Islam\\_and\\_Human\\_Rights\\_Nexus\\_\\_Shifting\\_Dimensions.2007.pdf](http://islamlawandwar.insct.org/wp-content/uploads/2014/06/Mayer_Islam_and_Human_Rights_Nexus__Shifting_Dimensions.2007.pdf) >. Acesso em: 17 out. 2018

MIR-HOSSEINI, Ziba. *Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism*. Critical Inquiry. Chicago. v. 32, n. 4 p.629-645. jul./set. 2006 Disponível em: < <https://www.jstor.org/stable/10.1086/508085> >. Acesso em: 15 nov. 2018

MOJAB, Shahrzad. Theorizing the Politics of Islamic Feminism. **Feminist Review**, v.81, n.69. p.124-146, dez./mar. 2001. Disponível em: < [https://www.jstor.org/stable/1395633?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/1395633?seq=1#page_scan_tab_contents) >. Acesso em: 20 out. 2018

MONSHIPOURI, Mahmood. O Mundo Muçulmano em uma Era Global: A Proteção dos Direitos das Mulheres. *Revista Contexto Internacional*. Rio de Janeiro, v.26, n 1, jan./jun. 2004, p.187-217. Disponível em: < [http://contextointernacional.iri.puc-rio.br/media/Monshipouri\\_vol26n1.pdf](http://contextointernacional.iri.puc-rio.br/media/Monshipouri_vol26n1.pdf) > Acesso em: 27 out. 2018

MUTAHHARI, Mutadã. *Os Direitos das mulheres no Islã*. Lisboa: Editora ADFA, 1998. p.107-174

NAGENGAST Carole. Women, Individual Rights and Cultural Relativity: Power and Difference in Human Rights Debates. *Women and International Development*, Michigan, set./dez 1998 Disponível em: <<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.195.5494&rep=rep1&type=pdf> >. Acesso em: 17 out. 2018

NARAYAN, Uma. Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism. *Hypatia*, Nova Jersey, v.13, n. 2, p. 86-106, mar/ jun. 1998 Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/3810639> >. Acesso em: 7 out. 2018

OKIN, Susan M., Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences. *Hypatia*, São Francisco, v. 13, n. 2, p.32-52, mar./jun. 1998. Disponível em < <http://library.pcw.gov.ph/sites/default/files/feminism,%20womens%20human%20rights%20and%20cultural%20differences.pdf> > Acesso em: 14 maio 2017

ONU. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Assembleia Geral. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. 1948. Disponível em: <[https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/por.pdf](https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf)>. Acesso em: 14 jun. 2018

ONU. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Assembléia Geral. *Convenção Sobre A Eliminação De Todas As Formas De Discriminação Contra A Mulher*. 1979 Disponível em: < [http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/convencao\\_cedaw1.pdf](http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/convencao_cedaw1.pdf) > Acesso em: 2 jul. 2018

ONU.ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Assembleia Geral. *Declaração e Programa de Ação de Viena*. 1993 Disponível em: < [http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/declaracao\\_viena.pdf](http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/declaracao_viena.pdf) >. Acesso em: 2 out. 2018

ONU. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Assembleia geral. *Declaração e Plataforma de Ação da IV Conferência Mundial Sobre a Mulher de Pequim*. 1995. Disponível em: < [http://unfpa.org.br/Arquivos/declaracao\\_beijing.pdf](http://unfpa.org.br/Arquivos/declaracao_beijing.pdf) >. Acesso em: 2 out. 2018

ONU MULHERES. *Prevenir Los Conflictos Transformar La Justicia Garantizar La Paz: Estudio mundial sobre la aplicación de la resolución 1325 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas*. 2015 Disponível em: < <http://colombia.unwomen.org/es/biblioteca/publicaciones/2016/04/prevenir-conflictos-transformar-justicia>>. Acesso em: 12 nov. 2018

PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. São Paulo: Editora Saraiva. 2011. p.7-23 /147-215

PNUD PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO.. *Arab Human Development Report 2016: Youth and the Prospects for Human Development in a Changing Reality*. Nova York, 2016 Disponível em: < <http://www.arabstates.undp.org/content/dam/rbas/report/AHDR%20Reports/AHDR%202016/AHDR%20Final%202016/AHDR2016En.pdf> >. Acesso em: 1 nov. 2018

RAO, Arati. The politics of Gender and Culture in International Human Rights Discourse. in PETERS, Julie; Wolper, Andrea (Org.). *Women's Rights. Human Rights: International Feminist Perspectives*. Londres: Routledge,1995. p.103-114

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p.111-401

SHAHEED, Farida. Controlled or autonomous: identity and the experience of the network, women living under muslim laws. *Signs*, Chicago, v. 19, n. 4: p.997-1019,. jul./set. 1994.

■ artigo

Disponível em: < [https://www.jstor.org/stable/3175010?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/3175010?seq=1#metadata_info_tab_contents) >. Acesso em: 12 out. 2018

SIDANI, Yusuf. Women, work, and Islam in Arab societies. *Women in Management Review*, Beirut, v.20, n.7, p. 498-511, out/dez. 2005. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/235273264\\_Women\\_work\\_and\\_Islam\\_in\\_Arab\\_societies?enrichId=r-greq-23c831e1ccac79041dd8d09d4e314b3c-XXX&enrichSource=Y292ZXJQYWdlOzIzN-TI3MzI2NDtBUzoyMzI2NjM0NTc5ODg2MDIAMTQzMjQ4MjY5OTcxMQ%3D%3D&el=1\\_x\\_2&esc=publicationCoverPdf](https://www.researchgate.net/publication/235273264_Women_work_and_Islam_in_Arab_societies?enrichId=r-greq-23c831e1ccac79041dd8d09d4e314b3c-XXX&enrichSource=Y292ZXJQYWdlOzIzN-TI3MzI2NDtBUzoyMzI2NjM0NTc5ODg2MDIAMTQzMjQ4MjY5OTcxMQ%3D%3D&el=1_x_2&esc=publicationCoverPdf)>. Acesso em: 1 nov. 2018

TICKNER, J. Ann. *Gendering World Politics: Issues and approaches in the post Cold War era*. Nova York: Columbia University Press. 2001. p.9-36

UNFPA. UNITED NATIONS FUND FOR POPULATION.. *Female Genital Mutilation Dashboard (FGM) - Mali*. 2012. Disponível em <<https://www.unfpa.org/data/fgm/ML#> > Acesso em 14 Out. 2018

WLUML. Women living Under Muslim Laws. *About WLUML* Disponível em: <<http://www.wluml.org>>. Acesso em: 19 mar. 2020

# ORIENTALISMO E A QUESTÃO DOS MOVIMENTOS DAS MULHERES DO IRAQUE DESAFIOS E REFLEXÕES<sup>1</sup>

## ORIENTALISM AND THE ISSUE OF IRAQ'S WOMEN'S MOVEMENT CHALLENGES AND REFLECTIONS

Luiza Delaflora Cassol<sup>2</sup>

Maria Eduarda Oliveira Dall'Água<sup>3</sup>

Sabrina da Costa Chiuza<sup>4</sup>

**RESUMO:** Este artigo analisa as limitações e desafios que o discurso orientalista promovido pelo Ocidente apresenta à interpretação das mulheres do Iraque e seus movimentos, e como ele ofusca sua participação histórica na política do país. Através de uma análise de discurso de notícias de 5 emissoras dos Estados Unidos no período pós-invasão do Iraque (2003-2013), percebe-se que ocorre reafirmação do discurso orientalista de estereótipos sobre a mulher árabe e da sua necessidade de interferência externa.

**Palavras-Chave:** Orientalismo; Feminismo Transnacional; Movimento das Mulheres; Iraque; Análise de Discurso Jornalístico.

**ABSTRACT:** This paper analyses the limitations and challenges that Orientalist discourse promoted by the West presents to the interpretation of Iraqi women and their movements, and how it overshadows their historical political participation in the country. This is done through a news' discourse analysis of 5 broadcasters in the U.S. discoursing over post-invasion Iraq (2003-2013) and how it brings out an orientalist discourse that sets forth an arab woman stereotype and their need of external interference.

**Keywords:** Orientalism; Transnational Feminism; Women's Movement; Iraq; Journalistic Discourse Analysis.

## INTRODUÇÃO

<sup>1</sup> A ideia para este artigo surgiu durante a disciplina de Relações Internacionais do Oriente Médio, ministrada pelo Prof. Dr. Igor Castellano da Silva, no curso de Relações Internacionais da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Dessa forma, gostaríamos de agradecer ao professor pela atenção e otimismo quanto ao trabalho, nos incentivando com comentários e sugestões.

<sup>2</sup> Graduanda de Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, integrante do Grupo de Estudos em Capacidade Estatal, Segurança e Defesa (GECAP). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8302-4627>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4866713086354184>. Contato: [luizacassol98@gmail.com](mailto:luizacassol98@gmail.com).

<sup>3</sup> Graduada em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM, integrante do Programa de Extensão Gênero, Interseccionalidade e Direitos Humanos (PRE/UFSM). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6452-6675>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8965333264977684>. Contato: [medallaqua@gmail.com](mailto:medallaqua@gmail.com).

<sup>4</sup> Graduanda de Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Maria, bolsista do Programa de Extensão Gênero, Interseccionalidade e Direitos Humanos (PRE/UFSM). ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9121-4685>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7847223022830673>. Contato: [sabrinachiuza@hotmail.com](mailto:sabrinachiuza@hotmail.com).

O Iraque é um país em que os movimentos sociais e políticos de mulheres sempre estiveram muito presentes historicamente. Antes um país à frente dos direitos das mulheres no Oriente Médio, após a Guerra do Golfo de 1991 e a invasão dos EUA em 2003, tornou-se um dos piores lugares da região para as mulheres (Thomas Reuters Foundation, 2013). O choque econômico negativo decorrente das guerras gerou um impacto nas vidas e nos direitos das mulheres iraquianas, gerando retrocessos e exacerbando problemas já existentes (Human Rights Watch, 2003; Stacy Banwell, 2015).

Com o objetivo de legitimar ainda mais uma intervenção para a retirada de Saddam Hussein do poder, os EUA no pós 11/09 construíram um discurso permeado pela preocupação com as violações e opressões dos direitos das mulheres cometidas pelo regime Ba'athista, o qual foi configurado por uma retórica de salvação da mulher iraquiana e catalisou uma interpretação unidimensional das mulheres dessa região (Saeid Neshat, 2003; Maryam Khalid, 2011; Christina Ho, 2010). Esse episódio, configura mais um exemplo, dentro de um histórico de construção de discursos orientalistas, que serviu como uma ferramenta a fim de auxiliar o Ocidente a adentrar e interferir no Oriente (o “outro”).

Portanto, utilizando da teoria do Orientalismo proposta por Edward Said (1996) e da teoria feminista transnacional (Tina Campt, 2011; Simidele Dosekun, 2015; Rupal Oza, 2016; Mariana Chaise, 2016; Margaret McLaren, 2017), nos propomos a explorar, através de uma análise de discurso, como o orientalismo torna nebulosa a interpretação sobre os movimentos das mulheres do Iraque. A nossa hipótese sugere que o discurso orientalista influenciou na forma como as mulheres do Iraque e seus movimentos foram interpretados pela mídia estadunidense, sobretudo no período de 2003 a 2013.

Nosso estudo foi embasado em uma pesquisa bibliográfica, principalmente nos estudos de Nadjé Al-Ali (2012) sobre a história dos movimentos das mulheres do Iraque, bem como em uma análise de discurso feita através de 20 notícias, do período de 2003 a 2013, das cinco principais emissoras estadunidenses, elencadas de acordo com uma pesquisa do *Pew Research Center*, sendo elas: ABC News, CBS News, CNN, FOX News e NBC News.

Através dessa análise, pudemos perceber como o discurso orientalista promovido pelo governo estadunidense e pela mídia ofuscou a mobilização das mulheres, de sua agência e desenvolvimento. A interpretação sobre essas mulheres baseava-se em sua cultura religiosa, nos abusos e violações sofridas, e na salvação e liberdade trazida pelos estadunidenses e seus aliados. De sua participação política, as dificuldades se sobressaíram, tornando-as como presas de circunstâncias intransponíveis. Para ilustrar esse contexto, o presente artigo se dividirá em quatro seções: (1) Abordagem conceitual – na qual serão abordados os conceitos do Discurso Orientalista e da Teoria Feminista Transnacional; (2) A Questão das Mulheres e o Orientalismo; (3) Os Movimentos das Mulheres no Iraque; e, por fim, (4) A Interpretação dos Movimentos das Mulheres do Iraque em Notícias: uma Análise dos Movimentos das Mulheres do Iraque em notícias: uma Análise de Discurso do período de 2003 a 2013.

## 1. ABORDAGEM CONCEITUAL

### 1.1 A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO ORIENTALISTA<sup>5</sup>

O Orientalismo, de acordo com Edward Said em seu célebre livro *“Orientalismo – O Oriente Como Invenção do Ocidente”* de 1978, é composto por representações culturais que acontecem entre grupos sociais ou países e refletem as relações de poder existentes entre eles. Portanto, quanto maior a desigualdade entre as partes, maior a distorção da imagem criada e assimilada por aqueles que detêm mais poder sobre os demais (Said, 1996: 15). O Oriente Médio é um dos maiores exemplos dessas relações, no qual o Ocidente cria o Oriente como um reflexo seu, a-histórico e desprovido de identidade, além de o separar por fronteiras geográficas imaginárias – instituindo a noção de “nós” (europeus) e “eles” (todos os outros).

Nessa perspectiva, segundo o autor, deve-se compreender que o Orientalismo se articula na sociedade de uma maneira organizada e de acordo com o contexto histórico, mantendo um diálogo fortemente estabelecido com a cultura dominante que o cerca – antes que qualquer consolidação estatal fosse feita na região, ocorreram as primeiras incursões coloniais, segundo Lisa Anderson (1987) e Fred Halliday (2005). Portanto, na contemporaneidade, o Oriente Médio tem sido vinculado diretamente com “a economia do petróleo e a dicotomia simplista entre Israel democrático e amante da liberdade e os árabes maus, totalitários e terroristas” (Said, 1996: 38), intensificando as dificuldades de uma compreensão isenta de estereótipos. Esse contexto denota, de acordo com o autor, as teias de racismo e propagação de ideologias desumanizadoras acerca do árabe ou muçulmano, deixando-o “acorrentado a um destino que o fixa e o condena a uma série de reações” (Said, 1996: 291). Para Said (1996), a reflexão, o debate e a argumentação racional foram substituídos por ideias abstratas e que embasam a excepcionalidade americana ou ocidental, não contemplando o contexto e desprezando as demais culturas.

### 1.2 TEORIA FEMINISTA TRANSNACIONAL

O Feminismo Transnacional, conforme Margaret McLaren explica em seu livro *“Decolonizing Feminism: Transnational Feminism and Globalization”* (2017), está diretamente associado às perspectivas decoloniais que procuram desafiar as teorias dominantes – nas esferas políticas, de conhecimento, de linguagens e de poder –, propondo novas formas de abordagem para os problemas contemporâneos e promovendo uma libertação das estruturas coloniais. Segundo McLaren (2017), as feministas transnacionais estabelecem que as principais estruturas que moldam as relações de poder na sociedade são o capitalismo, o racismo e as questões de gênero. Nesse sentido, uma análise feminista transnacional deve

---

<sup>5</sup> Ressaltamos que o Orientalismo pode ser definido tanto como teoria quanto como discurso. Nesse artigo daremos enfoque aos discursos orientalistas.

se voltar também para examinar como movimentos sociais e políticos são baseados em classe e geram, em si mesmos, lócus de poder (Campt, 2011: 132).

Para além da interseccionalidade entre essas articulações, Mariana Chaise (2016) defende que, através dessa perspectiva, há uma necessidade de “reconhecimento das assimetrias globais e das hierarquias de poder entre países” (Chaise, 2016: 1029). Simidele Dosekun (2015) aponta que o “Ocidente há muito tempo representou-se como um lugar de progresso e modernidade para as mulheres”, e que as mulheres Ocidentais poderiam salvar as demais.

O feminismo transnacional, assim, surge com o intuito de dar uma resposta ao universalismo – defendido principalmente pelo Ocidente, provocando a absorção de ideias que emanam homogeneizações acerca de significados como liberdade, igualdade, direitos e emancipação (Shih apud Rupa Oza, 2016: 841). Principalmente tendo em vista que a figura da “Mulher do Terceiro Mundo” é apresentada como unidimensional (Dosekun, 2015: 962). Nesse sentido, Chaise (2016) – citando Lila Abu-Lughod e Chandra Mohanty, entre outras autoras – ressalta que essa perspectiva é essencial para criticar o discurso do Orientalismo de Gênero, pois possibilita a sua abordagem dentro de um contexto cultural, com enfoque histórico e sem pretensões universalistas.

## 2. QUESTÃO DAS MULHERES DO ORIENTE MÉDIO

O discurso orientalista proferido pelo Ocidente, principalmente pelos Estados Unidos durante o período de 2003 a 2013, foi formulado com a intenção de legitimar ações e projetos aplicados ao Oriente Médio. A região, no entanto, possuía (e ainda possui) realidades diversas, que fogem dessas interpretações. A existência dessa dicotomia entre realidades e interpretações não apenas influenciou como também legitimou atitudes violentas para com as mulheres do Oriente Médio (Chaise, 2016: 1027). Essa complexidade dicotômica é abafada por uma interpretação simplista, adequando a diversidade nos estereótipos criados ao longo de séculos a fim de opor a “mulher oriental” à mulher ocidental (Mohanty, 1997 apud Chaise, 2016: 1028).

É importante a compreensão da teorização de Orientalismo, com o intuito de entender de que forma esse discurso se constrói e como impacta na vida dessas mulheres. Embora haja críticas à forma como Said e outros teóricos estabelecem o estudo de gênero e sexualidade como um subcampo de análise na Teoria Orientalista (Meyda Yeğenoğlu apud Abu-Lughod, 2001: 103), a tese de Said oferece um modelo de estudos que tem enfoque nos emaranhados políticos, podendo ser muito bem utilizada em estudos feministas do Oriente Médio – possibilitando uma crítica mais aberta e consciente às múltiplas formas de injustiças que encontram (Abu-Lughod, 2001: 112). Por exemplo, Abu-Lughod (2013) também apresenta que a literatura criada sobre as mulheres muçulmanas toma um aspecto pornográfico, com a “objetificação dos sujeitos e a descrição de violência, força sexual,

e escravidão” (Abu-Lughod, 2013: 103, tradução nossa<sup>6</sup>) diretamente ligada a aspectos de dominação, colonial e/ou racial. As mulheres muçulmanas viram um “corpo colonial”, que para Gomes (2013):

[...] é um corpo construído como alvo da opressão dos colonizadores, em uma intersecção de raça, gênero, sexualidade e classe (exploração do trabalho). O ‘corpo colonial’ é, sobretudo, um corpo visto como disponível. (Gomes, 2013: 48).

Isso pode ser mais uma vez evidenciado através das contribuições da autora Meyda Yeğenoğlu, em seu livro “*Colonial Fantasies: towards a feminist reading of Orientalism*”<sup>7</sup> (1998), o qual enfatiza a questão do véu e como ele é fantasiado pelos ocidentais como uma barreira que os impede de adentrar nos mistérios e interioridade do Oriente. A partir disso, a autora destaca o caso das mulheres argelinas, vistas como aquelas que se escondem atrás do véu, permitindo que o colonialismo formasse uma doutrina política em torno disso - os colonizadores achavam que, para fragmentar a sociedade, deviam conquistar as mulheres primeiro.

Assim, o véu passa a ser descrito como não apenas um problema para as mulheres muçulmanas, mas como o maior deles, criando uma imagem de mulher oprimida pela sua religião. De acordo com Abu-Lughod (1992), os liberais por vezes confessam sua surpresa ao perceber que as mulheres afegãs não abandonaram suas *burqas* após a retirada do Talibã. “Nós deveríamos querer justiça e direitos para as mulheres, mas podemos aceitar que podem existir diferentes ideias sobre justiça e que diferentes mulheres podem querer, ou até mesmo escolher, diferentes futuros daqueles que nós vemos como melhor?” (Abu-Lughod, 2013: 43, tradução nossa)<sup>8</sup>.

Assim, o “Orientalismo de Gênero” (Chaise, 2016: 1027) configura o cenário no qual as mulheres muçulmanas e árabes se encontram em uma dupla luta: a opressão dentro das próprias comunidades, e as políticas orientalistas internacionais (Abu-Lughod, 2013: 79), e precisam lutar com representações falaciosas sobre si. É nesse contexto que a Teoria Feminista Transnacional, proposta por autoras como Abu-Lughod (2013), Mohanty (2002), McLaren (2017), entre outras, apresenta-se como uma alternativa de análise capaz de abarcar a complexidade de estruturas existentes, pois foca na importância das interseccionalidades de gênero, raça e classe, assim como o contexto assimétrico em que todos os Estados se encontram; além de analisar as causas das opressões de gênero em contextos culturais diferentes, negando uma compreensão universal e a-histórica (Chaise, 2016).

Nesse sentido, de acordo com Abu-Lughod (2013) e Dosekun (2015), o discurso pela salvação das mulheres árabes que foi amplamente utilizado desde o início da Guerra ao Terror, fazia uso de um pós-feminismo imperialista e neoliberal, em que as mulheres do Sul

<sup>6</sup> “objectification of subjects and its depiction of violence, sexual force, and bondage.” (Abu-Lughod, 2013: 103)

<sup>7</sup> Fantasias Coloniais: rumo a uma visão feminista do Orientalismo, tradução nossa.

<sup>8</sup> We should want justice and rights for women, but can we accept that there might be different ideas about justice and that different women might want, or even choose, different futures from ones that we envision as best? (Abu-Lughod, 2013: 43)

seriam aquelas a serem empoderadas – assim, abrindo espaço para que os Estados possam operacionalizar essa retórica para fins de agendas desenvolvimentistas e intervencionistas. Como exemplo, ainda no ano de 2010, Clinton discursou para a Comissão sobre o Status da Mulher nas Nações Unidas, afirmando que “Presidente Obama e eu acreditamos que a subjugação das mulheres é uma ameaça à segurança nacional dos EUA” (Toor apud Oza, 2016: 839, tradução nossa)<sup>9</sup>.

Jasmin Zine (2006) expõe que os discursos estadunidenses na época classificam a sociedade árabe muçulmana como anacrônica, que perde seu espaço num tempo de modernidade. Esses discursos mantiveram-se no estereótipo da mulher árabe: a *burqa*, a religião, a opressão sofrida pelas mãos dos homens árabes. São discursos racializados que servem para classificar os muçulmanos como bárbaros e não civilizados, usando da narrativa do progresso e da modernidade para ocupar o Iraque como um gesto humanitário. Muitas vezes se trata da visão de “homens brancos salvando mulheres marrons de homens marrons” (Spivak apud Abu-Lughod, 2013: 33, tradução nossa)<sup>10</sup>. Visto isso, e percebendo a falácia dos discursos orientalistas, podemos destacar como central a questão das mulheres na Guerra ao Terror, vendida incansavelmente pelos Estados Unidos.

### 3. OS MOVIMENTOS DAS MULHERES DO IRAQUE AO LONGO DA HISTÓRIA

Os Movimentos das Mulheres no Iraque sempre estiveram muito envolvidos em todas as agitações políticas que moldaram a história do país. De acordo com Nadje Al-Ali (2012: 105), surgidos no início do século XX, esses movimentos se estabeleceram e foram oferecendo enfoque especial para as questões de desigualdade e injustiça social baseadas no gênero. Por essa razão, as meninas e mulheres iraquianas tiveram, historicamente, mais direitos que a maioria das outras mulheres da região do Oriente Médio – mas isso não significa que elas não tenham sofrido abusos.

Durante o período de protetorado do Reino Unido no Iraque, não havia interesse em desenvolver os direitos das mulheres (Neshat, 2003: 56). Nesse contexto, elas começaram a se organizar social e politicamente, participando de forma ativa contra a ocupação colonial. Em 1923, foi criado o *Women’s Awakening Club*, o qual participou dos movimentos nacionais de independência. Mais tarde, em meados da década de 1940, a *Women’s League Against Nazism and Fascism* lutava e apoiava ideias democráticas e se dedicava fortemente à erradicação do analfabetismo das mulheres (Al-Ali, 2012: 105-107). Já a *Iraqi Woman’s Union* esteve estabelecida sob a monarquia e exercia trabalho voluntário, além de se voltar para a educação das mulheres e *networking* entre diversas organizações de mulheres (Al-Ali, 2012:107). A *Iraqi Woman’s League*, por sua vez, cresceu consideravelmente nos anos 1950 e era ativa na questão de trabalho humanitário e mobilização política (Al-Ali, 2012: 107).

<sup>9</sup> “President Obama and I believe that the subjugation of women is a threat to the national security of the United States.” (Toor apud Oza, 2016: 839)

<sup>10</sup> “white men saving brown women from brown men.” (Spivak, 1988, apud Abu-Lughod, 2013: 33)

No período pós-proclamação da República, o regime revolucionário de al-Karim Qasim aprovou o conjunto de leis familiares mais progressivas da região, o Personal Status Code (1959). Porém, os membros do Partido Ba'ath instalaram um golpe bem-sucedido, a partir do qual os robustos movimentos das mulheres passaram por um processo de desmonte, assim como as políticas prevaletentes do Iraque (Al-Ali, 2012: 107-108). A emancipação das mulheres se tornou um ponto chave na retórica das políticas nacionais, sendo utilizadas como fontes de influência ideológica para as próximas gerações e subsequente aumento das bases de apoio (Al-Ali, 2012: 108-112). Assim, o governo estabeleceu a *General Federation of Iraqi Women* e tornou um crime a filiação das mulheres em quaisquer outras organizações do gênero. Essa possuía limitado poder de independência política, mas conseguiu promover conquistas para as mulheres – na educação, na saúde, na participação na vida pública, entre outros – até o momento em que o regime voltou suas normas e políticas para um viés mais conservador. (Al-Ali, 2012: 108-112).

Com a Guerra do Golfo de 1991, a posição das mulheres na sociedade começou a deteriorar de forma drástica. Um dos fatores mais determinantes para isso foi Saddam Hussein ter utilizado as tradições islâmicas e tribais conservadoras como uma forma de consolidar seu poder (Human Rights Watch, 2003). Além disso, as sanções impostas pelas Nações Unidas tiveram um forte impacto na vida dessas mulheres no tangente à educação, saúde e economia. Essa soma de fatores resultou em impactos negativos aos direitos das mulheres, sendo um verdadeiro retrocesso no seu status legal, no sistema criminal de justiça e nas leis de status pessoal.

Já no contexto da intervenção militar dos Estados Unidos no Iraque, em 2003, as mulheres passaram por mais um período de instrumentalização pois, entre outras razões – interesses econômicos, preocupações geopolíticas, desejo de projeção de poderio militar e dominação imperial, e não pela preocupação iminente com os direitos humanos (Kramer; Michalowski apud Banwell, 2015: 708) –, a guerra foi justificada por uma retórica estadunidense de preocupações com os abusos dos direitos das mulheres e a necessidade de levar liberdade para elas – que se tornou uma parte central do discurso da Guerra ao Terror (Neshat, 2003: 59; Khalid, 2011: 5).

Essas justificativas eram embasadas no discurso orientalista e se apoiam em binarismos (livres e oprimidas, civilizados e bárbaros), colocando a violência irracional e a misoginia como algo intrínseco do mundo “deles” (Ho, 2010; Khalid, 2011: 7). Essa retórica pode ser desmascarada como falaciosa, especialmente quando se leva em consideração as atitudes dos soldados e soldadas estadunidenses no Iraque, diretamente guiados pelo discurso orientalista, como foi o caso da prisão de Abu Ghraib (Nusair, 2008). Além de falaciosa, essa retórica projetou as mulheres como passivas no ambiente em que estão inseridas, e também desconsiderou o fato de que as mulheres do Iraque possuíam altos índices de participação na vida pública (Ho, 2010).

Ainda, Huibin Amelia Chew (2008: 90) vai mais além, explicando que na realidade a invasão do Iraque restringiu o acesso público das mulheres na região. No período de 2003 a 2013, pode ser observado que as promessas de direitos a essas mulheres não foram cumpridas e elas foram marginalizadas nos processos políticos e de reconstrução do Iraque (Khalid, 2011: 14). De acordo com Stacy Banwell (2015: 706), o cenário pós-invasão exacerbou problemas já existentes e até criou outros no tangente à instabilidade social, econômica e ataques violentos – violência sexual, abduções, prostituição, ameaças e assassinatos de ativistas –, o oposto do que fora prometido.

Nesse contexto, a partir de 2003, Nadjé Al-Ali e Nicola Pratt (2009) colocam que diversas organizações e ações afirmativas começaram a se propagar pelo Iraque – como o *National Council of Women* (NWC), o *Iraqi Women's Higher Council* (IWHC), o *Iraqi Independent Women's*, a *Society for Iraqi Women for the Future* e a *Iraqi Women's Network* (Al-Ali, 2012: 114). Muitas dessas organizações foram organizadas pela elite, financiadas por partidos políticos ou ativistas independentes. O que demonstra que esses movimentos nem sempre são iniciados por elas – alguns deles (como do período imperial e de Saddam Hussein) são impostos por padrões “de cima para baixo” e não puramente conquistados –, mas mesmo assim são uma forma essencial de institucionalização dos seus direitos e necessidades, e uma forma de lutar contra as violações cometidas (Neshat, 2003: 57).

Para Neshat (2003), os movimentos das mulheres são vitais para sua organização política e social – principalmente na reconstrução do Iraque –, podendo afetar tanto as vidas das mulheres locais, como também das mulheres de toda a região. Ainda, vale ressaltar a mobilização política das mulheres pelos seus direitos e por uma maior participação política, a partir da qual conquistaram uma cota de 25% para mulheres na Assembleia do país (Al-Ali, 2012: 114- 118). No entanto, a existência desses movimentos é percebida pelo Ocidente?

#### **4. A INTERPRETAÇÃO DOS MOVIMENTOS DAS MULHERES DO IRAQUE EM NOTÍCIAS: UMA ANÁLISE DE DISCURSO DO PERÍODO DE 2003 A 2013**

Como aponta Mahmood Monshipouri (2004: 192), os movimentos pelos direitos das mulheres não surgem apenas no Ocidente. A partir da revisão das pesquisas feitas, principalmente por Al-Ali (2012) e Neshat (2003), é possível perceber que o movimento das mulheres iraquianas sempre foi muito presente na sociedade. Essa constatação, no entanto, é oposta ao discurso que se tem das mulheres iraquianas no Ocidente, como vimos nas seções anteriores. Assim, tendo o intuito de auxiliar nesse debate, procuramos compreender como o discurso orientalista influencia na interpretação do movimento das mulheres iraquianas através da análise de notícias de jornais estadunidenses.

Dessa forma, utilizamos da metodologia de análise de discurso, selecionando 20 notícias dentre as cinco principais fontes de notícias dos Estados Unidos no período de 2003 a 2013. O período de análise foi escolhido com base na Guerra ao Terror, a fim de

perceber como, e se, as mulheres iraquianas e seus movimentos sociais e políticos eram interpretados pela mídia estadunidense. A seleção das fontes foi feita de acordo com o ranking desenvolvido pelo *think tank* Pew Research Center, em que um estudo na área de Jornalismo e Mídia sobre “U.S. MEDIA POLARIZATION AND THE 2020 ELECTION: A NATION DIVIDED”<sup>11</sup>, aponta que os adultos estadunidenses, como um todo, tendem a confiar mais nas emissoras de notícias ABC News (48%), CNN (47%), NBC News (47%), CBS News (45%) e Fox News (43%). Para a escolha das notícias dentro desses canais foram utilizadas três palavras chaves em inglês: “women’s movement in Iraq”, “iraqi women”, “women iraq”.

Analisando as notícias, é possível perceber que um número baixo de reportagens é mantido durante todo o período – o ano com maior quantidade de notícias encontrado foi 2008, ano em que houve um aumento no número de mulheres bomba no país, e também o ano em que houve tentativa de eleições (NBC, 04/01/2008<sup>12</sup>; NBC, 06/10/2008<sup>13</sup>). Por outro lado, não foram encontradas notícias nos anos de 2011 e 2012.



**Gráfico 1 - Quantidade de notícias por ano analisado. Confecção própria.**

Contrário às expectativas de que a Fox News, jornal que mais apoiou o governo Bush em sua invasão ao Iraque em 2003, ou a CNN, jornal que mais noticiou a guerra, (Harmon e Muenchen, 2009), fossem ter um grande número de notícias, apenas 1 foi encontrada

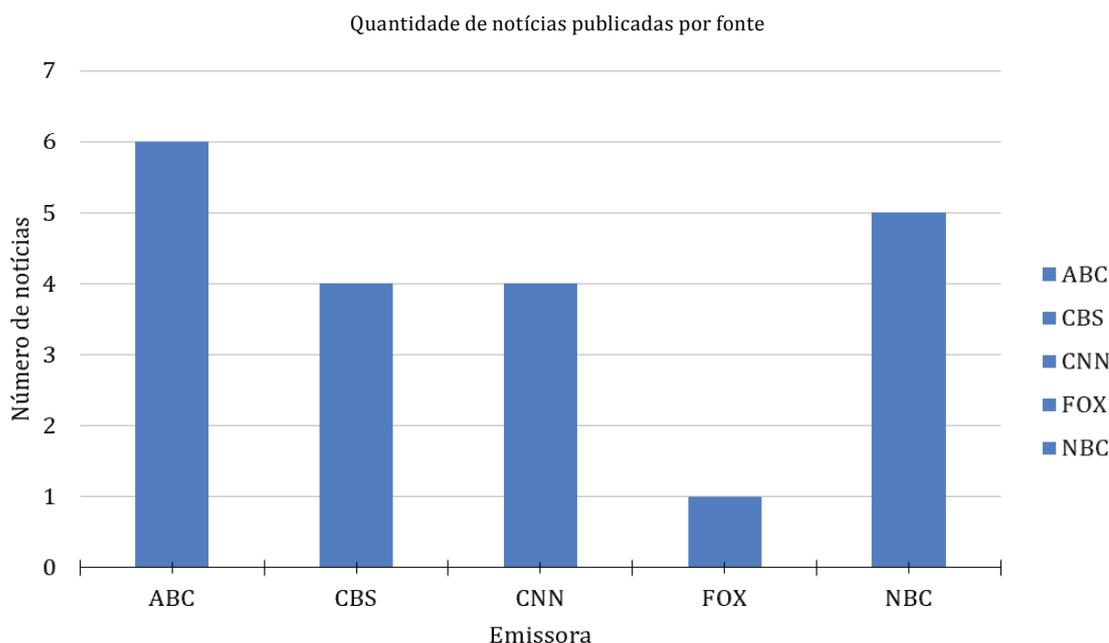
<sup>11</sup> O estudo foi feito por MARK JURKOWITZ, AMY MITCHELL, ELISA SHEARER e MASON WALKER, tendo sido publicado dia 24 de janeiro de 2020, com o objetivo de mostrar o nível de confiança nas diferentes fontes de notícias pela população estadunidense, dividindo ela como um “all U.S. adults; Democrat/Lean Dem; Republican/Lean Rep”. Para o nosso estudo, foi utilizada a porcentagem analisada para “all U.S. adults”.

<sup>12</sup> IRAQI Militants Turn to Women for Suicide Attacks. *NBC*, Nova Iorque, 04 jan. 2008. Disponível em: <[http://www.nbcnews.com/id/22510553/ns/world\\_news-mideast\\_n\\_africa/t/iraq-militants-turn-women-suicide-attacks/#.Xpi518hKjIV](http://www.nbcnews.com/id/22510553/ns/world_news-mideast_n_africa/t/iraq-militants-turn-women-suicide-attacks/#.Xpi518hKjIV)>. Acesso em: 16/04/2020.

<sup>13</sup> IRAQI women fear going public as candidates. *NBC*, Nova Iorque, 06 out. 2008. Disponível em: <[http://www.nbcnews.com/id/27052931/ns/world\\_news-mideast\\_n\\_africa/t/iraqi-women-fear-going-public-candidates/#.Xpi5qchKjIW](http://www.nbcnews.com/id/27052931/ns/world_news-mideast_n_africa/t/iraqi-women-fear-going-public-candidates/#.Xpi5qchKjIW)>. Acesso em: 16/04/2020.

na primeira emissora e 4 na segunda. Dentre as 20 notícias analisadas, a empresa ABC News foi responsável por 6 (30%) das publicações nos 10 anos analisados, seguida por 5 da NBC News (25%), 4 da CBS News (20%) e da CNN (20%), e 1 da Fox News (5%). Ou seja, a emissora com maior nível de confiança (ABC News) foi aquela com o maior número de notícias.

Nesse sentido, o conceito de “framing” trazido por Harmon e Muenchen (2009: 13) se torna útil para compreender o foco da nossa análise. “Framing”, isto é, a escolha de algumas partes de eventos e problemas para promover uma certa interpretação, é utilizado pela mídia para delinear sobre quais sujeitos deve-se pensar. No caso da Guerra do Iraque, houve um esforço coordenado por parte do governo e da mídia – como será analisado em seguida – para focar em alguns problemas (como armas de destruição em massa, violação de direitos humanos, opressão das mulheres por parte do governo do Saddam Hussein), promovendo, assim, uma interpretação parcial e demonizada do Iraque, seus habitantes, as mulheres iraquianas, e os seus direitos (Harmon e Muenchen, 2009: 14).



**Gráfico 2 - Quantidade de notícias publicadas por fonte. Confecção própria.**

Para compreender empiricamente como esse “framing” ocorreu no caso das mulheres do Iraque, organizamos quatro categorias de análise de discurso da relação entre o discurso orientalista e a interpretação dos movimentos das mulheres do Iraque. As categorias de análise se dividem em: (1) religião; (2) “homens brancos salvando mulheres marrons de homens marrons”<sup>14</sup>; (3) abusos e violações; e, (4) participação política. A decisão por essas categorias surgiu após uma análise inicial das notícias, em que percebemos os vieses

<sup>14</sup> Referência a citação de Spivak mencionada anteriormente no artigo. “White men saving brown women from brown men”(Spivak apud Abu-Lughod, 2013: 33)

## ■ artigo

principais que elas seguiam. Ressaltando que cada notícia pode aparecer em mais de uma categoria simultaneamente, a classificação individual delas – baseada no teor da notícia –, assim como sua manchete, pode ser vista no quadro 1 abaixo. A partir do quadro, podemos perceber que das 20 notícias, 13 (65%) abordam a questão da participação das mulheres. A questão religiosa apareceu em 10 (50%) das notícias. Com base nisso, partimos para uma análise discursiva mais aprofundada das notícias, com o intuito de entender como as emissoras estavam retratando essa temática.

**Quadro 1 - Síntese da análise**

<b>Fonte</b>	<b>Data</b>	<b>Manchete</b>	<b>Categorias de Análise*</b>
ABC	06/01/2006	Iraqi Women Grateful for U.S. Campaign	2, 3 e 4
ABC	07/01/2006	Some Fear Loss of Women's Rights in Iraq	1 e 4
ABC	07/01/2006	Iraqi Women Train as Police Officers	2
ABC	10/05/2007	Harsh Reality for Many Iraqi Women	2 e 3
ABC	12/02/2009	Iraqi Women Targeted by Campaign of Violence	1, 2 e 3
ABC	25/03/2009	Iraqi Women Can Now Say No to Hijab or Head Scarf	1 e 3
CBS	15/07/2003	A Call To Protect Iraqi Women	2 e 3
CBS	16/02/2004	Strong, Smart & Female In Iraq	1 e 4
CBS	03/03/2010 ok	Diverse Iraqi Women Seek Political Parity	2 e 4
CBS	17/08/2010	Iraqi Women: Hearing From a Forgotten Voice	1 e 4
CNN	2008	Women's rights activist beheaded in Iraq	3
CNN	26/06/2007	Fighting for women's rights in Iraq	1, 3 e 4
CNN	09/03/2010	Iraqi activist: Women's rights must be focus for new parliament	4
CNN	18/03/2013	Why women are less free 10 years after the invasion of Iraq	3 e 4
FOX	11/02/2003	Iraqi Women Brutalized by Saddam Published February	3 e 4

Fonte	Data	Manchete	Categorias de Análise*
NBC	02/08/2005	Iraqi Women Seek Constitutional Rights	1, 2 e 4
NBC	04/01/2008	Iraqi Militants Turn to Women for Suicide Attacks	1, 2 e 4
NBC	13/07/2008	Iraqi women join security program in Diyala	1, 2 e 4
NBC	06/10/2008	Iraqi women fear going public as candidates	1, 2, 3 e 4
NBC	12/11/2013	Iraqi women lament costs of U.S invasion	1 e 3
*1 - Religião (11); 2 - “Homens brancos salvando mulheres marrons de homens marrons” (10); 3 - Abusos e Violações (11); 4 - Participação das Mulheres (13).			

**Quadro 1 - Síntese de análise. Confeção própria.**

Em relação à religião, primeira categoria de análise, e um dos pontos mais mencionados dentre as 20 notícias analisadas, engloba-se o Islamismo, as leis islâmicas, *sharia* e leis tribais, assim como apontamento de vestimentas religiosas. Ao falar da nova democracia iraquiana, normalmente o contexto se volta para como as mulheres foram deixadas de lado em detrimento de líderes religiosos e tribais (CNN, 26/06/2007)<sup>15</sup>. Além disso, é retratado que há um receio muito grande por parte das mulheres que a lei islâmica seja adotada, pois ela limitaria direitos que elas conquistaram, e dificultaria a sua participação na vida social e política (Johnston, CBS, 16/02/2004).

Já em uma notícia de 2010, é reportado que o uso de leis tribais é feito com mais frequência do que das leis oficiais do país, resultando na marginalização das mulheres no país (Omar, CBS, 17/08/2010). A ABC News, por exemplo, menciona com frequência a religião islâmica, destacando-a como um desafio a ser superado. A presença de mulheres atuantes em partidos religiosos é colocada como o grande desafio para que outras ativistas iraquianas consigam mobilizar a Assembleia do país em favor da garantia dos direitos das mulheres já existentes e para a conquista de outros (ABC, 07/01/2006)<sup>16</sup>.

Além disso, ao noticiar sobre uma melhora na segurança do país, o foco da reportagem se volta para o fato de agora as mulheres não serem pressionadas ao uso do *hijab* (Rashid, ABC, 25/03/2009). Em uma notícia publicada pela emissora NBC em 13/07/2008<sup>17</sup>, cujo

<sup>15</sup> FIGHTING for women’s rights in Iraq. *CNN*, Atlanta, 26 jun. 2007. Disponível em: <<https://edition.cnn.com/2007/WORLD/meast/06/26/pysk.mohammed/index.html>>. Acesso em: 18/04/2020

<sup>16</sup> SOME Fear Loss of Women’s Rights in Iraq. *ABC*, Nova Iorque, 07 jan. 2006. Disponível em: <<https://abcnews.go.com/WNT/IraqCoverage/story?id=666790>>. Acesso em: 19/04/2020.

<sup>17</sup> IRAQI women join security program in Diyala. *NBC*, Nova Iorque, 13 jul. 2008. Disponível em: <[http://www.nbcnews.com/id/25663110/ns/world\\_news-mideast\\_n\\_africa/t/iraqi-women-join-security-program-diyala/#.Xpi55chKjIW](http://www.nbcnews.com/id/25663110/ns/world_news-mideast_n_africa/t/iraqi-women-join-security-program-diyala/#.Xpi55chKjIW)>. Acesso em: 17/04/2020.

## ■ artigo

foco era a inserção das mulheres no trabalho de segurança, a primeira frase descreve seu uso de *abayas*. Em outra notícia, enquanto uma mulher descreve sua insegurança no país, a notícia aponta seu uso de *hijab* e *abaya* (al-Salhy; Colesk, NBC, 12/11/2013). Como apontam Abu-Lughod (2013) e Yeğenoğlu (1998), o “véu”, seja ele um *hijab* ou *abaya*, continua sendo um grande foco quando é falado sobre mulheres muçulmanas. Apesar disso, duas reportagens da ABC ano de 2009 ressaltam que a invasão do Iraque coordenada pelos EUA, em 2003, resultou no surgimento de grupos religiosos mais extremistas, desencadeando segregações religiosas que aumentaram a perseguição violenta de mulheres e meninas (Rashid, ABC, 25/03/2009; McMullen, ABC, 12/02/2009).

Visto a retórica salvacionista abordada antes, a nossa segunda categoria de análise foca em “homens brancos salvando mulheres marrons de homens marrons”. Acreditamos ser importante ressaltar a existência dessa perspectiva nas notícias, sendo que ela apresenta a questão que Said (1996) aponta da criação do “outro” inferior. Harmon e Muenchen (2009) afirmam que, para fazer o “framing” da Guerra do Iraque, foi construída a imagem de EUA e aliados como heróis confrontando vilões para não apenas derrotá-los, mas liberar seu povo. A maioria das notícias destacam o dever dos EUA e das tropas americanas de proteger as mulheres e a população iraquiana (al-Salhy; Colesk, NBC, 12/11/2013; Bryson, CBS, 15/07/2003; Omar, CBS, 17/08/2010).

Isso pode ser visto com clareza nas notícias da ABC, seja em relação a diminuição das forças da Al Qaeda em razão da estratégia estadunidense contrainsurgência (McMullen, ABC, 12/02/2009), ou no discurso de garantia dos direitos das mulheres e protegê-las da instabilidade e violência – em 2006, o próprio título da notícia, “Iraqi Women Grateful for US Campaign”, traz um teor de salvador branco (ABC, 06/01/2006)<sup>18</sup>. O mesmo ocorre quando da criação das “Filhas do Iraque” - mulheres treinadas para revistar outras mulheres em *checkpoints*, a fim de prevenir mulheres bomba (NBC, 13/07/2008)<sup>19</sup>.

De acordo com uma entrevistada, essas mulheres queriam ser como as policiais nos EUA, um sonho que elas queriam que se tornasse realidade, a fim de usar todo o poder que têm para ajudar seu país. Outro aspecto, acerca do fechamento do programa de treinamento de mulheres para oficiais de polícia, é afirmado que os EUA estavam com as orelhas cheias (Babarovic, ABC, 07/01/2006) de ouvir preocupações das graduandas acerca do fechamento do programa e que, após a visita de um grupo de mulheres soldado norte-americanas, foi colocado um fim positivo nessa conversa.

Uma notícia de 02/08/2005<sup>20</sup> da NBC aponta também a preocupação dos EUA que a Lei Islâmica cerceie os direitos das mulheres, tendo conexão com seu discurso de promoção dos Direitos Humanos, o qual ajudou a legitimar a Guerra ao Terror do Iraque. Por

<sup>18</sup> IRAQI Women Grateful for U.S. Campaign. ABC, Nova Iorque, 06 jan. 2006. Disponível em: <<https://abcnews.go.com/2020/story?id=123738&page=1>>. Acesso em: 18/04/2020.

<sup>19</sup> Vide nota de rodapé número 17 (NBC, 2008).

<sup>20</sup> IRAQI Women Seek Constitutional Rights. NBC, Nova York, 02 de ago. 2008. Disponível em: <[http://www.nbcnews.com/id/8799295/ns/world\\_news-mideast\\_n\\_africa/t/iraqi-women-seek-constitutional-rights/#.Xpi5gMhKjIV](http://www.nbcnews.com/id/8799295/ns/world_news-mideast_n_africa/t/iraqi-women-seek-constitutional-rights/#.Xpi5gMhKjIV)>. Acesso em: 17/04/2020.

fim, uma notícia da ABC traz a complexidade da imposição de direitos e valores ocidentais, colocando a perspectiva de Laura Nader, entre outras, que afirma que direitos e leis não são algo que se possa impor do exterior, principalmente em um país tão plural como o Iraque. Além de afirmar suas preocupações com o uso do discurso dos direitos humanos como meio de imposição de normas ocidentais – uma forma de neocolonialismo (Ghadishah, ABC, 10/05/2007) que, muitas vezes, exige mais do que é capaz de cumprir (CBS, 03/03/2010)<sup>21</sup>.

Considerando o cenário de guerra da intervenção, e o discurso estadunidense de defesa das mulheres iraquianas, uma análise sobre abusos e violações se fez necessária, e é nisso que nossa terceira categoria de análise irá se basear. Como apontado por Abu-Lughod anteriormente, precisamos perceber a objetificação dos sujeitos e descrição da violência que podem estar atreladas ao domínio colonial e à ideia de corpo colonial (GOMES, 2013).

Notícias da ABC (06/01/2006<sup>22</sup>; McMullen, 12/02/2009; Rashid, 25/03/2009), CNN (26/06/2007<sup>23</sup>; 2008<sup>24</sup>) e CBS (Bryson, 15/07/2003) retratam como a violência desde 2003 se fez ainda mais presente na realidade das mulheres iraquianas, ressaltando o aumento substantivo de assassinatos, sequestros, estupros, e “*honor killings*”, além de expectativas rígidas quanto ao código de vestuário a ser seguido.

Nesse sentido, destaca-se um caso de “*honor killing*” conduzido em público e divulgado na internet através de vídeo que, segundo a ABC, despertou a atenção do mundo para esse assunto e, no decorrer da reportagem afirma que “os Estados Unidos está, desesperadamente, tentando forjar um futuro estável no Iraque”<sup>25</sup> (Ghadishah, ABC, 10/05/2007, tradução nossa). Para ativistas dos direitos das mulheres, como Yanar Mohammed, fundadora da *Organization of Women’s Freedom*, a luta das mulheres iraquianas é por liberdades que as outras nações tomam como garantidas; ela diz: “nós vemos na televisão centenas de oficiais que dizem ter dado liberdade às mulheres, mas você olha nas ruas – todas as mulheres usam véu (...); elas não podem andar livremente, elas não podem ter sua educação, não podem trabalhar”<sup>26</sup> (CNN, 2007, tradução nossa)<sup>27</sup>.

Uma das notícias da NBC aponta sobre a violência contra as pessoas que candidatar-se a cargos públicos, salientando que “o problema é mais significativo para mulheres, que sofreram ataques simplesmente por usarem maquiagem ou se recusarem a utilizar

<sup>21</sup> DIVERSE Iraqi Women Seek Political Parity. CBS, Nova Iorque, 03 mar. 2010. Disponível em: <<https://www.cbsnews.com/news/diverse-iraqi-women-seek-political-parity/>>. Acesso em: 14/04/2020.

<sup>22</sup> Vide nota de rodapé número 18 (ABC, 2006).

<sup>23</sup> Vide nota de rodapé número 15 (CNN, 2007).

<sup>24</sup> WOMEN’S rights activist beheaded in Iraq. CNN, Atlanta, 2008. Disponível em: <<https://edition.cnn.com/2008/WORLD/meast/12/18/iraq.arrests/>>. Acesso em: 19/04/2020.

<sup>25</sup> “the United States is desperately trying to forge a stable future in Iraq” (Ghadishah, ABC, 10/05/2007).

<sup>26</sup> “We see over the television hundreds of officials who say that they have given freedoms to women,” Mohammed said. “But you look at the streets -- every single woman is veiled (...); she cannot move freely, she cannot go to her education, cannot go to work.” (CNN, 2007)

<sup>27</sup> Vide nota de rodapé número 15 (CNN, 2007).

lenços na cabeça e vestes pretas da cabeça aos pés”<sup>28</sup> (NBC, 06/10/2008, tradução nossa)<sup>29</sup>. Já na única notícia da Fox News (McElroy, 11/02/2003), vemos contradições sobre a afirmação de que as mulheres iraquianas teriam abundantes direitos durante o governo de Saddam Hussein, nela é apontado que: “a mulher iraquiana suportou tortura, assassinato, confinamento, execução, e banimentos, assim como outro(s) na sociedade iraquiana, pelas mãos da gangue criminosa de Saddam Hussein” (McElroy, FOX News, 11/02/2003, tradução nossa)<sup>30</sup>; e mesmo assim, um movimento feminista dos Estados Unidos se mostrava receoso em abraçar essa causa e tentar libertá-las dessas opressões. Por último, uma notícia de 2013 traz o melhor exemplo daquilo que Abu-Lughod afirmou: “Ibtisam, 40, foi ferida por uma barra de ferro enquanto fugia de um bombardeio na invasão promovida pelos EUA e foi forçada a ter seu útero cirurgicamente removido. Durante a carnificina que seguiu, a milícia xiita sequestrou e matou seu marido” (al-Salhy; Colesk, NBC, 12/11/2013, tradução nossa)<sup>31</sup>.

A fim de entender se e como a movimentação das mulheres é interpretada, foi necessário analisar qual o teor das notícias quanto à sua atuação dentro da sociedade, que é englobada pela nossa quarta categoria: participação política. Historicamente, as mulheres do Iraque tiveram mais liberdades que as mulheres de países vizinhos, inclusive durante a época secular do regime de Saddam Hussein, reconhecidas como iguais perante a lei (CNN, 26/06/2007)<sup>32</sup>. A esperança das mulheres era a de que um governo recém-eleito pudesse sanar suas necessidades e trazer mudanças para elas – participar ativamente do governo, ter espaço na nova constituição –, mas ela foi frustrada pois a possibilidade de mudanças reais é sempre interrompida por um “porém” (NBC, 02/08/2005<sup>33</sup>, 06/10/2008<sup>34</sup>; Johnston, CBS, 16/02/2004; Omar, CBS, 17/08/10).

Apesar disso, a ABC reportou que há uma grande participação das mulheres no âmbito político, com indivíduos manifestando-se a favor dos direitos das mulheres no seu país - ativistas engajadas na Assembleia do país ou fazendo parte de partidos (ABC, 06/01/2006<sup>35</sup>; ABC, 07/01/2006<sup>36</sup>) -, é apontado que muitas delas apresentaram visões diferentes de como a constituição do país deveria ser estabelecida – em que algumas procuram garantir

<sup>28</sup> “The problem is more acute for women who have come under attack simply for wearing makeup or refusing to don head scarves and head-to-toe black robes” (NBC, 06/10/2008)

<sup>29</sup> Vide nota de rodapé número 13 (NBC, 2008).

<sup>30</sup> “The Iraqi woman has endured torture, murder, confinement, execution, and banishment, just like other[s] in Iraqi society at the hands of Saddam Hussein’s criminal gang.” (McElroy, FOX News, 11/02/2003)

<sup>31</sup> “Ibtisam, 40, was injured by an iron bar as she fled shelling in the U.S.-led invasion and was forced to have her uterus surgically removed. During the sectarian carnage that followed, a Shi’ite militia kidnapped her husband and killed him.” (al-Salhy; Colesk, NBC, 12/11/2013)

<sup>32</sup> Vide nota de rodapé número 15 (CNN, 2007).

<sup>33</sup> Vide nota de rodapé número 20 (NBC, 2008).

<sup>34</sup> Vide nota de rodapé número 12 (NBC, 2008).

<sup>35</sup> Vide nota de rodapé número 18 (ABC, 2006).

<sup>36</sup> SOME Fear Loss of Women’s Rights in Iraq. ABC, Nova Iorque, 07 jan. 2006. Disponível em: <<https://abcnews.go.com/WNT/IraqCoverage/story?id=666790>>. Acesso em: 19/04/2020.

os direitos já conquistados, outras manifestam preferência pelo embasamento nas tradições das leis islâmicas (ABC, 07/01/2006)<sup>37</sup>.

Com base nessas reportagens, podemos perceber que a emissora dá mais ênfase para os conflitos existentes entre as mulheres iraquianas, em detrimento da exploração de sua participação política. De qualquer forma, uma das grandes conquistas das mulheres foi a garantia de participação feminina no governo do Iraque, tendo 25% dos assentos na Assembleia Nacional de Transição assegurados para elas, um mecanismo que aumentou de forma substancial a representatividade das mulheres no governo e começou a ser visto como uma ferramenta de acesso ao poder pelas civis (Monshipouri, 2004: 191; CBS, 03/03/2010<sup>38</sup>; Evans, CNN, 09/03/10).

Contudo, seja a participação das mulheres na política oficial, como agentes de segurança ou como extremistas, parece haver empecilhos intransponíveis para sua participação política – o governo conservador, a falta de um governo com confiança do povo, e/ou seu medo de sofrer retaliações de extremistas (NBC, 06/10/2008)<sup>39</sup>. Por isso, muitas vezes é dito que as mulheres buscam os EUA para ajudá-las (NBC, 02/08/2005)<sup>40</sup>. Por fim, uma matéria da CNN de 2013, refletindo nos 10 anos de intervenção dos EUA no país, traz um olhar mais pessimista em relação a situação geral das mulheres no Iraque, apontando os desafios de participação, de direitos, de violência e econômicos que as mulheres iraquianas ainda enfrentam (Salbi, 18/03/13).

Para grupos defensores dos direitos das mulheres, o aumento da violência contra as mulheres se deve a um conjunto de fatores, a pressão social e econômica, a falta de vontade pública e política de reverter essa conjuntura, e o aumento do conservadorismo religioso que muitas vezes justifica a violência. Isso tudo faz com que a memória do que as mulheres iraquianas já foram e já tiveram seja esquecida, segundo Zainab Salbi (CNN, 2013). Como um todo, dez anos após a invasão, há uma imagem e uma expectativa de que as mulheres estão mais participativas, mais inseridas na sociedade e que a igualdade para elas tem aumentado pós-guerra. Mas na realidade, mesmo que as mulheres tenham obtido alguns benefícios, elas perderam bem mais do que ganharam desde 2003 (Zainab Salbi, CNN, 2013).

Tendo em vista o estudo extenso de Neshat (2003) e Al-Ali (2012) sobre os movimentos de mulheres do Iraque e seu grande envolvimento histórico no país, podemos perceber que as notícias analisadas se mantêm dentro de um discurso simplista, raramente reconhecendo a extensa trajetória das mulheres de luta por direitos. Apenas uma das notícias (al-Salhy; Colesk, NBC, 2013; Thomas Reuters Foundation, 2013) aponta a vanguarda iraquiana no Oriente Médio quanto aos direitos das mulheres.

Somente nos anos mais recentes é que se implementa um pouco mais de criticidade em relação às ações neocolonialistas dos Estados Unidos no período de 2003 a 2013, porém,

<sup>37</sup> Vide nota de rodapé número 36 (ABC, 2006).

<sup>38</sup> Vide nota de rodapé número 21 (CBS, 2010).

<sup>39</sup> Vide nota de rodapé número 13 (NBC, 2008).

<sup>40</sup> Vide nota de rodapé número 20 (NBC, 2008).

essa é voltada para assuntos envolvendo normas, leis e os Direitos Humanos em geral, e não para a questão das mulheres. Uma conquista notável nesse cenário pós-invasão foi a mobilização política das mulheres para conquistarem uma cota de 25% na Assembleia do país, assegurando sua representação política (Al-Ali, 2012: 114- 118). Porém, ao trazerem esses dados, as emissoras CBS (03/03/2010)<sup>41</sup> e NBC (02/08/2005)<sup>42</sup> o fazem como se estivesse necessariamente atrelado à excelência dos Estados Unidos em promover os direitos das mulheres transnacionalmente.

Portanto, uma perspectiva atrelada ao Feminismo Transnacional, que refletisse sobre a complexidade e a pluralidade de mulheres no Iraque, bem como acerca de seus movimentos, não se fez presente, demarcando que o orientalismo de gênero ainda é forte. Assim, a existência de diferenças (materiais ou discursivas) em movimentos, culturas e sociedades é obscurecida em favor de um único espectro, de um pós-feminismo imperialista e neoliberal, o qual continuamente possibilita intervenções externas, como o foi a Guerra do Iraque de 2003 (Dosekun, 2015; Abu-Lughod, 2013).

Além disso, podemos observar nas notícias o que Banwell (2015), Al-Ali (2012) e Neshat (2003) apontam: o cenário já problemático do Iraque foi exacerbado após a intervenção de 2003, com aumento da violência contra as mulheres – apesar do discurso de salvaguarda das mulheres iraquianas pelo governo estadunidense. Ainda, o teor das notícias analisadas foca principalmente naquilo que Zine (2006), Abu-Lughod (2013) e Yeğenoğlu (1998) explicitam do estereótipo da mulher árabe: suas vestimentas – como um dos principais problemas a serem enfrentados –, sua religião, e a opressão sofrida pelos homens ao seu redor.

Apesar de notarmos uma conotação orientalista nas notícias, a qual afeta na percepção que se constrói sobre essas mulheres, essas notícias não focaram na questão da mobilização das mulheres iraquianas. Dessa forma, o discurso orientalista, analisado através das notícias, afeta na interpretação dos movimentos das mulheres iraquianas no sentido de não trazer em perspectiva o quanto elas são atuantes na sociedade e as organizações das quais elas fazem parte. Suas conquistas são apontadas com maiores méritos para os EUA, mantendo o discurso orientalista de salvação das mulheres iraquianas.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história do Iraque demonstra a constante presença dos movimentos das mulheres. Desde aqueles construídos por elas mesmas, até os impostos pelo governo, as mulheres sempre foram presentes na construção e manutenção do Estado iraquiano (Neshat, 2003). As guerras do Golfo de 1991 e, principalmente, a Guerra ao Terror de 2003, impactaram na vida dessas mulheres, levando à perda de direitos e ao retorno ao conservadorismo (Al-Ali, 2012; Human Rights Watch, 2003). O discurso estadunidense que justificou a intervenção

<sup>41</sup> Vide nota de rodapé número 21 (CBS, 2010).

<sup>42</sup> Vide nota de rodapé número 20 (NBC, 2008).

de 2003, no entanto, afirmava que as mulheres iraquianas necessitavam de sua ajuda e dos direitos que apenas o Ocidente poderia levar até elas (Abu-Lughod, 2013).

No período de 2003 a 2013 e analisando notícias de cinco emissoras, encontramos apenas 20 notícias sobre a temática de mulheres do Iraque e movimento das mulheres no país para ser analisadas. Nessa análise, elas são representadas como mulheres oprimidas pelo véu, pela religião, pelos homens de sua sociedade e que, mesmo quando possuem uma chance de articulação, tem dificuldades intransponíveis – necessitando a ajuda do estadunidense para a conquista de seus direitos. As notícias apontam que mulheres iraquianas são aquelas a quem se deve ajudar; o discurso apresenta mulheres unidimensionais, obscurecendo a existência de diferentes formas de feminismo e luta – ou, como diz Abu-Lughod (2013), a escolha de diferentes futuros. Além disso, foi percebido que os movimentos das mulheres iraquianas e suas organizações sociais e políticas raramente são retratadas. Portanto, ao efetuar a análise dessa amostra, não se pode chegar a pontos conclusivos acerca de como esse discurso vem impactando na interpretação dos movimentos das mulheres do Iraque, uma vez que ele não é enfatizado.

Contudo, foi possível perceber que houve uma mudança lenta e gradativa no teor das notícias, passando a ser mais crítico quanto ao papel dos EUA e a invasão de 2003. No entanto, para verificar se essa mudança foi momentânea ou é contínua, seria necessário aumentar o escopo de emissoras e o período de análise, uma vez que ainda existe uma lacuna no estudo das mulheres iraquianas e seus movimentos sociais e políticos. Principalmente analisando o período pós-invasão de 2003, e estudos que surjam do Ocidente para refletir com criticidade acerca do assunto, reconhecendo que existem diversas possibilidades de existências que diferem daquela única legitimada pelo Ocidente.

## REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. *Do Muslim Women Need Saving?* Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

----- *Orientalism and Middle East Feminist Studies*, 2001.

AL-ALI, NADJE. *The Iraqi Women's Movement: Past and Contemporary Perspectives*. Mapping Arab Women's Movements: A Century of Transformations from Within. p. 105-121, 2012.

AL-ALI, NADJE. PRATT, NICOLA. *Women and War in the Middle East: transnational perspectives*, 2009.

ANDERSON, LISA. The State in the Middle East and North Africa. *Comparative Politics*, v. 20, n. 1, p. 1-18, 1987. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/421917>>. Acesso em: 14 abril 2018.

## ■ artigo

BANWELL, Stacy. Globalisation masculinities, empire building and forced prostitution: a critical analysis of the gendered impact of the neoliberal economic agenda in post-invasion/occupation Iraq. *Third World Quarterly*, v. 36, n. 4, p. 705-722, 2015.

CAMPT, Tina. what's the 'trans' and where's the 'national' in transnational feminist practice? – a response". *Feminist Review*. p. e130–e135, 2011.

CHAISE, Mariana Falcão. Feminismo Transnacional: uma lente para o Anti-Orientalismo. *Revista Estudos Feministas*, v. 24, n. 3, p. 1027-1030, 2016.

CHEW, Huibin Amelia. *What's left? After 'imperial feminist' hijackings*. In: MOHANTY, Chandra Talpade; RILEY, Robin L.; PRATT, Minnie Bruce. *Feminism and War: Confronting US Imperialism*, p. 84-99, p 179-194, 2008.

DOSEKUN, Simidele. For western girls only? Post-feminism as transnational culture. *Feminist Media Studies*, v. 15, n. 6, p. 960-975, 2015.

FERABOLLI, Sílvia. *Relações Internacionais Do Mundo Árabe: Os Desafios Para a Realização Da Utopia Pan-Arabista*. Curitiba: Juruá. 2009.

GOMES, Mariana S. *O imaginário social <Mulher Brasileira> em Portugal: uma análise da construção de saberes, das relações de poder e dos modos de subjetivação*. 2013. 346 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa.

HO, Christina. Responding To Orientalist Feminism: Women's Rights and the War on Terror. *Australian Feminist Studies*, v. 25, n. 66, p. 433-439, 2010.

HALLIDAY, Fred. *The Middle East in International Relations: Power, Politics and Ideology*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005.

HARMON, Mark; MUENCHEN, Robert. Semantic framing in the build-up to the Iraq war: Fox v. CNN and other US broadcast news programs. *ETC: A Review of General Semantics*, p. 12-26, 2009.

HUMAN RIGHTS WATCH. *Background on Women's Status in Iraq Prior to the Fall of the Saddam Hussein Government*. 2003. Disponível em: <<https://www.hrw.org/legacy/backgrounder/wrd/iraq-women.htm>>. Acesso em: 02 jul. de 2018.

KHALID, Maryam. *Gender, Orientalism and Representations of the 'Other' in the War on Terror*. Global Change, Peace & Security. v. 23, n. 1, p. 15-29, 2011.

MCLAREN, Margaret A. *Decolonizing feminism: transnational feminism and globalization*. 2017.

MOHANTY, Chandra Talpade. 'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 28, n. 2, p. 499–535, jan. 2002.

MOHANTY, Chandra Talpade; RILEY, Robin L.; PRATT, Minnie Bruce. *Feminism and War: Confronting US Imperialism*, p. 84-99, p 179-194, 2008.

MONSHIPOURI, Mahmood. 'O mundo muçulmano em uma era global: a proteção dos direitos das mulheres.' *Contexto Internacional* 26, no. 1, p. 187-217, 2004.

NESHAT, Saeid N. A Look into the Women's Movement in Iraq. *Farzaneh*, v. 6, n. 11, p. 54-65, 2003.

NUSAIR, Isis. *Gendered, racialized, and sexualized torture at Abu Ghraib*. In: MOHANTY, Chandra Talpade; RILEY, Robin L.; PRATT, Minnie Bruce. *Feminism and War: Confronting US Imperialism*, p. 84-99, p 179-194, 2008.

OZA, Rupal. The entanglements of transnational feminism and area studies. *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 34, n. 5, p. 836-842, 2016.

PEW RESEARCH CENTER. *Democrats report much higher levels of trust in a number of news sources than Republicans*. Disponível em: <<https://www.journalism.org/2020/01/24/democrats-report-much-higher-levels-of-trust-in-a-number-of-news-sources-than-republicans/>>. Acesso: 16/042020.

SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Editora Companhia das Letras, 1996.

THOMAS REUTERS FOUNDATION. *Poll: Women's Rights In The Arab World Full Results*. Disponível em: <<https://news.trust.org/application/velocity/spotlight-extensions/womens-rights-in-the-arab-world/english/documents/final-results.pdf>>. Acesso em: 23/04/2020.

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

ZINE, Jasmin. Between Orientalism and Fundamentalism: The Politics of Muslim Women's Feminist Engagement. *Muslim World Journal of Human Rights*, edição especial Post-September 11th Developments in Human Rights in the Muslim World, 2006.

## **FONTES CONSULTADAS**

AL-SALHY, Suadad; COLESK, Isabel. Iraqi women lament costs of U.S invasion. *NBC*, Nova Iorque, 12 nov. 2013. Disponível em: <<https://www.nbcnews.com/news/world/iraqi-women-lament-costs-u-s-invasion-flna2D11582249>>. Acesso em: 17 abr. 2020.

BABAROVIC, Tina. Iraqi Women Train as Police Officers. *ABC*, Nova Iorque, 07 jan. 2006. Disponível em: <<https://abcnews.go.com/WNT/story?id=131447&page=1>>. Acesso em: 19 abr. 2020.

BRYSON, Donna. A Call To Protect Iraqi Women. *CBS*, Nova Iorque, 15 jul. 2003. Disponível em: <<https://www.cbsnews.com/news/a-call-to-protect-iraqi-women/>>. Acesso em: 16 abr. 2020.

## ■ artigo

EVANS, Tom. Iraqi activist: Women's rights must be focus for new parliament. *CNN*, Atlanta, 09 mar. 2010. Disponível em: <<https://edition.cnn.com/2010/WORLD/meast/03/08/iraq.womens.rights/index.html>>. Acesso em: 15 abr. 2020.

GHADISHAH, Arash. Harsh Reality for Many Iraqi Women. *ABC*, Nova Iorque, 10 mai. 2007. Disponível em: <<https://abcnews.go.com/amp/International/story?id=3161082&page=1>>. Acesso em: 19 abr. 2020.

JOHNSTON, Lauren. Strong, Smart & Female In Iraq. *CBS*, Nova Iorque, 16 fev. 2004. Disponível em: <<https://www.cbsnews.com/news/strong-smart-female-in-iraq/>>. Acesso em: 15 abr. 2020.

MCELROY, Wendy. Iraqi Women Brutalized by Saddam Published February. *FOX*, Los Angeles, 11 fev. 2003. Disponível em: <<https://www.foxnews.com/story/iraqi-women-brutalized-by-saddam>>. Acesso em: 15 abr. 2020.

MCMULLEN, Troy. Iraqi Women Targeted by Campaign of Violence. *ABC*, Nova Iorque, 12 fev. 2009. Disponível em: <<https://abcnews.go.com/amp/International/story?id=3870202&page=1>>. Acesso em: 16 abr. 2020.

OMAR, Manal. Iraqi Women: Hearing From a Forgotten Voice. *CBS*, Nova Iorque, 17 ago. 2010. Disponível em: <<https://www.cbsnews.com/news/iraqi-women-hearing-from-a-forgotten-voice/>>. Acesso em: 16 abr. 2020.

RASHID, Aadel. Iraqi Women Can Now Say No to Hijab or Head Scarf. *ABC*, Nova Iorque, 25 mar. 2009. Disponível em: <<https://abcnews.go.com/International/story?id=7168860&page=1>>. Acesso em: 19 abr. 2020.

SALBI, Zainab. Why women are less free 10 years after the invasion of Iraq. *CNN*, Atlanta, 13 mar. 2013. Disponível em: <<https://edition.cnn.com/2013/03/18/opinion/iraq-war-women-salbi/index.html>>. Acesso em: 15 abr. 2020.



## VÉU, NUDEZ E FEMININO NA CENA IRANIANA

### VEIL, NUDITY AND FEMININE IN IRANIAN SCENE

Leandra Yunis<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo apresenta uma síntese histórica sobre a exposição do corpo feminino na dança persa e suas consequências para o desenvolvimento das artes do palco no Irã no século XX. Destaca-se o papel central do cinema e da literatura para o desenvolvimento da dança nacional iraniana, especialmente no que diz respeito à inspiração em obras clássicas, cujo princípio zoroastriano da equidade de gênero estabelece um contraponto à condição da mulher no direito familiar xiita. A importância desse estudo se deve ao fato de que a protagonização da mulher nas artes performáticas e dramáticas iranianas, incluindo o cinema, se inicia pela dança e é em torno desta linguagem artística que se concentra a discussão moral sobre a exposição do corpo e a obrigatoriedade do véu.

**Palavras-chave:** Véu (hijab); História da dança persa; Censura islâmica; Emancipação feminina no Irã.

**Abstract:** This article presents a historical review about exposition of female body in Persian dance and its consequence to scenical art in XXth century Iran. It's highlighted the central role of cinema and literature in the development of Iranian National dance, especially concerning to inspiration in classical works and its Zoroastrian principle of genre equity that establishes an opposition to shi'ism women familiar right. The importance of this study is due to the protagonization of women in performatic and dramaturgic Iranian arts starting in dance, the artistic language which concentrates the moral discution about body exhibition and obligatory use of veil.

**Key Words:** Veil (hijab); Persian dance history; Islamic censorship; Women emancipation in Iran.

O propósito do presente artigo é observar como se estabeleceu historicamente a correlação entre a obrigatoriedade do véu, a segregação da mulher no espaço público e a proibição à dança, todas elas medidas que confluem para a coerção feminina na sociedade iraniana sob o governo dos aiatolás. Para isso, apresentaremos algumas contribuições ao debate historiográfico da dança persa feitas por especialistas como Antony Shay e Robin Friend, atualizadas por autores iranianos da diáspora, com especial destaque para a pesquisa de Ida Meftahi sobre a biopolítica da dança no Irã do século XX, que traz inúmeros detalhes da história recente da dança persa naquele país. Uma vez que a nossa contribuição no campo da pesquisa propriamente dita é com relação à jurisprudência islâmica da dança no período medieval, buscaremos entender em que medida esta foi retomado no processo da revolução islâmica de 1979.

<sup>1</sup> Leandra Yunis é Licenciada e Bacharel em História pela Universidade de São Paulo, pesquisadora há mais de 18 anos em tradições coreomusicais orientais, especializada em Dança e Consciência Corporal pelas Faculdades Metropolitanas Unidas de São Paulo, mestra e doutora em Letras Orientais pela Universidade de São Paulo e pós-doutoranda em Estudos da Tradução da Universidade Federal do Ceará com bolsa CNPq, tradutora de poesia clássica e contemporânea persa e estudiosa do sufismo e do debate proibitivo às artes performáticas no islã. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5525960104590854>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1142-1973>. Contato: [leyunis@gmail.com](mailto:leyunis@gmail.com).

Pouco antes da revolução islâmica no Irã o xador negro foi usado por muitas mulheres que adotaram o adereço como um símbolo político da luta anti-imperialista e sua imagem portando armas em meio à multidão em polvorosa e sustentando cartazes com a imagem do aiatolá Khomeini se tornou icônica. Com a vitória xiita, se observa uma guinada ao tradicionalismo religioso e o conselho teocrático torna o uso do véu obrigatório por lei. A medida se amparava tanto no argumento religioso da recomendação do uso do hijab (véu), por considerar as vestimentas modernas demasiado insinuantes, quanto no argumento ideológico que estimulava o uso da vestimenta tradicional como modo de extirpar costumes e hábitos ocidentalizados; apesar disso, os homens continuaram vestindo roupas no estilo ocidental sem questionamentos adicionais.

Seguindo a mesma lógica, se restringiu a circulação da mulher em ambiente público e a sua participação nas representações cênicas (teatro, cinema, dança) ou esportivas; no âmbito da audiência se estabeleceu a segregação de gênero das plateias, entre outras medidas do gênero. Dentre as diversas medidas que afetaram drasticamente o direito de expressão da população feminina, foi decretada a proibição da dança em 1982, com base em fundamentos religiosos retrógrados e em argumentos políticos de teor anti-imperialista e antiocidentalista. Essa proibição é fruto, em realidade, de uma forte reação ao processo de modernização da sociedade iraniana sofrido ao longo do século XX e no qual a arte da dança ganharia destaque e suscitaria controvérsias sobre a exposição do corpo feminino em cena.

A proibição religiosa à dança, por insólita e absurda que pareça, tem seus fundamentos numa longa tradição de censura às artes no islã, iniciada com um incidente envolvendo dançarinas-cantoras que satirizam o profeta Maomé e foram condenadas por razões políticas (Farmer, Henry 1929: 37). Devido à ausência de menção à dança no Corão, a atividade foi julgada pela primeira vez por Ibn Hanbal (780-855) por analogia ao jogo (*la<sup>o</sup>ba*) de lanças dos abissínios e sua marcha ostensiva e provocativa: além do simulacro (falseamento da realidade), considerava-se o ato de dançar herético e um meio pelo qual o diabo insuflaria a prepotência e a vaidade nos homens. No século seguinte, a atividade foi interdita na condição de passatempo e por estar relacionada ao travestir-se e à adoração aos astros (Robson, James 1938: 14-62).

Uma vez que os argumentos eram frágeis e inconsistentes e que a dança aparecia em inúmeras atividades sociais inocentes, instaura-se um longo debate teológico que perdura ao longo de todo o período medieval e moderno. A primeira definição da dança sob o termo árabe *raqs* aparece no *Grande livro da música* do filósofo al-Farabi (872-950), que glossa a *raqs* aos instrumentos musicais e considera a arte coreográfica perfeita porque percussiva (Henni Chebra e Poche, 1996: 20-30). O uso de música, dança e poesia era inevitável em ocasiões sociais importantes e inclusive religiosas, como a peregrinação à Meca, e também se fazia para fins devocionais pelos místicos, de modo que o eminente teólogo Alghazali consegue promover a liberação destas artes no século XII, com restrições aos modos poéticos

e escalas musicais, sobretudo bizantinos e persas, que deveriam se adequar aos padrões árabes (McDonald, Duncan 1901: 195-252).

No século XIV há um retorno da censura, e a partir do século XVI os otomanos se preocupam em eliminar movimentos afeminados dos ritos sufis e abolir o uso do termo “dança” (*raqs*) do léxico místico por definir também as tradições pagãs no Antigo Testamento (Gurer, Dilaver 2004: 47-60), passando a denominar a sua prática meditativa de “*audição*” (*samá*) (Ambrosio, Alberto 2006: 113-114). No território persa a censura de Tehmasp I à música seguia a jurisprudência otomana; apesar disso, o período *safávida* é um dos mais rico em relatos de viajantes e registros iconográficos de danças de corte e de entretenimento popular; seguido da era Qajar, entre os séculos XVIII e XIX, quando se estabelece na corte uma casta artística cujas atividades chegaram a ser registradas, também em fotografia, a partir da 2ª metade do século XIX (Shay, 1999, 74-79).

A censura islâmica às artes performáticas, em geral incentivada pela corrente hanbalita, esteve atrelada ao processo de dominação cultural árabe que se valeu de critérios de gênero e balizas étnicas para regulamentar a sua licitude. No caso persa, a questão se tornou complexa na medida em que se tratava de uma cultura com longa tradição em danças (Shay, 1999: 69-73), muitas delas realizadas em cultos mitraico-zoroastrianos de caráter público e cujos elementos coreográficos e simbólicos foram absorvidos e sincretizados no interior de práticas sufis (Zarcone, Thierry 2004: 181-198). O exemplo mais icônico desse processo é o famoso rito dos dervixes rodopiantes da ordem Mevlevi de Konya (Yazici, Tahsin 2004: 6-7), estabelecida pelo dançarino e poeta persa do século XIII, Jalal Uddin Rumi, cuja própria obra poética é repleta de referências coreográficas e mitopoéticas zoroastrianas (Yunis, Leandra 2017: 95-109).

Se durante o período medieval a proibição às artes performáticas teve um cunho moral, étnico e religioso, na atualidade a proibição à dança cênica em países como Afeganistão, Arábia Saudita, Turquia e Irã aparece de forma mais nitidamente relacionada à segregação feminina no mundo islâmico. No caso do Irã persiste a questão da disparidade étnica entre persas e árabes, reconfigurada ao longo do século XX em função da nova realidade cultural que se estabeleceu com o afluxo de um grande número de refugiados estrangeiros, especialmente azeris, armênios, europeus e iranianos emigrados dos territórios soviéticos vizinhos. A presença massiva e diversificada dessa população heterogênea que chegava fugindo de guerras e perseguições étnicas e religiosas estabeleceu no ambiente urbano uma sociabilidade cosmopolita e multirreligiosa. Por iniciativa de muitos estrangeiros ou emigrados cristãos, judeus e com o apoio de zoroastrianos, diversos espaços culturais foram abertos, tais como cafés, concertos, miniteatros e espaços híbridos para a apresentação de música, dança, projeção de filmes e contação de histórias. Também em função do maior intercâmbio cultural com os países europeus, especialmente no âmbito literário, houve uma abertura para novas formas artísticas e concepções estéticas de vanguardas com preocupações políticas (G. Rekabtalaei, 2015: 22-36.).

Ao falar sobre as origens do cinema iraniano, a pesquisadora Golbarg Rekabtalaei apresenta a ideia de que essa ambiência urbana cosmopolita forjou a noção de modernidade iraniana atrelado à própria experiência cinematográfica (Rekabtalaei, 2015: 75-82). O deslocamento espacial imaginário proporcionado pela experiência do cinema teria permitido à audiência iraniana se transportar ao universo estrangeiro moderno retratado nos filmes em exposição, enquanto os estrangeiros poderiam conhecer a sociedade iraniana por meio dos primeiros documentários filmados no país, de modo que uma alteridade cosmo-nacional emerge como marca central da cinematografia iraniana (Rekabtalaei, 2015: 61).

Dentre as primeiras obras cinematográficas nacionais faladas em persa, destaca-se *A garota lori – o Irão de ontem e de hoje*, de 1933, com roteiro de Abdul Hussein Sepanta e direção de Ardeshir Irani, realizada pela primeira Escola de Cinema de Teerã em coprodução com a *Imperial Film Company of Bombay*. A trama consiste na história de uma garota de etnia lori raptada por bandoleiros que se apaixona por um agente estrangeiro; este a liberta dos malfeitores e juntos fogem para fora do país, de onde depois retornam para salvar toda a comunidade. Num sentido alegórico, a protagonista representaria a tradição nativa zoroastriana dos loris (sunitas sincretizados) e suas atitudes revelariam a tendência cosmopolita autóctone das minorias nômades da nação, enquanto o herói e par romântico representaria a modernidade estrangeira que vence a tirania local e reestabelece a lei e a paz nacionais. A relação entre tradição e modernidade é resolvida pelo aspecto da historicidade, no sentido de que a tradição é vista como experiência (passado) e a modernidade estrangeira como expectativa (futuro).

Essa experiência modernizadora e cosmopolita do cinema teve diversos efeitos sociais dos quais destacamos a tensão que estabelece entre uma visão progressista da mulher e a noção religiosa tradicionalista. *A garota lori* traz a primeira cena de dança do cinema iraniano, quando a protagonista conhece o seu amado ao entreter um público masculino num café. Lugar comum no cinema hollywoodiano, a cena de dança na obra inaugural persa chama a atenção por ser protagonizada por uma atriz nativa sem o uso do véu. O cinema, enquanto novo “espaço” das relações culturais e da formulação da identidade nacional, oferecia de forma inédita um campo para a liberdade artística e de exposição da mulher em oposição à reclusão e o recato recomendados pela moralidade xiita. A figura feminina e libertária da aldeã tinha ademais um eco político nos movimentos constitucionalistas de 1906, sendo a trama dos bandoleiros alusão às tentativas das tropas russas de tomar os territórios do Norte durante o fechamento do parlamento nacional pelo shah Mozaffar ad-Din.

A presença significativa de mulheres armadas e vestidas como homens durante as insurgências de Tabriz e em outras cidades da fronteira nordeste atestara o interesse das mulheres no estabelecimento de uma Assembleia Nacional Constituinte em face da conquista de um estado de direito com representatividade popular suficiente para acolher a participação feminina, desafiando abertamente os interesses do partido conservador xiita. A oposição entre os setores mais cosmopolitas e os tradicionalistas se acirraria ainda mais

ao longo do século XX na medida em que o fluxo imigratório do campo para as cidades se intensificava e a modernização urbana propiciava a emancipação da mulher. A dança tornou-se então uma arte emblemática desse processo na medida em que exprimiu a resignificação da relação da mulher com o véu e dotou o corpo feminino em cena de uma dimensão política.

No início do século XX, os *ballets* russos e franceses trouxeram para a cena mundial representações de *As 1001 noites* baseadas em traduções como a de Antoine Galland e em outras obras literárias e plásticas que em geral apresentavam projeções orientalistas sobre o harém. O erotismo pobre das representações reduzia a mulher a corpo-objeto e obliterava a natureza essencialmente culta, política e psicológica de Sherazadeh, “cuja única dança é o jogo das palavras pela noite adentro”, como notaria mais tarde Fatema Mernissi (2014: 29). Nos figurinos, isso se traduziu numa estética aproximada a da “dança do ventre”, cujos trajes inspirados em prostitutas do cabaré francês expunham de forma apelativa o corpo feminino. Os ballets modernos, contudo, e também as operetas, tiveram um papel fundamental no estabelecimento da dança nacional iraniana.

Segundo Ida Meftahi, entre as décadas de 1920 e 1930 as dançarinas estrangeiras que atuavam em Teerã em operetas orientalistas e no ballet se interessaram pelo repertório nativo preservado pelas dançarinas da corte Qajar, criando um *ballet* persa nacional que mesclava a técnica cênica europeia com os elementos coreográficos autóctones (Meftahi, 2015: 95-99). Em termos de figurinos, as *qajalis* dos séculos XVIII e XIX haviam adotado modelos cobertos inspirados tanto em miniaturas persas quanto nas vestimentas dos grupos nômades com destaque para véus coloridos e transparentes, presos às tiaras ou fitas na cabeça e pedentes, saias longas godê, pequenos lenços e instrumentos de mão e outros adereços típicos (Friend, 1993: 7-8).

Vale considerar que o xador não é documentado antes do século XVIII e não há sua representação nas ilustrações literárias nem nas miniaturas da era Qajar, quando a vestimenta teria se popularizado. Porém, como os figurinos *qajalis* são acinturados, levemente ajustados e decotados na parte superior do tronco, foram considerados sensuais o suficiente para afrontar a moral religiosa que, de qualquer forma, proibia a participação de mulheres nas encenações públicas, motivo pelo qual nas apresentações populares fora da corte a dança feminina era realizada por jovens travestidos (*bachechah*).

Na dança clássica estabelecida pelas artistas estrangeiras na modalidade de solo improvisado, a criação da indumentária era mais livre e os figurinos mais confortáveis e ajustados, embora sempre respeitando o uso de longas saias e véus. Em termos técnicos, os movimentos de quadril de uso e/ou origem árabe foram eliminados e se enfatizou a estabilidade do eixo vertical, giros, transições contralaterais dos braços e mãos e expressão facial como elementos distintivos da identidade persa (Shay, 1999: 48-50). Percebe-se nesse sentido a intenção de respeitar o recato e a recomendação islâmica do uso do véu (*hijab*) pelas mulheres, embora os sacerdotes xiitas se voltassem de qualquer modo contra

o caráter sensual das danças e a exposição do corpo feminino em cena, considerados desvios da norma sexual.

A partir de meados da década de 1930, sob a orientação do Departamento de Cultura e o incentivo do diplomata americano de Nilla Cram Cook para se transpor tradições vivas e reconstituir as antigas tradições mistraístas e zoroastrianas, irá se estabelecer um repertório coreográfico nacional formado por danças tradicionais, clássicas e de reconstituição histórica formadas por: 1) tradições das minorais nômades; 2) o repertório clássico da era Qajar, cujos elementos coreográficos tinha sua significação ancorada em imagens mitopoéticas da poesia clássica (Friend, 1997); 3) dramaturgias coreográficas representando narrativas populares. Tais narrativas eram centradas em protagonistas femininas de romances clássicos, tais como Gurdafarid, que vence Sohrab em batalha numa das histórias mais bem conhecidas do *Shah Nameh* (livro dos Reis), do século X; Shirin, que é surpreendida nua no rio no primeiro encontro com o pretendente Khosrow, no romance de Nizami Ganjavi do século XII.

A inspiração na literatura clássica tem consequência espiritual e política na representação do gênero feminino em cena. No sentido espiritual, se reitera a conexão da dança persa com o zoroastrismo e o sufismo, tradições culturais formativas da poética clássica persa e campos legitimadores de práticas coreográficas tradicionais, fosse em ritos de *samá* (audição mística) ou *bazm* (celebração popular). No sentido político, há uma valorização da equidade de gêneros que caracteriza a ética zoroastriana veiculada sobretudo no *Shah Nameh* (Livro dos Reis), épico nacional escrito pelo autor xiita Abolqasem Ferdowsi com base em escritos pré-islâmicos do período sassânida. Na maior parte das sagas femininas desta obra se observa o poder, a liberdade de escolha e atitudes de equiparação e até mesmo supremacia da mulher em relação aos homens (Melville, Firuza 2010: 41-45), cuja transposição cênica serviria de exemplo e estímulo à emancipação feminina.

O teor emancipatório feminino resgatado da própria tradição literária nacional teria um impacto sem dúvida mais importante do que a mera exposição corporal das bailarinas em vestimentas não-xiitas. Em essência, a própria identidade e condição das protagonistas poderia estimular o desejo das mulheres em ocuparem mais espaços de representação na sociedade. Esse movimento de abertura e ressignificação do passado, do qual a dança foi um cenário privilegiado, também estava na pauta do governo de Shah Reza, por um lado interessado em abrir o Irã ao mundo com uma política nacional pautada em parâmetros europeus e, por outro, em legitimar-se sob uma identidade ariana que o atrelasse ao passado imperial sassânida e aquemênida.

Além do repertório literário nacional e do revival da identidade zoroastriana, a própria emancipação feminina foi, com efeito, utilizada contra partidários religiosos, o que é corroborado pela investida mais agressiva do governo em 1936, quando proíbe o uso do véu em público<sup>2</sup>. A criação no ano seguinte do Corpo Nacional de Dança e a nova política

<sup>2</sup> Nessa época não predominava, como hoje, o uso do tecido opaco negro.

educacional da década de 1940, estabelecendo a dança como prática artística para as crianças nas escolas e como atividade física para as mulheres, faziam parte do mesmo projeto modernizante do governo. Tais medidas, apesar de contrariarem os tradicionalistas, não eram, contudo, meras provocações políticas, pois encontravam eco em boa parte da sociedade e é nesse sentido que surgem as primeiras escolas particulares de dança e academias, inaugurando um campo profissional que foi predominantemente feminino.

Após a década de 1950, entretanto, o universo da dança adquire um contorno social mais complexo e problemático devido à proliferação de um novo tipo de espaço cultural urbano: o cabaré. Os cabarés se estabelecem em regiões próximas aos café-concertos e teatros ou espaços de trupes musicais e em regiões periféricas de Teerã que abrigavam dançarinas de origem rural, muitas delas emigradas em função da crise econômica e de família muçulmana, apresentando codinomes para ocultar a identidade familiar. Essas artistas semiprofissionais se apresentavam como solistas vestindo modelos curtos e bem aderidos ao corpo e decotados, com um lenço simples para marcar movimentos de quadril — que haviam sido eliminados do repertório clássico por sua aproximação com a dança árabe. Surge então uma dança chamada *Jahili* (“ignorante”, em árabe), hoje conhecida como *babakaram* (“papai”, em persa), que é um retrato daquele espaço emergente frequentado por um público predominante masculino de perfil lumpemproletariado e muçulmano. A dança consiste na provocação e sátira da audiência masculina por parte das mulheres que dançam sensualmente trajando as roupas cotidianas típicas daquele grupo: calça preta, blusa branca, gravata, chapéu e portando, por vezes, arma de fogo.

É evidente que a proliferação desses espaços marginais e de prostituição ocorre como resultado da intensa desigualdade socioeconômica, e a “vulgaridade” das novas modalidades corresponde então aos limites daquela realidade. O cabaré se torna o cenário favorito dos *filmfarsi*, a primeira indústria do cinema nacional voltada para produções no idioma nativo com temáticas domésticas, embora numa estética americana (Rekabtalaei, 2015: 124-126). Boa parte destes filmes são chanchadas ou comédias românticas açucaradas cujo enredo muitas vezes se resume à vida ordinária de uma dançarina que luta contra um destino hostil, é abusada e oprimida pelo dono do estabelecimento e consegue, com muita sorte ou esforço, se libertar por meio do sucesso profissional ou, mais frequentemente, de um casamento favorável em termos financeiros. Em essência, os roteiros pobres refletiam, mesmo quando em crítica social, um discurso moralista bem pouco inclinado a considerar a emancipação feminina como alternativa real e estigmatizando a figura da dançarina de tal forma que se chegou a utilizar o termo “boa dançarina” (*khush-e raqs*) para desmoralizar políticos (Meftahi, 2015: 139).

A desqualificação profissional das dançarinas de cabaré provocou a queda na qualidade das apresentações e inflou o mercado de semiprofissionais que disputavam um lugar nas apresentações popularescas das trupes urbanas, substituindo os antigos jovens travestidos. Por outro lado, as dançarinas clássicas que tinham um alto domínio técnico e mentalidade

*avant-gard* foram igualmente desqualificadas pelo emergente teatro marxista. Embora a própria teoria marxista fosse estrangeira e, em muitos sentidos, ocidental, artistas e críticos de esquerda consideraram o ballet persa um subproduto exógeno e imperialista fundado por artistas estrangeiras e acusaram o shah de favorecer também as trupes musicais nativas que circulariam com repertórios esteticamente pobres, antiquados e alienantes e acusaram as reconstituições históricas de extravagantes e ideológicas, no sentido de enfatizarem o legado imperial em favor da figura do Shah (2015: 53-63) e se apoiarem na antiga tradição zoroastriana para desqualificar a islâmica atual (Shay, 1999:102).

Em 1950, o partido xiita veta o rock'n roll, alegando que a prática constituía uma forma de “desvirginamento” e também proíbe a prática da dança na rua, muito comum entre solistas de cabarés e bares que buscavam atrair clientela em frente aos estabelecimentos. Se o despudor “ocidentalista” dessas dançarinas afrontava a moral e os bons costumes religiosos, a censura serviu de quebra para impedir as festividades populares de origem zoroastriana, tais como Nowruz (ano novo persa), que incomodavam aos marxistas tanto quanto o ensino de música, teatro e dança nas escolas. Para piorar, mas não sem razão, Ali Shari 'Ati, um dos ideólogos da revolução, acusou a Companhia de Ballet Nacional do Irã de ser uma máquina ideológica e corrupta criada pelo Estado (em 1956) com a única finalidade de entreter políticos e autoridades internacionais com seus espetáculos luxuosos e, desse modo, desviar vultuosos recursos às custas do povo.

O atrito entre os artistas cênicos de esquerda e as artistas da dança se intensificou com a inusitada aproximação entre marxistas e xiitas na segunda metade do século XX, cujo pivô parece ter sido o epifenômeno político em torno da nacionalização do petróleo. Com a deposição em 1963 do primeiro-ministro Mossadegh, que defendera a nacionalização, ambos os setores se tornam opositores e inimigos do governo e, liderando os setores mais desfavorecidos, decidem juntar forças para deflagrar o poder instituído. Meftahi nota que a partir dessa época ambos também convergem em sua crítica à dança não apenas no sentido político, de reforçar o nacionalismo anti-imperialista, mas sobretudo no sentido moral pelo viés marcadamente erotofóbico (Meftahi, 2015: 127). O argumento religioso de que exposição corporal e a sensualidade exacerbada na dança, somadas ao uso abusivo do álcool, incitavam a uma sexualidade escancarada foi replicado pelos marxistas, que também interpretavam tais hábitos “ocidentais” como desestruturadores do modelo de vida tradicional e desviadores da consciência de classe.

Na década de 1960 a sociedade iraniana já se encontrava profundamente polarizada em termos sociais, político-ideológicos e de gênero. Para aliviar a tensão social e por incentivo de Fara Diba, o Shah Reza Pahlevi propõe em 1965 uma política de reformas que ficou conhecida como Revolução Branca, na qual se destacam as medidas emancipatórias em relação à mulher, tais como a abolição do xador, o direito ao voto universal, formação universitária, atuação profissional, eleição e ocupação de altos cargos, como o de juíza. A proposta era altamente sensível às demandas dos grupos urbanos e cosmopolitas, como as

minorias religiosas, imigrantes, artistas, cientistas e intelectuais, muitos deles de esquerda, mas não necessariamente partidários do comunismo; as mesmas medidas, contudo, devem ter soado retóricas e desimportantes para aquelas mulheres que viviam em condições de extrema pobreza e/ou no campo.

Por outro lado, a proposta de uma reforma agrária ampla que poderia alterar o quadro de forças sociais e desafiava abertamente o poderio da oligarquia xiita não recebeu a adesão dos comunistas. Contrários à orientação neoliberal do governo, que entregara a refinaria de Abadã a um vergonhoso e traiçoeiro consórcio de exploração de petróleo aos EUA e Inglaterra, a esquerda não identificou na proposta do shah uma oportunidade efetiva de alterar o quadro de desigualdade profunda do país. Nesse contexto, o Corpo de Dança Nacional (criado em 1967 no âmbito da Organização Nacional de Folclore) lança a *Trilogia do Petróleo*, peça em três atos: *Naft-i Shu'lihvar* (óleo fervente), *Naft-i Siyah* (óleo negro), *Naft-i Sefid* (óleo branco), em clara propaganda à Revolução Branca (Meftahi, 2015: 30).

Naquele ambiente de alta inflamação política, a moralização islâmica e a crítica marxista se unificaram em coro para associar a nudez ao ocidentalismo, oferecendo o véu negro como bandeira de resistência cultural “oriental” e antídoto ao erotismo alienígena e distópico. Porém, entre a dançarina de cabaré e a puritana revolucionária do xador se interpunham ao menos dois grupos que foram confundidos e pesadamente atingidos pela revolução de 1979: de um lado, as companhias nacionais que produziam as encenações luxuosas de teor imperial e projetos ideológicos do tipo *Trilogia do Petróleo* e, de outro, uma gradação de artistas da dança e professores de escolas particulares que adotavam o legado histórico e literário nativo sem necessariamente se alinharem à ideologia do governo. Com a proibição à dança em 1982, o primeiro grupo conseguiu refugiar-se no exílio enquanto a sombra da perseguição recaiu efetivamente sobre o último.

Apesar disso, as minorias sunitas preservaram discretamente suas tradições dançantes nos desertos, onde há ressalvas à jurisprudência xiita. A dança se tornou símbolo da liberdade artística, espiritual e de gênero e, como nos tempos de Rumi, se converteu em imagem de grande potência poética, como lemos no trecho de *Gypsyesque*, da dramaturga Simin Behbahani:

Olé cigana!  
Faz honras à existência e canta.  
Garganta e olhos ardem:  
o fumo arrasta djinns aos céus.

Se puder grita e rompe o terror da noite.  
Cada djinn tem o segredo da vida  
engarrafado no estômago de um peixe vermelho  
que nada em águas inacessíveis.

No colo de qualquer dama  
a cabeça de um djinn é lenha ou prata;

em seu frenesi,  
eles tinham saqueado a seda e o rubi das belas donzelas.

Sapateia, cigana, por liberdade.  
Como se falasse com os tacos, pede uma resposta às batidas:  
deve haver alguma razão para a tua existência.  
Taconeia na pedra e fogo ascende!

A Idade das trevas oprime teu corpo;  
escapa, para não virar fóssil.  
Mata o silêncio com o canto:  
em homenagem à vida, vive (Milani, 2011: 169-170).<sup>3</sup>

A arte coreográfica persa também sobreviveu na diáspora entre os artistas exilados nos EUA, Europa e Rússia que mantêm uma ativa produção cosmo-nacional, como a do cinema. Enquanto alguns repertórios enfatizam a multiculturalidade e multirreligiosidade persa, ainda que permeados por um alto grau de romantismo e autoexotismo, solistas contemporâneos como Afshin Gafarian e Sarrukh Moshkhim Ghalam desenvolvem trabalhos de alto nível e experimentação estética que rompem classificações de gênero e dotam o repertório persa de uma feição pós-moderna e universal. Diante desse cenário insólito, em que o patrimônio imaterial da nação é preservado como um tesouro aberto do lado de fora das fronteiras e jovens aprendem pela internet a herança cultural de seus antepassados, o Irã não poderia sobreviver muito tempo sem a dança.

Após a proibição, os antigos dançarinos e dançarinas que restaram no país foram reintegrados ou realocados no Ministério da Cultura para colaborar com o próprio teatro religioso, no sentido de trazer ritmo e qualidade gestual aos personagens sagrados. Em 2000 conseguiram finalmente reestabelecer um espaço para a criação coreográfica sob a modalidade *Harikat va mawzun*, “movimentos ritmados”. O termo “dança” (*raqs*) continua proibido, bem como a liberdade do improvisado e de interpretação que caracterizam a arte, e embora já não se possa mais falar em coreofobia (Shay, 1999), é de se notar a existência de um Conselho Nacional de Censura Coreográfica constituído especialmente para analisar a adequação dos movimentos estruturados (*harikat-i furn*) e expressivos (*harikat-i bayam*). Os atores da forma (*bazigar-i furn*), performistas (*namayashegar*) ou artistas de coro (*hamsurayam*), podem explorar até movimentos rituais (*harikat a’ini*) ligados ao zoroastrismo, desde que foquem no simbolismo e se afastem de temas mundanos e, é claro, usem vestimentas que disfarçam a silhueta (Meftahi, 2015: 145).

Por fim, podemos concluir que a abertura cênica e a interface com a literatura e o cinema deram suporte ao desenvolvimento de uma tradição nacional de dança no Irã, infelizmente interceptado pelo processo de transformação política com graves implicações sociais, artísticas e espirituais. Se a censura contemporânea voltou-se para aspectos erotofóbicos, como diria Meftahi (2015), e produziu por conseguinte uma fobia com relação

<sup>3</sup> Retradução nossa do inglês cotejada com o original em persa.

ao próprio tema da dança, como sublinhou Shay (1999), também é de se notar que a arte da dança se viu fortalecida na interação estética com as demais linguagens artísticas, especialmente cinema e literatura, e teve o seu vínculo com as tradições ancestrais zoroastrianas reforçado ao ponto deste último aspecto ser aceito na modalidade do movimento ritmado (*harikat wa mauwzun*). É fato que a restrição estética da nova modalidade ecoa o processo medieval de regulamentação dos modos musicais e dançáveis com base nos ritmos árabes e significa a adoção de um critério estético contrário ao princípio elementar da tradição coreográfica persa: a livre interpretação melódica. Ganha-se em controle, perde-se em identidade.

Ademais, a conversão dos interesses político e religioso envolveu a rejeição cultural (sobretudo ao elemento ocidental) de modo similar ao que aconteceu nos tempos medievais, porém com a diferença de que na atualidade se dá maior ênfase à expressão exterior da arte coreográfica, enquanto em tempos remotos foi a dimensão interior, da atitude e da intenção, que motivaram tanto a sua censura quanto liberação. A atividade do comitê de censura atual, voltado para a regulamentação da estrutura e da forma coreográfica, demonstra o quanto a instituição xiita sucumbiu ao modelo “ocidental” de valorização da aparência dos atos e feitos ao invés do escrutínio cuidadoso da alma. A obrigatoriedade do véu segue essa mesma lógica que é absolutamente moderna, não encontrando respaldo na jurisprudência tradicional sunita e nem mesmo na xiita dos tempos safávidas, quando se adotou a corrente religiosa de forma distintiva e oficial.

Além disso, retomou-se e mantém-se de forma completamente irracional e arbitrária a proibição do termo “dança”, tal como os otomanos fizeram com relação à raqs (do árabe, “dança”) — no passado foi devido ao uso pagão; no presente, seria devido ao seu teor erótico e ocidental ou diretamente ao seu uso artístico mesmo? Assim, a dança segue proibida, mas é permitido praticar movimentos ritmados em casa ou assisti-los em meio a uma plateia seletiva e imóvel; e para que ninguém se esqueça da Revolução que nacionalizou o petróleo há um longo véu, opaco e negro, para encobrir as mulheres que transitam no espaço público. Porém, desde 2016, toda quarta-feira dentro e fora do Irã algumas usam o véu branco em memória, talvez, de um antigo rito em que se saltava fogueiras na última quarta-feira que antecede o Nowruz, na esperança de um Novo Ano Branco.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMBROSIO, Alberto. F. “Écrire le corps dansant au XVIIe siècle: Ismail Rusukhi Anqaravi” In *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, novembro, 2006. Disponível em: <<http://remmm.revues.org/2978>>. Acesso em: 15 dez. 2019.

FARMER, Henry. G. *A history of Arabian Music. To the XIII century*. London: Luzac, 1929.

FRIEND, Robin. “The Exquisite Art of Persian Classical Dance”. *Habibi*, v. 15, n. 2, p. 6-18, 1996.

FRIEND, Robin. "Status and preservation of Iranian dance: Cultural factors influencing the Iranian attitude concerning dance". Paper presented at the First International Conference on Middle Eastern Dance, Orange Coast College, Costa Mesa, California, 16-18 May 1997. Disponível em: <home.earthlink.net/~rcfriend/Hojb—1997.htm>. Acessado em: 22 maio 2014.

GURER, Dilaver. "Deux traits par des Şeyhul islam ottomans sur la danse" In: ZARCONI, T.; BUEHLER, A.; IŞIN, E. *Journal of History of Sufism*, 2004, pp. 47-60.

HENNI-CHEBRA, Djamile; POCHE, Christian. *Les danses dans le monde arabe*. Paris: L'Harmattan, 1996, pp.20-30.

MCDONALD, Duncan B. "On Music & Singing - Emotional Religion in Islam as affected by Music and Singing being a translation of the Ihya 'Ulm ad-Din of al-Ghazzali with Analysis, Annotation, and Appendices." *Journal of the Royal Asiatic Society*, Art. VIII. USA/ Connecticut, Hartford Seminary, 1901.

MEFTAHI, Ida. *Body National in Motion: The Biopolitics of Dance in Twentieth-Century Iran*. Philosophy's doctorate, Department of Near and Middle Eastern Civilizations, University of Toronto, 2013.

MELVILLE, Firuza Abdulaeva. "Women in the Romances of the ShahNama" in *Love and devotion: from Persian and beyond*. Melbourne-Oxford: Susan Scollay, 2012, pp. 41-45.

MERNISSI, Fatema. *O harém e o ocidente*. Lisboa: Asa editores, 2014.

MILANI, Farzaneh. *Words, Not Swords. Iranian Women Writers and the Freedom of Movement Gender, Culture, and Politics in the Middle East*. NY: Syracuse University Press, 2011.

REKABTALAEI, Golbarg. *Cinematic Modernity. Cosmopolitan Imaginaries in Twentieth Century Iran*. Doctor of Philosophy, Department of Near and Middle Eastern Civilizations, University of Toronto, 2015.

ROBSON, James. *Tracts on Listening to Music*. London: Luzac/Royal Asiatic Society, 1938.

SHAY, Anthony. *Choreophobia: Solo Improvised Dance in the Iranian World*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, 1999.

ZARCONI, Thierry. "Les danses naqshbandi em Asie centrale et aux Xinjiang: histoire et actualité" In: ZARCONI, T.; BUEHLER, A.; IŞIN, E (eds). *Journal of History of Sufism*, Paris: Librairie D'Amérique et de l'Orient, 2004, pp. 181-198.

YAZICI, Tahsin. "le sama a l'époque de mawlana" In: ZARCONI, Thierry; BUEHLER, Arthur; IŞIN, Ekrem. *Journal of History of Sufism*, Paris: Librairie D'Amérique et de l'Orient, 2004, pp. 6-18.

YUNIS, Leandra Elena. "A dança na poesia de Rumi" In: *Samatradução: a dança num exercício de tradução do gazal de Rumi*. Tese de Doutorado em Estudos Judaicos e Árabes, Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2017.

## A GÊNESE DAS HOSTILIDADES ENTRE O IRÃ E OS ESTADOS UNIDOS.

### THE GENESIS OF HOSTILITIES BETWEEN IRAN AND THE UNITED STATES

Tamires Maria Alves<sup>1</sup>

**Resumo:** Procura-se entender o que levou o Irã a passar de um papel de aliado ao de inimigo dos Estados Unidos. O ponto de ruptura entre estas nações ocorreu, segundo a visão norte-americana, no ano de 1979 com a Revolução Iraniana, em contrapartida para o Irã se deu em 1953 com o Golpe de Estado que depôs Muhammad Mossadeq. Tenta desnaturalizar a imagem ameaçadora do Irã. Para isso utiliza-se a teoria pós-colonial, uma vez que se acredita que a dominação econômica do Ocidente sobre o Oriente foi capaz de abarcar também a dominação cultural destes povos.

**Palavras-chave:** Irã; Mohammad Mossadeq; Petróleo; Reza Pahlavi; Operação AJAX.

**Abstract:** Seeks to understand what has led Iran from being an ally to an enemy of United States. The breaking point between these nations occurred, according to the American vision, in 1979 with the Iranian Revolution, in contrast to Iran, it happened in 1953 with the coup d'état that ousted Muhammad Mossadeq. It tries to denaturalize this threatening image that Iran. Postcolonial theory will be used, since the postcolonial authors believe that the economic domination of the West over the East, made possible mainly by colonialism, was able to encompass the cultural domination of these people.

**Keywords:** Iran; Mohammad Mossadeq; Oil; Reza Pahlavi; AJAX Operation.

## INTRODUÇÃO

*Governos que patrocina golpes, revoluções ou invasões armadas costumam agir com a convicção de que serão vitoriosos, e geralmente são. Suas vitórias, no entanto, são fantasmas que voltam para assombrá-los, às vezes de forma trágica e devastadora.*  
– Stephen Kinzer

Esse trabalho pretende versar sobre a criação da ideia de que o Irã é uma ameaça. A criação da relação de hostilidade entre os Estados Unidos e o Irã se deu em dois momentos distintos. O primeiro momento, do qual trataremos neste capítulo, se dá após o Golpe de Estado financiado pelos norte-americanos em 1953 e marca a ocasião na qual parte significativa da população iraniana (setores progressistas e também setores religiosos islâmicos que atualmente compõe o regime dos aiatolás) passa a ter os Estados Unidos como inimigo. Vale destacar que não houve rompimento de relações entre o governo iraniano e os EUA

<sup>1</sup> Doutora em Ciência Política pela UFF. Áreas de interesse: Construção de ameaças; Violência; Pós Colonialismo. Link Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3676097596765527>. ORCID iD is 0000-0002-2608-7015. E-mail: tamiresmalves@gmail.com

## ■ capítulo de dissertação

com a deposição de Mossadeq em 1953, mas o surgimento de um sentimento anti-estadunidense por parte desses setores.

O segundo momento, por sua vez, é em 1979, quando os Estados Unidos passam a perceber no Irã uma ameaça real, o que não será explicitado neste trabalho. Como elucidado, buscaremos perceber como a caracterização do Estado iraniano pelos norte-americanos como um Estado ameaçador é datado, através de uma mudança da postura iraniana em relação a determinados aspectos que desafiavam a lógica da modernidade (Alves, Tamires, 2013).

Para compreender a ascensão e a queda do governo democrático de Mohammad Mossadeq, é necessário retornar para 1950. Após o fim da Segunda Guerra Mundial, era notória a apreensão na comunidade internacional de que houvesse a eclosão de uma nova guerra. Como ambas as potências (Estados Unidos e União Soviética) continham armamento nuclear<sup>2</sup>, este possível confronto Leste-Oeste determinou o início da Guerra Fria (Kinzer, Stephen, 2010: 104).

A nacionalização do petróleo iraniano em março de 1951 não foi uma célere decisão. Somente quando Mossadeq chega ao poder como primeiro-ministro é que o país estatiza a empresa. É importante levar em consideração a figura pública de Mossadeq. Seu carisma e caráter impulsivo são ilustrados em passagens de diversos autores. Karen Armstrong faz uma comparação sobre como Mossadeq era visto pelos distintos países.

Na Inglaterra e nos Estados Unidos a mídia apresentou Mossadeq como um fanático perigoso, um ladrão (apesar de ele ter prometido indenização), um comunista que entregaria o Irã à União Soviética (embora ele fosse um nacionalista empenhado em libertar seu país de toda dominação estrangeira). Para seus compatriotas, no entanto, Mossadeq era um herói, mais ou menos como Nasser depois de nacionalizar o canal de Suez (Armstrong, 2001: 262).

### MOSSADEQ, A NACIONALIZAÇÃO DA AIOC E A OPERAÇÃO AJAX

Mossadeq era tido como “o pai da nação”, “patriota da Pérsia” (Bellaigue, Chistopher de, 2002: 164), “carismático” (Limbert, John W, 2009: 64), “herói do Irã” (Coates, Ken, 2006: 4), entre outros adjetivos. Segundo Roy Parviz Mottahedeh:

Para seus muitos admiradores, Mossadeq era inquestionavelmente um leão de Deus e um herói como Rostam<sup>3</sup>, filho de Zal. Mas para todos os iranianos — admiradores e depreciadores —, ele era mais: Ele era a pedra angular, o campo magnético, o para-raios que ficava cronologicamente e intelectualmente no centro da política iraniana do século XX. Quase todo mundo foi puxado ou empurrado,

<sup>2</sup> Vale ressaltar que durante a Guerra Fria algumas instituições fundamentais para a história iraniana foram criadas. Estas instituições foram a Agência Central de Inteligência (CIA), fundada em 1947 para fiscalizar informações que afetassem a segurança nacional, e a Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), criada em 1949, que mesmo tendo 11 membros participantes, tinha como base a aliança entre Estados Unidos e Grã-Bretanha. A invenção da CIA foi crucial para o golpe que o primeiro-ministro iraniano levaria em 1953 (Kinzer, 2010: 104). Já a OTAN tinha como objetivo naquele momento se opor ao bloco comunista e celebrar uma cooperação entre os seus membros, caso algum deles fosse atacado pelos inimigos.

<sup>3</sup> Herói da antiga Pérsia que foi imortalizado pela obra *Shāhnāma*, ou “Épico dos Reis” de Ferdowsi, século X.

atraído para dentro ou repellido para fora de sua órbita. Praticamente ninguém passou pelo período de sua influência sem ser afetado por sua presença. Ele estava entre o primeiro aluno e os primeiros professores iranianos da nova Escola Iraniana de Ciência Política, era especialista em instituições políticas europeias e, quarenta anos após sua graduação, assumiria o Irã em meados do século XX para ensinar sua interpretação um pouco idiossincrática da constituição que ele amara em sua juventude. Ele, o aristocrata, o descendente da dinastia Qajar, chegaria mais perto do que qualquer outra pessoa antes de 1978 a terminar a tradição iraniana da monarquia. Um homem cuja formação intelectual havia sido concluída muito antes de Reza Shah, Mossadegh era o produto final, o último e o mais impressionante da tradição liberal e nacionalista dos reformadores do século XIX (Mottahedeh, 2004: 15-16, tradução nossa).

Todavia, esta mesma personalidade era vista de maneira distinta pelos ingleses, que os descreviam como alguém que “*governava irresponsavelmente, baseado em emoções*” e que “*cooperava com o partido comunista Tudeh*” (Wilber, Donald N, 2006: 13). Vale lembrar que por parte das nações ocidentais, o comunismo era percebido muitas vezes como uma ideologia irracional.

Segundo Azimi, apesar das acusações inglesas, nem mesmo os desafetos de Mossadeq o acusavam de ser corrupto ou de criar leis em benefício próprio (Azimi, Fakhreddin, 2009: 333). Elm alega que o caráter de Mossadeq costumava ser reconhecido por eles, como ressaltado a seguir:

O público em geral, no entanto, ficou impressionado quando Mossadeq, ele mesmo um aristocrata fundador, iniciou projetos que não eram para sua própria vantagem ou da classe. Ficou ainda mais impressionado quando Mossadeq, primeiro como vice de Majlis e depois como primeiro-ministro, doou todo o seu salário para instituições de caridade. Até o embaixador britânico Shepherd, que o odiava, nunca contestou sua incorruptibilidade ou a de seus colegas de gabinete (Elm, 1992: 274).

Mossadeq tinha orientação nacionalista, o que resultava numa espécie de aversão aos que não colaborassem com a manutenção dos recursos iranianos serem unicamente explorados pelo país. Em razão de tal, os Estados que possuíam maior descredito de Mossadeq eram a Inglaterra e a Rússia<sup>4</sup>, pois anteriormente haviam dividido o território iraniano. Todavia, esse distanciamento não era alimentado em relação aos Estados Unidos, pois os norte-americanos que conhecia eram em geral missionários<sup>5</sup>, dirigiam escolas, hospitais, entre outras instituições.

De fato, os acordos celebrados entre o Irã e os Estados Unidos foram amistosos durante mais de um século. Isso fez com que, no imaginário dos iranianos, os Estados Unidos fossem vistos como uma potência benigna. Entretanto, depois do golpe de 1953 nasce um sentimento de descontentamento por parte dos iranianos sobre os norte-americanos. Segundo Kinch, “*o golpe de 1953 certamente poderia ser visto como um exemplo de dois lados interpretando*

<sup>4</sup> Segundo Kinzer, “*Grã-Bretanha e Rússia haviam pisoteado a soberania iraniana durante mais de um século, e esta era a razão pela qual muitos iranianos passaram naturalmente a odiá-los*” (Kinzer, 2010: 104).

<sup>5</sup> Até o início do século XIX muitos missionários norte-americanos foram enviados ao Oriente Médio. Até 1895 eles possuíam quatrocentas escolas, nove liceus, nove hospitais e dez dispensários no Oriente Médio (Filiu, 2012: 63).

## ■ capítulo de dissertação

*um evento de maneira muito diferente. O golpe de Mossadeq marca o fim do amplo apoio popular no Irã à política americana*” (Kinch, 2016: 44, tradução nossa).

Isso se sustenta a tal ponto que, após a Revolução Iraniana de 1979, e a ascensão do regime dos aiatolás, estes passaram a intitulá-los de “Grande Satã”. Como também destaca Kinch:

Em todas as inúmeras entrevistas de pesquisa realizadas, conduzidas no Irã e com iranianos da diáspora, a invocação do golpe da CIA emergiu em cada um como uma contribuição central para o desenvolvimento da identidade política iraniana desde então. Este evento, o primeiro de muitos executados pela CIA desde seu início em 1947, teve um significado avassalador para a psique iraniana (Kinch, 2016: 43, tradução nossa).

Mossadeq era tido como um líder eloquente e nacionalista. Por conta do seu alegado carisma, em geral, suscitava o apoio dos cidadãos iranianos. Durante o período que governou o Irã, pareceu procurar estabelecer a democracia e combater a influência dos países que enxergava como imperialistas (Kinzer, 2010: 70-78). De acordo com suas palavras, a exploração estrangeira não era positiva de nenhum modo para país.

Se fosse bom para o povo trazer prosperidade ao país por meio do trabalho de outras nações, todas as nações convidariam estrangeiros para entrar em sua casa. Se a submissão fosse benéfica, nenhum país submisso teria tentado se libertar com guerras sangrentas e enormes perdas (Mossadeq apud Kinzer, 2010: 76).

A visão que Mossadeq e a maioria dos iranianos tinham da Inglaterra era tão pejorativa quanto à visão dos ingleses sobre o Irã e seus cidadãos. Os iranianos atribuíam à Inglaterra predicativos como “egoísta”, “gananciosa”, “imperialista”, entre outros (Polk, William R, 2009: 175). Com isso, é possível perceber os iranianos apenas invertiam a hierarquia de valores, transparece aqui então, uma relação de hostilidade mútua.

Os problemas entre Irã e a Inglaterra se agravaram com a eleição de Mossadeq para o cargo de primeiro-ministro. Numa passagem do livro de Limbert, o autor descreve como a escolha por Mossadeq somente acirrou os conflitos, uma vez que passaram a ver este líder como o centro dos problemas. O autor afirma que mesmo os ingleses que enxergavam problemas nos contratos da AIOC se tornaram irredutíveis, porque percebiam essa mesma irredutibilidade por parte de Mossadeq. A partir daí muitos ingleses passaram a acreditar que o problema central das negociações não estava apenas nos *royalties* do petróleo, nos livros de contas e nas taxas, mas sim na figura do primeiro-ministro. Dessa maneira, se inicia um ciclo de desentendimentos (Limbert, 2009: 63).

Com a nacionalização da *Anglo Iranian Oil Company* por Mossadeq, os conflitos entre Irã e Inglaterra se acirram. As declarações públicas da mídia inglesa atacavam o Estado iraniano e Mossadeq, atribuindo-lhes muitas das características orientalistas, como fraqueza, decadência e infantilidade. Segundo Polk, os ingleses atribuíam o entendimento dos iranianos sobre qualquer temática apenas a partir do uso da força ou do suborno (Polk, 2009: 175). Por conta dos discursos de Mossadeq, alegavam ainda que se tratava de um sujeito

## ■ capítulo de dissertação

“lunático”, “demagogo”, “irracional” e “anormal”<sup>6</sup> (Azimi, 2009: 333-335). A insatisfação da Inglaterra com Mossadeq pode ser vista como uma reação à sua atitude pouco influenciável, o que em geral não ocorria com os primeiros-ministros anteriores. Podemos perceber isso na declaração publicada pela *The Times* assim que a AIOC foi nacionalizada:

A tensão interna da sociedade persa — causada pela estupidez, ganância e falta de julgamento da classe dominante (presumivelmente incluindo o aristocrata Mossadeq) — tornou-se tal que só pode ser suprida por uma aceleração do impulso contra o bode expiatório externo. – Grã-Bretanha<sup>7</sup> (Tradução nossa).

Mossadeq, como supracitado, percebia a Inglaterra como uma antiga metrópole, visto que influenciava o Irã e suas elites locais como se esta tivesse de fato, sido sua antiga colônia. No seu primeiro discurso como primeiro-ministro, atacou os ingleses e a antiga AIOC, ao afirmar que “*Toda a miséria, a desgraça, a anarquia e a corrupção dos últimos cinquenta anos, foram causadas pelo petróleo e pela extorsão da companhia petrolífera*” (Kinzer, 2010: 111). Mossadeq chegou a afirmar que os ingleses saquearam a principal fonte de riquezas do Irã por décadas, pagando subornos a governantes fantoches e que, apesar disso, ainda esperavam que o Irã os compensasse por perderem suas futuras pilhagens (Elm, 1992: 285).

O embate entre as nações a respeito da nacionalização da companhia petrolífera chegou a ser levado pela Inglaterra às Nações Unidas, todavia esta deu parecer favorável aos iranianos<sup>8</sup>. Dessa forma, a Inglaterra não deu seguimento ao caso (ALVES, 2018).

Depois da nacionalização da AIOC, os iranianos não tinham trabalhadores capacitados para dirigir a companhia. Por mais que oferecessem empregos para qualquer cidadão nacional ou estrangeiro (exceto ingleses) para trabalhar na petrolífera, também requeriam que as empresas estrangeiras lhes oferecessem cursos para aprender a refinar o petróleo no maquinário agora estatizado da AIOC. O governo iraniano fez tentativas de contratar os serviços terceirizados de outras companhias, todavia, o embargo inglês a estes potenciais

<sup>6</sup> Os termos utilizados pelas nações ocidentais para caracterizar Mossadeq são destacados nesse capítulo para que fique explícito o orientalismo presente de forma cultural que atravessa também as decisões políticas tomadas à época. Como destaca Said: “se presta muito pouca atenção ao papel da cultura na manutenção dos impérios. Joseph Conrad foi uma das testemunhas mais extraordinárias disso. Ele compreende que o lucro não está exatamente no cerne da ideia do império, embora certamente seja um dos motivos. Mas o que distingue os impérios antigos - como o romano, o espanhol ou os árabes — dos impérios modernos, entre os quais se destacam o britânico e o francês do século XIX, é que estes são iniciativas sistemáticas, com um reinvestimento constante. Eles não chegam a um país, saqueiam-no e vão embora quando a pilhagem termina. E os impérios modernos requerem, como afirmou Conrad, uma ideia de colaboração, uma ideia de sacrifício, uma ideia de redenção. Com isso obtemos noções bastante reforçadas de, por exemplo, no caso da França, *mission civilisatrice* (missão civilizatória), de que não estamos lá para nos beneficiar; estamos lá em prol dos nativos (Said, 2013: 69-70).

<sup>7</sup> Fonte: *The Times*, April 14, 1951.

<sup>8</sup> No livro de Elm, o autor alega que a Corte Internacional de Justiça não foi a favor da nacionalização do petróleo. Apenas aceitou o argumento iraniano de que aquele caso não deveria ser julgado na Corte Internacional de Justiça das Nações Unidas, uma vez que não era um acordo celebrado entre dois países, mas sim entre um país (Irã) e uma empresa (AIOC) (Elm, 1992: 214). Já no livro de Polk, o autor argumenta que tanto a Corte Internacional de Justiça quanto os Estados Unidos foram a favor da nacionalização da companhia (Polk, 2009: 177).

## ■ capítulo de dissertação

investidores e compradores de petróleo os fazia recuar da oferta iraniana (Limbert, 2009; Axworthy, Michael, 2008).

Com a falta de técnicos para manter a companhia funcionando, o Irã parou de vender petróleo, uma vez que era incapaz de produzi-lo. Para agravar a situação, os ingleses também realizaram um embargo de alimentos e bens ao Irã. Navios posicionados na costa do Golfo Pérsico impediam os iranianos de importar bens e de exportar petróleo (Polk, 2009: 178; Axworthy, 2008).

O aumento do preço dos alimentos colaborou para agravar a situação iraniana. A pobreza foi crescendo no país e, por conseguinte, Mossadeq foi perdendo popularidade. A implementação de uma série de reformas sociais e a fundação de instituições democráticas por parte do governo também não agradou as elites. Essas reformas no contexto da Guerra Fria geraram entre os estrangeiros a percepção do Irã como um aliado do bloco comunista (Elm, 1992: 273-275).

A tabela a seguir mostra a situação precária da balança de pagamentos do Estado iraniano:

**Tabela 4: Balança de Pagamentos do Irã, 1949-1954 (em milhões de rials)**

Anos	1940-50	1950-51	1951-52	1952-53	1953-54
Saldo líquido do setor petrolífero	4,024	3,902	1,026	X	X
Setor não petrolífero					
Exportações	1,244	2,11	2,71	2,807	3,075
Importações	-6,831	-6,427	-5,686	-3,829	-5,666
Serviços (líquido)	-419	-169	-175	-100	149
Balança	-6,006	-4,486	-3,151	-1,122	-2,442
Balança de Conta Corrente	-1,982	-584	-2,125	-1,122	-2,442
Conta de Capital	886	739	-327	465	3,439
Saldo Total	-1,096	155	-2,452	-657	997

Mossadeq cortou relações diplomáticas com os ingleses em 1952 e determinou que todos se retirassem do Irã após descobrir que os ingleses negociavam um golpe contra o Estado. Esse foi o momento da entrada dos Estados Unidos no conflito. Uma vez que nenhum cidadão inglês poderia estar em solo iraniano, era preciso ter a colaboração de agentes norte-americanos (Coggiola, Osvaldo, 2008: 39).

Primeiramente, o Estado norte-americano foi a favor da nacionalização da AIOC, como relatado no documento do Departamento do Estado: *“The administration of President, Harry*

*S. Truman, initially had been sympathetic to Iran's nationalist aspirations*<sup>9</sup>. Documentos da CIA também apresentam como Truman não era contra a nacionalização:

Em 1951, o governo iraniano, liderado por seu primeiro-ministro nacionalista de 69 anos, Mohammed Mossadeq, nacionalizou a Companhia de Petróleo Anglo-Iraniana, que fornecia 90% do petróleo da Europa. O governo britânico, acionista majoritário da empresa, ficou furioso e começou a procurar maneiras, incluindo ações militares, de derrubar o governo de Mossadegh. Mossadegh ficou sabendo das conspirações, no entanto, fechou a embaixada britânica e expulsou cidadãos britânicos do país. Sem uma base de operações no Irã, os britânicos se voltaram para o presidente Truman. Embora preocupado com o fato de o Irã cair nas mãos dos soviéticos, Truman vetou a ideia de ação militar contra o Irã e era antipático com a ideia de um golpe. A CIA nunca havia derrubado um governo, teria dito aos britânicos e não queria estabelecer um precedente aqui. Truman conhecera Mossadegh quando visitou Washington em 1951 — Mossadegh havia sido nomeado Homem do Ano da revista *Time* naquele ano - e não era antipático com o movimento nacionalista que ele liderou no Irã<sup>10</sup>.

Naquela época, o presidente americano, era o democrata Harry Truman. Este procurou solucionar a questão através de um acordo. Truman não desejava que se travasse um conflito maior entre os Estados, e não apoiava as aspirações de realizar uma invasão armada para retomar o controle da companhia de petróleo, ou de organizar um golpe contra Mossadeq (Kinzer, 2010: 117). O presidente tentou apaziguar este conflito e até recebeu Mossadeq na tentativa de celebrar um acordo, mas tanto este quanto os agentes britânicos foram inflexíveis.

Enquanto Mossadeq acusava a AIOC de causar toda a miséria do seu país, os britânicos alegavam que o petróleo iraniano os pertencia, nas palavras do subsecretário do Ministério do Combustível, Sir Donald Fergusson: *“Foram os ingleses que extraíram o petróleo, que construíram a refinaria e que desenvolveram mercados para o petróleo persa em trinta ou quarenta países (...) e nada disso teria sido feito pelo governo ou pelo povo persa”* (Kinzer 2010: 107).

Essa fala retrata o caráter orientalista engendrado. Os ingleses acreditavam que por terem construído a refinaria de petróleo e desenvolvido mercados para esse insumo, o petróleo lhes pertencia. Acreditavam que os iranianos não teriam a capacidade de fazê-lo por serem inferiores e terem menos capital e conhecimento. Todavia, o que Fergusson e a maioria dos orientalistas não levavam em consideração era toda a história de dependência que existia no Irã mesmo antes da petrolífera ter sido criada. A argumentação dos iranianos se dava pela Inglaterra só ter tido a capacidade para desenvolver tecnologia de extração e venda de petróleo por conta da história anterior (colonialismo) que este país desenvolvia no mundo. Por isso, utiliza-se aqui a Teoria Pós-Colonial, pois entende-se que não existe um fato singular que seja histórico, sendo necessário, portanto, analisar as raízes históricas

<sup>9</sup> Fonte: Library of Congress Country Studies. [http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/r?frd/cstdy:@field\(DOCID+ir0025\)](http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/r?frd/cstdy:@field(DOCID+ir0025))

<sup>10</sup> Fonte: [https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/agency-and-the-hill/12-The%20Agency%20and%20the%20Hill\\_Part2-Chapter9.pdf](https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/agency-and-the-hill/12-The%20Agency%20and%20the%20Hill_Part2-Chapter9.pdf).

## ■ capítulo de dissertação

engendradas nas trajetórias dos países para compreender as relações de subordinação e dependência (ALVES, 2019).

Said faz alusão a como o Orientalismo se faz presente nas relações entre ocidentais e orientais, apresentando um argumento simplista, mas que engloba todo o pensamento orientalista a respeito dessa relação de poder que se impõe entre estas culturas. Nas palavras do autor:

Quando reduzimos à sua forma mais simples, o argumento era claro, era preciso, era fácil de compreender. Há ocidentais, e há orientais. Os primeiros dominam; os últimos devem ser dominados, o que geralmente significa ter suas terras ocupadas, seus assuntos internos rigidamente controlados, seu sangue e seu tesouro colocados à disposição de uma ou outra potência ocidental (Said, 2007: 68).

O governo britânico, para pressionar o norte-americano, alegou que grande parte da confusão estabelecida entre eles devia-se pela postura dos Estados Unidos. Isso foi dito por conta do episódio em que os norte-americanos aceitaram dividir os lucros da *Arabian-American Oil Company* em 50% com os sauditas. Segundo os britânicos, caso os norte-americanos não tivessem dividido os lucros do petróleo em 50% com o proprietário da terra (Arábia Saudita) e 50% com o dono da petrolífera (Estados Unidos), esse conflito entre Irã e Inglaterra não teria precedentes para ocorrer (Kinzer, 2010: 109).

Kermit Roosevelt era neto do ex-presidente dos Estados Unidos, Theodore Roosevelt. Segundo Kinzer (2010), Kermit Roosevelt viu na proibição da permanência dos ingleses no Irã uma oportunidade para o seu país, e se encaminhou para o Irã, uma vez que seus contatos britânicos ainda se encontravam ativos. Depois da visita ao Oriente Médio, voltou para os Estados Unidos, mas antes fez escala em Londres, onde ele mesmo teria alertado os ingleses de que seria mais fácil se a negociação do golpe não fosse feita com o presidente Truman (Kinzer, 2010: 170).

Os ingleses, impacientes com a demora de Truman, tiveram as esperanças renovadas com a aproximação das eleições presidenciais americanas. Nutriam esperanças de alcançar seus objetivos caso Dwight Eisenhower, um republicano conservador, ganhasse as eleições. Eisenhower, certamente, seria mais facilmente convencido (Kinzer, 2010: 171).

Essa aposta se baseava, principalmente, no fato do Secretário de Estado deste governo ser John Foster Dulles, sócio sênior na *Sullivan and Cromwell*, um escritório de advocacia que representava a maioria das empresas petrolíferas norte-americanas (Polk, 2009: 179). Portanto, imaginava-se que este não fosse a favor da nacionalização, porque isso poderia gerar demandas por nacionalizações nas petrolíferas norte-americanas (Elm, 1992: 276).

Os britânicos decidiram mudar a estratégia de convencimento com Eisenhower. Utilizaram-se do argumento anticomunista para ganhar não somente o apoio do presidente como de todo o seu comitê e de alguns agentes da CIA (ELM, 1992: 293-296). Segundo o coronel do Serviço Secreto Britânico, C.M. Woodhouse: “*Não desejando ser acusado de tentar usar os americanos para tirar castanhas britânicas do fogo, decidi enfatizar a ameaça*

## ■ capítulo de dissertação

*comunista ao Irã, em vez da necessidade de recuperar o controle da indústria petrolífera*” (Polk, 2009: 179, tradução nossa).

De fato, esse medo da expansão do comunismo com uma possível conversão do Irã ao regime parece ter pesado na decisão norte-americana (Elm, 1992: 276). Os britânicos alegavam que Mossadeq não iria suportar se o *Tudeh* realizasse um golpe com o apoio da União Soviética, o que faria com que o Irã e todo o seu petróleo fosse transferido para o controle comunista (Kinzer, 2010: 172). Embora essa apreensão do comunismo tenha sido motor propulsor dos norte-americanos para realizar a Operação Ajax<sup>11</sup>, mais tarde o próprio viabilizador da operação (Roosevelt) admitiu que o comunismo não era a preocupação da Inglaterra, mas sim a AIOC, como ilustrado por ele na passagem a seguir:

A proposta original para o AJAX (ou TP-Ajax, ambos usados como palavras de código para o golpe) veio da British Intelligence depois que todos os esforços para convencer Mossadeq a reverter sua nacionalização da Companhia de Petróleo Anglo-Iraniana (AIOC) falharam. A motivação britânica era simplesmente recuperar a concessão de petróleo da AIOC (Polk, 2009: 179, tradução nossa).

Esses depoimentos são de suma importância, pois revelam, em conformidade com a teoria da securitização, como o Irã foi transformado numa ameaça. Como destacado, a priori os Estados Unidos não estavam dispostos a interferir no Estado iraniano por conta da nacionalização do seu petróleo. Entretanto, quando a Inglaterra muda o discurso alegando que se tratava de uma potencial ameaça comunista, cria-se uma esfera de instabilidade que muda a postura norte-americana.

Tendo em vista que os Estados Unidos realizavam acordos petrolíferos menos desiguais com as nações detentoras do petróleo, estes pareciam perceber a exploração dos ingleses sobre o Irã. Todavia, quando a narrativa a respeito da ameaça vigente é modificada, e passa a ser a ameaça de um governo comunista no Oriente Médio, o presidente Eisenhower revê a posição norte-americana no conflito. Esse fato é relevante uma vez que percebemos como a questão da narrativa é primordial para convencer os atores a adotar determinadas posturas distintas diante de um mesmo cenário.

Mesmo durante a administração de Eisenhower, Mossadeq parecia acreditar que os norte-americanos seriam capazes de ajudar a solucionar o problema iraniano. Essa crença foi algumas vezes ratificada pelo próprio presidente norte-americano:

Espero que você aceite minhas garantias de que não comprometi de forma alguma nossa posição de imparcialidade nesse assunto (a disputa pelo petróleo) e que nenhum indivíduo tentou me prejudicar no assunto. Isso me leva a observar

---

<sup>11</sup> A Operação Ajax foi um plano articulado pelos Estados Unidos junto aos ingleses para depor o primeiro-ministro Muhammad Mossadeq, devido a este ter nacionalizado a petrolífera inglesa que extraía e vendia o petróleo iraniano. Segunda a CIA, a operação foi transmitida pela Inglaterra para o presidente Eisenhower para que este intervisse no Irã a fim de não permitir que esse acabasse se aliando aos comunistas. Os próprios documentos oficiais da CIA indicam que para saber maiores detalhes a respeito de como se sucedeu a Operação TPJAX deve-se ler o livro que temos abordado durante esta dissertação, de Stephen Kinzer. Fonte: <[https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/agency-and-the-hill/12The%20Agency%20and%20the%20Hill\\_Part2-Chapter9.pdf](https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/agency-and-the-hill/12The%20Agency%20and%20the%20Hill_Part2-Chapter9.pdf)>.

## ■ capítulo de dissertação

que espero que nossos relacionamentos futuros sejam completamente livres de qualquer suspeita, mas, pelo contrário, caracterizados por confiança e confiança inspirados em franqueza e amizade (Polk, 2009: 180, tradução nossa).

Mossadeq envia uma carta ao Lord Henderson, que trabalhava no Ministério das Relações Exteriores, indagando que, se os Estados Unidos não pretendiam ajudar o Irã comprando seu petróleo, ou lhes emprestando dinheiro que pudesse ser convertido em petróleo. Na carta, afirma que venderia o insumo aos Estados Unidos com 40% de desconto (Elm, 1992: 283). Mas Henderson respondeu a Mossadeq sugerindo que ele deveria aceitar as condições propostas pela Inglaterra a respeito da AIOC. Este parece ter sido o primeiro momento que Mossadeq percebe que os Estados Unidos não estavam necessariamente ao lado do Irã (Elm, 1992: 284). Vale lembrar que, por mais de um século, os iranianos haviam entendido os Estados Unidos como uma nação à qual eles podiam recorrer quando ameaçados pelos russos ou pelos ingleses.

Eisenhower, assim como Truman, não eram adeptos do boicote à Mossadeq. Contudo, depois de ser aconselhado por seus aliados de que essa seria a melhor forma de lidar com a possível perda do território para a União Soviética, resolveu negligenciá-lo e, dessa forma, permitiu que o golpe acontecesse. É preciso advertir que antes mesmo do presidente americano possibilitar a realização da Operação Ajax, também conhecida pela alcunha “Operação Pontapé”, esta já estava sendo articulada pela CIA junto ao Serviço Secreto de Inteligência Inglês e o Departamento do Estado Inglês (Kinzer, 2010: 178-180; Wilber, 2012: 13).

O trecho de um relatório da CIA sobre a Operação é bastante esclarecedor:

Quando o Eisenhower assumiu o cargo, no entanto, os britânicos encontraram um ouvido mais compreensivo. A essa altura, havia uma crescente insatisfação com Mossadegh dentro do Irã entre aqueles que desejavam devolver o controle do país ao monarca. Além disso, seu relacionamento com a União Soviética parecia estar se aproximando, e o partido comunista Tudeh ganhou força e se alinhou amplamente com Mossadegh. A DCI Dulles e outros alertaram Eisenhower, na primavera de 1953, que o governo iraniano estava em risco de colapso, potencialmente dando aos soviéticos a oportunidade de assumir o controle. Com base nessas preocupações, Eisenhower aprovou, com aparente relutância, um esforço secreto para derrubar Mossadegh<sup>12</sup> (Tradução nossa).

Ao mesmo tempo em que Estados Unidos e Inglaterra estudavam as maneiras de realizar a Operação Ajax no Irã, os agentes iranianos pagos pelo governo inglês tornavam o Irã um caos. E estes eram inúmeros, dentre os quais: políticos, *bazaar* (classe média comerciante), *mullahs* (líderes e pessoas instruídas na religião islâmica) e gangues. O governo inglês financiava grupos a fim de instaurar uma esfera de instabilidade e, dessa maneira, tornar mais simples a deposição do líder (Kinzer, 2010: 172-180).

É importante destacar o que Ervand Abrahamian (1983) discorre no seu livro *Iran Between Two Revolutions*, de que Mossadeq também estava fragilizado no Irã para sofrer

<sup>12</sup> Fonte: [https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/agency-and-the-hill/12-The%20Agency%20and%20the%20Hill\\_Part2-Chapter9.pdf](https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/agency-and-the-hill/12-The%20Agency%20and%20the%20Hill_Part2-Chapter9.pdf).

## ■ capítulo de dissertação

o golpe. Isso porque durante o seu governo, tomou determinados posicionamentos que não agradaram a ala religiosa do Irã, como quando ofereceu cargos nos ministérios da agricultura, do transporte, da justiça e do interior para o partido secular e o ministério da educação a um professor universitário apoiador do *Tudeh*. Seus ministros fizeram propostas de estatizar também as companhias de ônibus e de telecomunicações e diminuir os preços da comida, o que foi mal visto pelo baazar e gerou protestos. Abol-Ghasem Kashani publicou à época que o “*Islã protegia a propriedade privada e proibia expropriações*” (apud Abrahamian, Ervand, 1983).

As propostas de reformas progressistas dos ministros de Mossadeq ajudavam no seu enfraquecimento junto às elites políticas e religiosas. Propostas a respeito da venda de bebidas alcoólicas foram feitas (para arrecadar impostos na crise que o país enfrentava) e também do voto se estender às mulheres, uma vez que a constituição tratava todos os cidadãos como iguais. Isso permitiu que os ulemás protestassem junto à estudantes de teologia de que “*a lei religiosa indubitavelmente limita o direito ao voto aos homens*” (Nariman, 1952 apud Abrahamian, 1983) e de que “*o governo deveria prevenir as mulheres de votar para que ficassem em casa e pudessem se dedicar exclusivamente a sua verdadeira função: criar os filhos*” (Kashani, 1952 Apud Abrahamian, 1983: 276). E foi nesse contexto de insatisfação, que existia também entre a ala mais conservadora, que Fazlollah Zahedi encontrou oportunidade para realizar o golpe.

A Operação Ajax entrou em andamento quando Churchill e Eisenhower chegaram a um acordo. O trabalho foi realizado pela CIA e o Serviço Secreto Inglês através do investimento de dólares. Para substituir Mossadeq, os Estados Unidos e a Inglaterra já haviam escolhido o general Fazlollah Zahedi (Wilber, 2012: 15; Abrahamian, 1983: 279).

Muitos agentes invisíveis manipulariam a opinião pública contra o primeiro-ministro (Wilber, 2012: 15), alegando que ele e a Frente Nacional eram agentes comunistas que pretendiam destruir o Islam (Polk, 2009: 180; Elm, 1992: 305). Enquanto isso, outros agentes atacariam líderes religiosos a fim de fazer parecer que era Mossadeq quem estaria realizando essas ofensivas (Kinzer, 2010: 184). Ao mesmo tempo, Zahedi pagaria oficiais do exército e políticos do *Majlis* para lhe apoiar no golpe. Por fim, no dia do golpe aconteceria uma passeata (financiada pela CIA) solicitando a deposição de Mossadeq, e nesse momento os *Majlis* votariam pela sua substituição. Caso tentasse resistir, Zahedi estaria com o exército, que prenderia ele e todos que estivessem ao seu lado. Os militares tomariam os principais órgãos de Teerã como o Banco Nacional, delegacias de polícia, entre outros.

A maioria dos agentes da CIA chegaram a Teerã em julho de 1953. E em agosto tentaram pela primeira vez realizar o golpe. Contudo, essa tentativa foi fracassada (Kinzer, 2010: 187). Roosevelt acreditava que a um golpe célere seria eficaz e tentou novamente junto aos agentes infiltrados.

Ainda em agosto muitas manifestações foram feitas contra Mossadeq e a favor do Xá, como destacado no trecho a seguir do relatório da CIA a respeito da operação: “*Usando uma*

## ■ capítulo de dissertação

*rede de contatos deixados para trás pela inteligência britânica e pelos ativos da Agência, ele montou uma intensa campanha de propaganda contra Mossadeq, estimulando manifestações e protestos em todo o país*<sup>13</sup> (Tradução nossa). Junto a isso, notícias contra o primeiro-ministro também eram difundidas por jornais e rádios. Mossadeq não os censurava e, assim, era cada vez mais atacado por notícias em grande medida manipuladas pela CIA, conforme alega Richard Cottam, propagandista de Washington. O referido chegou a dar declarações, anos após o golpe, afirmando acreditar que 4/5 dos jornais iranianos da época haviam sido manipulados pela CIA. Segundo Cottam: *“Todo artigo que eu escrevia saía publicado quase imediatamente, no dia seguinte, na imprensa iraniana. Eles eram concebidos para mostrar Mossadeq como colaborador comunista e fanático”* (Kinzer, 2010: 22-23; Wilber, 2012: 16-37; Kinch, 2016: 43).

Uma das estratégias elaboradas para realização do golpe foram os *firmandos*, isto é, decretos assinados pelo Xá Muhammad Reza Pahlavi, que destituíam o primeiro-ministro (Wilber, 2012: 15-33; Elm, 1992: 302). O Xá recebeu<sup>14</sup> em assiná-los por medo das consequências que o esperariam caso o golpe fracassasse, e foi precisamente tal temor que fez com que, após assinar esses documentos, o monarca tenha fugido para Bagdá e posteriormente se exilado em Roma.

Quando a primeira tentativa do golpe fracassou, Mossadeq foi às rádios para anunciar que havia escapado e que, desse modo, continuava sendo o primeiro-ministro do Irã. Também alegou que o golpe fora elaborado pelo Xá e por estrangeiros (até então Mossadeq não tinha conhecimento do envolvimento norte-americano). Depois desse pronunciamento, as massas satisfeitas ocuparam as ruas da cidade aos gritos de *“Mossadeq venceu!”* e *“Vitória da Nação!”* (Kinzer, 2010: 32).

Roosevelt voltou a articular o novo golpe, e, por isso, uma das primeiras providências que tomou foi a de persuadir a imprensa a informar que aquilo não fora um golpe contra Mossadeq, como o primeiro-ministro havia relatado. Tratava-se, conforme veiculado na mídia no dia seguinte, da tentativa de Mossadeq de destituir o Xá, mas oficiais o haviam impedido.

Roosevelt procurou mais oficiais do exército e passou a contratar também sujeitos que se dissessem comunistas e partidários de Mossadeq, e que estivessem dispostos a causar confusões nas ruas, quebrando tudo que encontrassem, provocando brigas etc. (Abrahamian, 1983: 279). No parágrafo ilustrado no documento oficial da CIA, a agência deixa claro como as manifestações que ocorriam no Irã eram contratadas por Roosevelt a fim de deslegitimar o governo de Mossadeq:

<sup>13</sup> Fonte: <[https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/agency-and-the-hill/12-The%20Agency%20and%20the%20Hill\\_Part2-Chapter9.pdf](https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/agency-and-the-hill/12-The%20Agency%20and%20the%20Hill_Part2-Chapter9.pdf)>.

<sup>14</sup> Foi necessário que a irmã do Xá, a princesa Ashraf Pahlavi, saísse da Europa e fosse até o Irã convencê-lo a destituir Mossadeq do cargo. (Wilber, 2012: 15-30). Os agentes britânicos e norte-americanos ofereceram dinheiro e outros presentes para que a princesa aceitasse convencer seu irmão a destituir Mossadeq (Filliu, 2012: 95).

## ■ capítulo de dissertação

Roosevelt tentou novamente alguns dias depois, no entanto, primeiro organizando violentas manifestações “falsas” contra a monarquia, que de fato se juntaram a membros do partido Tudeh; depois organizando demonstrações de “reação” em apoio ao Xá. Enquanto isso acontecia, as unidades militares iranianas, a polícia e os membros das tribos rurais sob o controle de Roosevelt foram capazes de superar as limitadas forças militares que Mossadegh poderia reunir<sup>15</sup> (Tradução nossa).

As manifestações ocorreram, e Mossadeq a princípio não as reprimiu. A instabilidade foi tamanha que os cidadãos comuns começaram a acreditar que seu país se encontrava desordenado e que, por isso, precisava de alguém dotado de maior autoridade para comandá-lo.

Ao mesmo tempo, o embaixador norte-americano do Irã, Henderson, marcou um encontro com Mossadeq e disse que muitos de seus conterrâneos que moravam no Irã recebiam ligações grosseiras de iranianos incitando-os a voltarem para a casa. Esse argumento era falso, Roosevelt o havia planejado. Mossadeq, após este relato ordenou que a polícia reprimisse a desordem da cidade (Kinzer, 2010: 197).

Roosevelt convocou novos sujeitos para depor o governo. Os partidários de Mossadeq não saíram às ruas nesse dia, conforme haviam se comprometido. Os infiltrados gritavam: “*Vida longa ao Xá!*” e “*Morte a Mossadeq!*”, enquanto incendiavam edifícios do governo e jornais de Teerã (Elm, 1992: 307).

Algumas centenas de pessoas morreram nessa manifestação. Nas palavras de Cottam: “*A massa popular que entrou no norte de Teerã e foi decisiva para a derrubada do governo era uma turba de mercenários. Essa massa não era movida por nenhuma ideologia, era paga com dólares americanos*” (apud Kinzer, 2010: 201; Elm, 1992: 307).

Uma estação de rádio foi tomada pelos agentes de Roosevelt, que anunciaram a queda do governo de Mossadeq e o retorno em breve do Xá. Mas as afirmações não eram verdadeiras, visto que os protestantes ainda não haviam chegado à casa de Mossadeq. Enquanto os manifestantes para lá se encaminhavam, o general Zahedi foi levado a uma rádio da cidade, onde declarou ser o novo primeiro-ministro e fez algumas promessas de melhorias para o Irã. Também foram tomadas estações de correio, que enviavam notícias a todo país sobre a suposta deposição de Mossadeq, ainda que esta não tivesse sido realizada oficialmente até aquele momento (Kinzer, 2010: 204-205).

O Xá afirmou a veracidade dos fatos e alegou ter nomeado o general Zahedi. Mossadeq permaneceu em casa até que foi persuadido pelos seus auxiliares a pular os muros e fugir. Nesta ocasião, oficiais e políticos pró-Mossadeq foram presos (Wilber, 2012: 18; Elm, 1992: 308).

Roosevelt, seus agentes, Zahedi e seu filho comemoravam a vitória da Operação Ajax e comunicaram o embaixador norte-americano Henderson do sucesso da mesma. Quando encontraram Zahedi, Roosevelt fez um breve discurso para a multidão e depois se retirou

---

<sup>15</sup> Fonte: [https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/agency-and-the-hill/12-The%20Agency%20and%20the%20Hill\\_Part2-Chapter9.pdf](https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/csi-publications/books-and-monographs/agency-and-the-hill/12-The%20Agency%20and%20the%20Hill_Part2-Chapter9.pdf).

## ■ capítulo de dissertação

do local (Kinzer, 2010: 208). Estima-se que cerca de trezentas pessoas tenham morrido durante o golpe.

Na manhã seguinte, jornais de todo o mundo divulgavam a queda do governo de Mossadeq. Assim que o general Zahedi se tornou primeiro-ministro foram reprimidas todas as manifestações, substituídos alguns governantes que eram parceiros de Mossadeq e declarado na rádio que Mossadeq deveria se render. Por fim, Zahedi enviou um telegrama ao Xá afirmando que poderia voltar ao Irã.

Mossadeq rendeu-se à Zahedi junto a alguns de seus apoiadores. No mesmo dia, o Xá retornou ao Irã. (Kinzer, 2010: 213). Segundo Hiro, o golpe “*destruiu qualquer chance do Irã evoluir como uma democracia ao estilo ocidental*” (Hiro, Dilip, 1985: 36, tradução nossa).

Quando o Xá retorna ao Irã, fica claro que ele estava articulando o golpe e, a partir de então, os iranianos passaram a perceber o Xá como um “*fantoches da América*” (Polk, 2009: 182; Abrahamian, 1983: 280). Desde então teve início entre diferentes grupos, o sentimento antiamericano no Irã. Alguns porque entendiam a volta do Xá, por meio da Operação Ajax, a CIA e os Estados Unidos destituíram o Irã da possibilidade de lograr um país democrático e economicamente independente, capazes de reger seus próprios assuntos, sem a interferência estrangeira, que seriam os setores progressistas (Elm, 1992: 309). Como destacado por Alethia Cook e Jalil Roshandel, “*O papel americano no golpe de 1953 será sempre visto pelos iranianos como evidência concreta das intenções imperialistas americanas em relação ao Oriente Médio em geral e Irã em particular*” (Cook, Alethia & Roshandel, Jalil, 2009: 16, tradução nossa). Enquanto a ala religiosa e conservadora, apesar de insatisfeita com Mossadeq, não almejavam a volta do Xá, porque entendiam que esse trazia os valores estrangeiros para o país, que era um traidor do Islã.

Edward Said faz uma afirmação sobre as políticas intervencionistas que os Estados Unidos realizam pelo globo, cujo enfoque no Oriente Médio que se alinha ao pensamento deste trabalho. Da maneira como este Estado se comporta, influenciando nas decisões internas dos demais países, seja por golpes, por embargos ou por pressões externas, acaba por criar uma atmosfera não apenas de liderança na chamada comunidade internacional, mas muitas vezes de um interventor capaz de decidir o futuro de determinados países a seu bel prazer. Isso faz com que muitos passem a encarar os norte-americanos como uma espécie de inimigo de suas nações. Nas palavras de Said:

A coisa toda tem sido uma política totalmente desastrosa e fútil. A ironia disso. O poder, a riqueza e distância dos Estados Unidos é tal que a maioria das pessoas não tem noção do estrago que tem sido causado em seu nome e, pior, do ódio que se propagou contra os Estados Unidos no Oriente Médio e no mundo islâmico pelo único motivo de garantir a contínua predominância de uma pequena maioria, cujos interesses estão ligados a essa política ridícula e desumana (Said, 2003: 98).

## ■ capítulo de dissertação

Muitos são os autores que fazem conexão entre o golpe de estado que ocorreu no Irã em 1953 com a Revolução Iraniana de 1979, como Limbert, Green, Costa, Kinch, Cook, Roshandel, entre outros. Isso se deve ao fato, anteriormente salientado, de que o sentimento antiamericano não parecia existir até que os iranianos percebessem que o Xá estava respaldado pelos norte-americanos, e não apenas pelos britânicos, como esperado.

Futuramente, Christopher Woodhouse — agente britânico que auxiliou no Golpe a Mossadegh — daria uma entrevista a Robert Fisk (2007) reconhecendo que a atuação estadunidense e britânica no Irã teria aberto as portas para os acontecimentos que ocorreriam em 1978. Um risco que foi inebriado pela lógica da Guerra Fria e pela visão defasada de “potência colonizadora” dos britânicos, a qual não abriu mão de seu lucro com a exploração do petróleo e propiciou o surgimento da onda nacionalista iraniana (Costa, 2013: 123).

E esse é justamente o argumento que esse trabalho utiliza para aventar que o momento de ruptura nas relações entre Irã e Estados Unidos se deu em tempos e espaços distintos. Para muitos iranianos, ocorreu em 1953 com o golpe de Estado levado a cabo contra o primeiro-ministro Mossadeq. Para os Estados Unidos, por sua vez, essa relação só será rompida com o sequestro da embaixada americana, durante a Revolução Iraniana de 1979.

Outro fator interessante é como a CIA apresenta o golpe no Irã em seu relatório oficial. Os jornais à época, como o New York Times, relataram o ocorrido no Irã como manifestações legítimas realizadas por admiradores do Xá contra Mossadeq. Como destacado no trecho a seguir:

O New York Times retratou o golpe como um esforço dos iranianos leais ao Xá para devolvê-lo ao poder. O artigo da CIA não foi mencionado. Em outro artigo publicado no mesmo dia, o Times informou que o jornal soviético Pravda havia acusado os agentes americanos que operavam no Irã de projetar o golpe. Isso poderia muito bem ter motivado a agência. superintendentes no Congresso para acompanhar DCI Dulles, mas não há evidências de que eles o fizeram. Com toda a probabilidade, a acusação, proveniente dos soviéticos, não era vista como credível. Não houve histórias de acompanhamento que apareceram imediatamente na imprensa americana, nem houve investigações formais do congresso<sup>16</sup> (New York Times, tradução nossa).

Esse trecho apresenta como as mídias têm um papel fundamental na legitimação de determinadas práticas. Ao declarar que os manifestantes comprados pela CIA eram na verdade cidadãos iranianos pró-regime do Xá, a imprensa torna legítimo o golpe de Estado no Irã, e com isso tenta convencer a audiência de que foi bom para aquela população que o Xá volte ao poder.

### **A VOLTA DO XÁ**

Quando Pahlavi retornou, transformou o país numa ditadura monárquica, onde o parlamento deixou de existir como um poder efetivo e qualquer indivíduo que se opusesse

---

<sup>16</sup> Fonte: New York Times “*Royalists Oust Mossadegh: Army Sizes Helm*”.

## ■ capítulo de dissertação

às suas políticas era considerado subversivo e deveria ser exilado, aprisionado ou morto (Polk, 2009: 184).

Mossadeq foi a julgamento, acusado de traição por não ter cumprido a demissão que o Xá havia ordenado através dos *firmands*, e por incitar a sociedade à luta armada. Em resposta às acusações alegou: “*Meu único crime foi ter nacionalizado a indústria iraniana do petróleo e eliminado desta pátria a rede colonialista e a influência política e econômica do maior império da Terra*” (Kinzer, 2010: 214). O Xá decidiu que Mossadeq deveria ser detido por três anos, e ao fim deste período seria mantido em prisão domiciliar perpétua. Aos aliados de Mossadeq, como os membros do *Tudeh* e da Força Nacional as penas aplicadas também foram duras, muitos foram presos de maneira perpétua, torturados ou executados. A ideia de Pahlavi era de eliminar a oposição do seu governo (Abrahamian, 1983: 280). Em 5 de outubro de 1967, Mossadeq falece por conta de um câncer na garganta, e não foi permitido que houvesse um funeral público, nem manifestações de luto popular (Kinzer, 2010: 216).

A AIOC não poderia continuar funcionando nos moldes anteriores à posse de Mossadeq pela má reputação e pelos dólares norte-americanos investidos no golpe. Desta maneira, a AIOC ficou com 40% do mercado petrolífero iraniano e vendeu, por um bilhão de dólares, os outros 60% do mercado para cinco empresas norte-americanas, uma holandesa e uma francesa (Polk, 2009: 182). O nome dado por Mossadeq à empresa, *Companhia Nacional Iraniana de Petróleo*, foi mantido para preservar uma imagem ilusória de nacionalização. A petrolífera passou a dividir os lucros em 50% com o Irã, embora nunca tenha aberto seus livros para conferência da veracidade das informações (Coggiola, 2008: 42).

Uma das políticas do novo governo do Xá foi a criação, em 1957, da Savak (polícia política). Esta foi a responsável pela tortura e pela morte de muitos cidadãos, políticos e, até mesmo, *mullahs* no Irã (Gordon, 1987: 15-16). Tal polícia foi treinada pela CIA e pelo Mossad (serviço secreto de Israel).

Nos anos que se seguiram ao golpe, o Xá pretendia manter os planos de seu pai de tornar o Irã uma das cinco potências mundiais. Com tal objetivo, passou a investir em armamentos, os quais eram importados, principalmente, dos Estados Unidos, da União Soviética e de outros países. Entre 1972 e 1978, importou 20 bilhões de dólares em compras militares só dos Estados Unidos. Segundo Polk, os Estados Unidos ajudaram o Xá a acreditar que se investisse em armamento, poderia chegar a superar as capacidades militares da União Soviética. Também o incitaram a investir num programa de armas nucleares, realizando um acordo sobre tal programa em 5 de março de 1957 (Polk, 2009: 187).

Esse acordo demonstra o que se busca ressaltar nesse trabalho, a saber: como um ato isolado pode ser interpretado de maneiras distintas dependendo de quando e de quem o interpreta. Enquanto em 1957 os Estados Unidos não apenas consentiram como apoiaram

## ■ capítulo de dissertação

a criação de um programa nuclear<sup>17</sup> iraniano, com o advento da República Islâmica, em 1979, o apreço do Irã dá lugar a uma suposta ameaça não apenas para os Estados Unidos, mas para toda a chamada comunidade internacional.

Vale lembrar que, com o advento da Guerra Fria, Estados Unidos e União Soviética procuraram manter a relações amigáveis com as demais regiões. Neste contexto, foi criado, em 1955, o Pacto de Bagdá (Polk, 2009: 183), um acordo sobre a segurança do Oriente Médio, assinado pela Inglaterra, Turquia, Irã, Iraque, Paquistão e Estados Unidos. O Pacto tratava-se de uma colaboração, na qual eles instalariam bases militares para proteger o petróleo dessa região (Weil, 2007: 161).

Este pacto foi visto, contudo, como um retrocesso por alguns países, uma vez que restabelecia o domínio das potências ocidentais sobre os países signatários. Muitos Estados, como a União Soviética, interpretaram esse acordo como uma tentativa por parte das potências estrangeiras de influenciar no equilíbrio da região (Lewis, 1996: 323). Os soviéticos foram contrários à celebração deste acordo, alegando que em 1927 o Irã e a União Soviética haviam feito um acordo por meio do qual estabeleciam o compromisso de que nenhum deles iria aderir políticas que comprometessem sua soberania e integridade. Contudo, os apelos da União Soviética não foram capazes de impedir o pacto.

Na década de 1960, começam a surgir manifestações expressivas contra o regime autoritário de Pahlavi. Uma delas ocorreu por conta da fraude nas eleições dos *Majlis*. Após as reivindicações, houve uma greve que foi imediatamente contida pela Savak. Foi a partir deste episódio que o Xá decidiu iniciar um de seus projetos mais ambiciosos, a Revolução Branca, também conhecida como “Revolução Xá-povo”. Segundo o monarca, a Revolução envolvia a adoção de medidas modernizadoras. Todavia, na prática, segundo Polk e Coggiola, os pobres se tornaram ainda mais miseráveis enquanto os ricos enriqueciam mais a cada dia (Polk, 2009: 183-184). Seu objetivo era o de tornar o Irã uma das grandes potências mundiais, mas também torná-lo um país laico e capitalista.

Numa carta enviada aos Estados Unidos pelo professor norte-americano, T. Cuyler Young, alertava como o regime do Xá era considerado como uma ferramenta de corrupção dos interesses estrangeiros, principalmente, anglo-americanos (Polk, 2009: 184).

A plataforma da Revolução Branca continha as seguintes metas: nacionalização das florestas, vendas de ações das indústrias iranianas para empresas privadas estrangeiras, criações de exércitos do saber, de higiene, do desenvolvimento e da reconstrução (Meihy, Murilo, 2007: 36). Além disso, previa reformas na lei, participação dos operários das indústrias nos lucros das empresas e a implantação de casas de equidade no interior do país (Meihy, 2007: 36). O Xá, através da “Revolução Xá-povo”, procurou concentrar o poder e retirá-lo dos *Majlis*, por possuir “caráter divino”. Nas palavras de Pahlavi:

---

<sup>17</sup> No final deste capítulo encontra-se o folder que fazia a propaganda a respeito de como energia nuclear era benéfica e que o Xá também estava investindo na mesma.

## ■ capítulo de dissertação

Christensen, o orientalista dinamarquês, afirmou, com razão, que um verdadeiro rei no Irã não é tanto o chefe político da nação como professor e líder. Ele não é apenas uma pessoa que constrói estradas, pontes, represas e canais, mas alguém que os conduz em espírito, pensamento e coração. Isso possivelmente pode explicar por que um monarca, se ele tem toda a confiança do povo e usa sua grande influência, pode conseguir tanto sem ter que confiar em medidas totalitárias ou esperar que processos evolutivos lentos atinjam seus objetivos (Pahlavi, 1967: 2 apud Meihy, 2007).

Murilo Meihy aponta para a importância desta frase do Xá, por ele fazer um discurso tomando a ciência ocidental como uma referência. Isso é de suma relevância também para a argumentação, visto que é num acadêmico ocidental (Emanuel Christesen) que o Xá busca argumentos para basear o seu discurso para o povo iraniano. Nas palavras de Meihy: “*Se os ocidentais percebem o Irã a partir de determinados signos, o modelo de nação a ser reproduzido no país deve refletir a visão que a ‘ciência ocidental’ estabeleceu como característica da comunidade nacional*” (Meihy, 2007: 37).

O Xá defendia em seus discursos da “Revolução Branca” um caráter liberal para a nova sociedade iraniana que se configuraria. Com isso, afastava a religião islâmica da ótica do Estado iraniano. Portanto, a “Revolução Branca” era uma reforma modernizadora, que visava aproximar o Estado iraniano dos valores ocidentais liberais e de iniciativa privada. Todavia, por estar envolto num discurso nacionalista, o Xá tentava passar a ideia de que não se tratava de uma importação de valores estrangeiros, mas sim, da exaltação de características iranianas por meio de sua revolução (Meihy, 2007: 40).

Apesar deste cenário adverso, a economia iraniana cresceu nesses anos, através da venda do petróleo do país. Convém notar, contudo, que o capital advindo de tal crescimento não foi transferido, via investimentos, para a população (Polk, 2009: 184).

Nesse mesmo período, o governo colocou em vigor leis que representaram enfrentamento ao Islamismo, como: lei que autorizava o voto feminino nas eleições, lei que flexibilizava os preceitos islâmicos e permitia que candidatos eleitos fizessem seus juramentos sobre quaisquer livros sagrados e, não apenas, sobre o Alcorão. Para os muçulmanos religiosos, estas leis constituíam uma afronta ao Islamismo e aos costumes da religião (Gordon, 1987: 42). Devido, em grande medida, a tais reformas religiosas, os *ulemás* e os *mullahs* se colocaram totalmente contra a Revolução Branca e, principalmente, contra a proclamada origem divina da liderança do Xá. Já os líderes políticos (e não religiosos) contrários às reformas do Xá, não partilhavam do mono partidarismo instaurado. Acusavam a política do Xá e da Savak, de violarem os direitos humanos e de serem medidas arbitrárias, oriundas de um regime ditatorial (Pazzinato, Alceu Luiz & Senise, Maria Helena Valente, 1994: 353).

Em setembro de 1960 foi oficialmente fundada a OPEP (Organização dos Países Exportadores de Petróleo). Os países que selaram a cooperação com a criação deste cartel numa reunião em Bagdá foram: Arábia Saudita, Irã, Iraque, Kuwait e Venezuela. Decidiram se agrupar porque, naquele ano, o cartel das empresas petrolíferas internacionais, mais

## ■ capítulo de dissertação

conhecidas como as Sete Irmãs, tinha reduzido o preço do petróleo, o que prejudicava seus produtores. Com o passar dos anos, a dinâmica de decisões, que antes eram concentradas nas companhias ocidentais, passou a ser tomada pelos próprios produtores de petróleo, que passaram a decidir sobre os *royalties*, cotas de produção e lucro estimado.

Cerca de 25 bilhões de dólares por ano eram recebidos pelo governo do Irã com o aumento do preço do petróleo, segundo Coggiola. O Irã passou a usar grande parte deste capital para se militarizar e outra parte para o enriquecimento da elite iraniana. O Xá gastava milhões com festas enquanto a grande maioria da população sofria com a fome, o desemprego, o êxodo rural, a ausência de moradia e, principalmente, com a desigualdade social (Coggiola, 2008; Polk, 2009).

Com o aquecimento da economia iraniana por conta da alta do petróleo e a consequente alta do PIB iraniano (crescimento de 33,9% em 1974 e 41,6% em 1975, as indústrias do país cresceram e com elas também aumentou a camada social do proletariado iraniano que, mais tarde, foi a classe em grande medida responsável pela deposição do Xá. O Irã chegou a gastar 25% do seu PIB com a compra de equipamentos militares (Coggiola, 2008: 62-64).

É certo que algumas vezes o Xá, reconhecido pelos norte-americanos como adorador da tecnologia militar (Polk, 2009: 187), foi questionado pelos Estados Unidos acerca do tamanho do seu arsenal militar, dado o alegado perigo de que esse fosse roubado pelos comunistas (Coggiola, 2008: 60). Com o passar dos anos parecia óbvio que o monarca não importava armamento apenas para defender o Irã, mas sim para reprimir as revoltas da população iraniana. Pahlavi foi o único líder do Oriente Médio a não aderir ao embargo da venda de petróleo realizado pelos países árabes contra Israel.

O papel desempenhado pelos Estados Unidos é crucial para o retorno do governo de Pahlavi. Isso porque além do apoio ao golpe realizado pela CIA que permitiu que ele voltasse ao poder, como também porque o alinhamento de determinados países árabes, como é o caso do Irã, à Israel, apresentava para os cidadãos daquele país, como as políticas empregadas por ele muitas vezes se voltavam mais para benefícios e contratos selados com países estrangeiros do que abarcavam suas reivindicações locais.

A problematização de Said vai mais além e se aproxima de um dos grandes vetores desse trabalho, que é questionar os valores que os Estados Unidos e a dita comunidade internacional alegam ser tão essenciais para o sistema internacional. Valores como: democracia, direitos humanos, autodeterminação, entre outros, são propagados como soluções para os conflitos internacionais, todavia, apesar destes Estados defenderem tais valores, muitas vezes, como no caso de Israel, o que se pode perceber é uma ajuda desproporcional para um único Estado, um golpe a democracia como o realizado no Irã em 1953, entre outras muitas práticas políticas implementadas que em nada se assemelham aos valores propagados e ditos como universais (Said, 2003: 109). A impressão que muitas vezes passa no Oriente Médio, portanto, é que as práticas engendradas pelos norte-americanos

## ■ capítulo de dissertação

estão mais atreladas aos seus próprios benefícios do que aos da comunidade internacional, como propagam em seus discursos internacionais.

Acho que a maioria dos árabes e muçulmanos têm a impressão de que os Estados Unidos não têm realmente prestado muita atenção aos seus desejos, mas têm insistido em políticas para seu próprio bem, sem muitas explicações ou tentativas de, de certa forma, justificá-las. E acima de tudo, têm prosseguido com essas políticas que contradizem vários princípios que os Estados Unidos defendem: democracia, autodeterminação, liberdade de expressão, liberdade de assembleia, compromisso com o direito internacional (Said, 2003: 109).

Medidas modernizadoras, como a proibição do véu, eram percebidas como uma submissão aos interesses estrangeiros. Por isso, cresceu entre a população iraniana uma espécie de nacionalismo que era tangenciado para a veia religiosa islâmica dessa população. James Gelvin discorre a respeito desse “*nacionalismo islâmico*” no trabalho intitulado *Modernity and its discontents: on the durability of nationalism in the Arab Middle East* (1999). O autor acredita que esse nacionalismo teria sido criado devido ao encontro colonial, uma vez que os valores europeus agregados às questões políticas emancipatórias da região do Oriente Médio teriam gerado esse ativismo político na região (Gelvin, 1999: 81).

Assim, em contraste com — e frequentemente em resposta às — tentativas feitas pelas elites ocidentais durante a primeira metade do século XX de inventar tradições para inculcar valores não convencionais, os nacionalistas populares adaptaram e recontextualizaram (nacionalizaram) os símbolos comuns, incluindo símbolos que até então haviam aparecido em contextos essencialmente religiosos ou comunitários. Entre eles estavam os apelos ao martírio da jihad, a defesa do Islã e a unidade islâmica (Gelvin, 1999: 82, tradução nossa).

Said, quando discorre a respeito dos ditos fanáticos religiosos e não dos cidadãos que são apenas muçulmanos, alega que, devido à postura estadunidense de violar diversas vezes a soberania do Oriente Médio e por esse Estado também falhar em relação à propensão dos direitos internacionais para com esses países, eles encontraram um ambiente propício para propagar ideias de uma dita cruzada contra os Estados Unidos. Se utilizariam das bandeiras de resistência e nacionalismo político islâmico para tangenciar essa luta para uma brigada sanguinária contra os Estados Unidos (Said, 2003: 109).

O que Said revela como mais peculiar é que esses mesmos sujeitos foram outrora apoiados pelo governo dos Estados Unidos quando lhes convinha. Tanto Saddam Hussein, Osama Bin Laden quanto o próprio Khomeini tiveram tentativas de fechamento de acordos e até mesmo apoios financeiros fornecidos quando o principal inimigo norte-americano era o comunismo.

## **PROPAGANDA SOBRE O XÁ E A ENERGIA NUCLEAR IRANIANA**

# GUESS WHO'S BUILDING NUCLEAR POWER PLANTS.



The Shah of Iran is sitting on top of one of the largest reservoirs of oil in the world.

Yet he's building two nuclear plants and planning two more to provide electricity for his country.

He knows the oil is running out — and time with it.

But he wouldn't build the plants now if he doubted their safety. He'd wait. As many Americans want to do.

The Shah knows that nuclear energy is not only economical, it has enjoyed a remarkable 30-year safety record. A record that was good enough for the citizens of Plymouth, Massachusetts, too. They've approved their second nuclear plant by a vote of almost 4 to 1. Which shows you don't have to go as far as Iran for an endorsement of nuclear power.

**NUCLEAR ENERGY. TODAY'S ANSWER.**

BOSTON EDISON · EASTERN UTILITIES ASSOCIATES · NEW ENGLAND POWER COMPANY  
PUBLIC SERVICE COMPANY OF NEW HAMPSHIRE · NEW ENGLAND GAS AND ELECTRIC COMPANIES

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este capítulo procurou, através dos acontecimentos históricos narrados e da perspectiva Pós-Colonial, demonstrar como a visão ocidental é limitada para a compreensão das relações entre o Ocidente e o Oriente.

As constantes intervenções que o território iraniano sofreu, principalmente por parte da Inglaterra e dos Estados Unidos, criaram uma esfera de repúdio em relação ao Ocidente.

## ■ capítulo de dissertação

Consequentemente, as questões iranianas nunca estiveram totalmente separadas, isoladas, do Ocidente, mas, diferentemente, essas identidades parecem estar entrelaçadas e se constituíram mutuamente através dos múltiplos encontros históricos.

Foi necessário recuperar parte da história iraniana para entendermos as inúmeras intervenções estrangeiras no Irã e como as mesmas contribuíram para as escolhas políticas do país. Houve um esforço em salientar que escolhas políticas foram realizadas pelas potências em detrimento de regimes democráticos para a manutenção do monopólio do petróleo iraniano. Exemplo claro foi o golpe de 1953 articulado e financiado pela CIA.

O Irã, que desde tempos imemoriais tem sido alvo de invasores estrangeiros devido a uma geografia que o colocou a cavaleiro de algumas das mais importantes rotas de comércio do mundo e deitados sobre um oceano de petróleo, vem lutando para encontrar uma forma de convívio com as potências estrangeiras (Kinzer, 2010: 35).

Esse capítulo tratou do primeiro episódio em que as relações entre parte dos cidadãos iranianos (os progressistas e os religiosos islâmicos) e os Estados Unidos foi abalada por conta do golpe de Estado realizado em 1953 contra o primeiro ministro Mossadeq. Todavia, também teve a pretensão de criar as bases teóricas para fomentar o debate a respeito de que esse episódio em 1953 foi estrutural para que houvesse o sequestro da embaixada dos Estados Unidos em 1979 e, também, a Revolução Iraniana. Como destacaram Abrahamian e Kinch:

A própria embaixada foi vista como um símbolo da cumplicidade americana em os eventos de 1953: Os novos líderes do Irã acusaram [...] que os Estados Unidos tinham impôs ao Irã desde 1953 um governo que era opressivo e corruptos, que violavam consistentemente os direitos humanos e eram insensíveis aos valores tradicionais da Sociedade Islâmica do Irã (Takeyh, 2006: 96 apud Abrahamian, 1983: 123, tradução nossa).

A interferência dos EUA em remover ao mesmo tempo um líder popular e o desenvolvimento de um movimento democrático foi uma traição à nova política identitária do Irã, e décadas depois a lembrança desse golpe teria um papel significativo na Revolução Islâmica (Kinch, 2016: 44, tradução nossa).

Por fim, mas não menos relevante, esse trabalho procurou elucidar como independente do governo vigente no Irã ou das suas alianças estrangeiras, os mais prejudicados foram os iranianos, sobretudo, os setores mais marginalizados e subalternos. Os anseios da população iraniana foram diversas vezes tergiversados em prol dos governos vigentes. Desse modo, foi o povo quem mais sofreu com a miséria, fome, falta de moradia e saneamento básico, enquanto alguns dos administradores do Irã viviam cercados por regalias. A sociedade iraniana viveu, ao longo da sua história, sob distintas formas de governos, mas teve em larga medida suas liberdades individuais confiscadas.

## **BIBLIOGRAFIA**

## ■ capítulo de dissertação

AZZIMI, Fakhreddin. *Iran: The Crises of Democracy – From The Exile of Reza Shah to The Fall of Mussadiq*. New York: I.B Taurius & Co Ltd, 2009.

ABRAHAMIAN, Ervand. *IRAN: Between Two Revolutions*. New Jersey: Princeton University Press, 1983.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. Vídeo disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=ZU-LR1ZWtEY>. Acesso em: 10 de outubro de 2013.

ALVES, Tamires Maria. *A Construção retórica de uma ameaça – o caso iraniano*. REALIS - Revista de Estudos Antiutilitaristas e Pós-coloniais – Universidade Federal de Pernambuco. Vol 9, nº 2, pp. 145 – 171, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/view/242939> Acesso em 10/02/2020.

ALVES, Tamires Maria. *Sobre o Irã e o Islam*. Revista Breviário de Filosofia Pública – Universidade Federal Fluminense. Número 170, pp. 79 - 86. Dezembro 2018. Disponível em: <https://estudoshumeanos.com/2018/12/13/sobre-iran-e-o-islam/> Acesso em: 12/03/2020.

ALVES, Tamires Maria. *A Ameaça Iraniana em Xeque: uma leitura pós-colonial sobre o Irã*. Dissertação de Mestrado (Relações Internacionais). PUC-Rio. 2013.

AYOOB, Mohammed. *Defining Security: a subaltern realist perspective*. In *Critical Security Studies*, edited by Keith Krause and Michael C. Williams. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.

AYOOB, Mohammed. “Political Islam: Image and Reality”. *World Policy Journal*, September 2004, vol 21 issue (3): pp. 1-14.

AXWORTHY, Michael. *Empire of the Mind – A History of Iran*. New York: Basic Books, 2008.

BELLAIGUE, Chistopher de. *Patriot of Persia*. New York: Harper Collins Publishers, 2012.

BYRNE, Malcolm; GASIOROWSKI, Mark J. *Mohammad Mossaddeq and the 1953 Coup in Iran*. Syracuse University Press, 2004.

COSTA, Renato. *A INFLUÊNCIA DOS ULEMÁS XIITAS NAS TRANSFORMAÇÕES POLÍTICAS OCORRIDAS NO IRÃ DURANTE O SÉCULO XX – O WILAYAT AL-FAQIH E O PRAGMATISMO DOS AIATOLÁS COMO INVIABILIZADORES NA EXPANSÃO DA REVOLUÇÃO IRANIANA*. Tese de doutorado, FFLCH, USP, 2013.

COOK, Alethia & ROSHANDEL, Jalil. *The United States and Iran: Policy Challenges and Opportunities*. New York: PALGRAVE MACMILLAN, 2009.

DARBY, Phillip and PAOLINY, A. J. “Bridging International Relations and Postcolonialism”. 371-397, 1994.

DOTY, Roxanne L. “Foreign policy as social construction: a post-positivist analysis of U.S. counter-insurgency policy in the Philippines”. *International Studies Quarterly*, v. 37, n. 3, p. 297-320, 2003.

GORDON, Matthew. *Os grandes líderes: Khomeini*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1987.

## ■ capítulo de dissertação

- FOUCAULT, Michael. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.
- FOUCAULT, Michael. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- HALLIDAY, Fred. *Iran: Dictadura y Desarrollo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- HANSEN, Lene. *Security as Practice: Discourse Analysis and the Bosnian War*. New York. 2006.
- HIRO, Dilip. *Iran under the Ayatollahs*. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- JABRI, Vivienne. "Michel Foucault's Analytics of War: The Social, the International, and the Racial". *International Political Sociology*, v. 1, n. 1, p. 67-81, 2007.
- JERVIS, Robert. "Cooperation under security dilemma". *World Politics*, v. 30, n. 2, p.167-214, 1978.
- KEENE, Edward. *Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politics*. Nova York: Cambridge University Press, 2002.
- KEEGAN, John. *Uma História da Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995
- KINCH, Penelope. *The US-Iran Relationship: The Impact of Political Identity on Foreign Policy*. Londres, Nova York: I.B Tauris & Co. Ltd, 2016.
- MILLIKEN, Jennifer. "The Study of Discourse in International Relations: A Critique of Research and Methods". In *European Journal of International Relations*, 1999.
- LEWIS, Bernard. *O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje*. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 1996.
- LEWIS, Bernard. "I'm right, you're wrong, go to hell. Religions and the meeting of civilization". *Atlantic Monthly*, 2003.
- LEWIS, Bernard. *O que deu errado no Oriente Médio?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- LIMBERT, John W. *Negotiating with Iran: Wrestling the Ghosts of History*. Washington, D.C: United States Institute of Peace Press. 2009.
- MCLEOD, John. *Beginning Postcolonialism*. New York: Manchester University Press, 2010.
- MEIHY, Murilo Sebe Bon. *Por Devoção à República: Nação e Revolução no Irã entre 1979 e 1988*. Dissertação de mestrado, PUC-Rio, 2007.
- MESSARI, Nizar. "Existe um novo cenário de segurança internacional?". In: GOMES, José Maria (org.). *América Latina y el (des)orden neoliberal – hegemonia, contrahegemonia, perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 131-150, 2003.
- MOTTAHEDEH, Roy. *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. Oxford: Taylor and Francis Ltd., 2004.

## ■ capítulo de dissertação

NOGUEIRA, João Pontes & MESSARI, Nizar. *Teoria das Relações Internacionais: correntes e debates*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2005.

PAHLAVI, Mohamed Reza. *The White Revolution of Iran*. s/l, The Imperial Pahlavi Library, 1967.

PAZZINATTO, Alceu Luiz & SENISE, Maria Helena Valente. *História Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Editora Ática, 1994.

PINTO, Paulo. G. H. D. R. “Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil”. *Revista USP*, São Paulo, p. 228-250, setembro/novembro 2005. ISSN 67.

RACHLIN, Nahid. *Garotas da Pérsia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

SAID, Edward W. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward W. *Cultura e Resistência*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2006.

SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SAID, Edward W. *A Pena e a Espada*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

SALAMA, Mohammad R. *Islam: Orientalism and Intellectual History*. London – New York: I. B. Tauris, 2011.

SCHMITTCHEN, Dirk; STRITZEL, Holger. *Securitization culture and power: rogue states in US and German discourse*. In Thierry Balzacq ‘Securitization Theory’. London: Routledge, 2011.

THE NEW YORK TIMES. Disponível em: <<https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/library/world/mideast/082053iran-army.html>>. Acesso em: 20 de maio de 2012.

U.S DEPARTMENT OF DEFENSE. Disponível em: <<http://www.defense.gov/transcripts/transcript.aspx?transcriptid=4295>>. Acesso em 13 de abril de 2013.

US DEPARTMENT OF STATE. Disponível em: <<http://www.state.gov/>>. Acesso em: 19 de maio de 2013.

WEIL, Josef, (org.). *O Oriente Médio na perspectiva marxista*. São Paulo: Editora Sundermann, 2007.

WILBER, Donald N. *Regime Change in Iran: Overthrow of Premier Mossadeq of Iran. November 1952 – August 1953*. CS Historical Paper. Nº 208. Spokesman, 2006.



## ENTRE MEMÓRIA E ATIVISMO POLÍTICO: CONTRIBUIÇÕES DE NAWAL EL SAADAWI PARA O FEMINISMO EGÍPCIO E TRANSNACIONAL

## BETWEEN MEMORY AND POLITICAL ACTIVISM: NAWAL EL SAADAWI'S CONTRIBUTIONS TO EGYPTIAN AND TRANSNATIONAL FEMINISM

Flávia Abud Luz<sup>1</sup>

Resenha comentada de “*A Face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe*” e “*A Mulher com olhos de fogo – o despertar feminista*” (publicações brasileiras, de 2002 e de 2019, respectivamente).

**Resumo:** A partir de reflexões das obras *A face oculta de Eva* e *A mulher com olhos de Fogo*, da ativista egípcia Nawal El Saadawi e do desenvolvimento de discussões entre memória, trajetória e a busca das mulheres muçulmanas por direitos em Estados do Oriente Médio e Norte da África, esta resenha comentada visa apresentar as possibilidades e os desafios de problematizar a agência feminista com foco em questões como a normatização dos corpos femininos pelo viés da tradição e a discussão na intersecção entre gênero, cultura e religião que caracteriza a obra da autora.

**Palavras-chave:** Mulheres muçulmanas; Memória; Ativismo político.

**Abstract:** From reflections on works *Hidden face of Eve* (2002) and *Women at Point Zero* (2019) – both in Portuguese – of Egyptian activist Nawal El Saadawi and the development of discussions between memory, trajectory and the pursuit of muslim women for rights in Middle Eastern and North African states this commented review aims to present the possibilities and challenges of problematizing the feminist agency focusing on issues such as the normalizations of female bodies by tradition as well as the intersection between gender, culture and religion that is a feature of author's work.

**Key-words:** Muslim women; Memory, Political activism.

### INTRODUÇÃO

As discussões acerca do *status* da mulher no Islã não são recentes dentro e fora do Islã e de países com populações muçulmanas, porém, sua expressão a nível internacional, observada principalmente durante a primeira década do século XXI com discursos acerca da necessidade de libertar mulheres muçulmanas no Afeganistão<sup>2</sup> ou com os debates acerca do uso do véu

<sup>1</sup> Doutoranda em Ciências Humanas e Sociais pela Universidade Federal do ABC (UFABC), mestre em Ciências da Religião, especialista em Política e Relações Internacionais e graduada em Relações Internacionais. ORCID ID <https://orcid.org/0000-0001-5979-3445>. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4539509603341152>. Contato: [flavia.abud.luz@hotmail.com](mailto:flavia.abud.luz@hotmail.com).

<sup>2</sup> Lila Abu-Lughod (2012, p. 451-455) discute em profundidade as contraditórias justificativas para a intervenção no Afeganistão que enfatizavam uma pretensa vontade de “*libertar as mulheres de cobertura*”

## ■ resenha de livro

em locais públicos de países europeus, como a França. A mulher e, sobretudo, seu corpo se configuram como um espaço de disputa de narrativas acerca do *status* e do papel da mulher nas sociedades muçulmanas que é ancorado na história e na memória, sendo estes elementos ressignificados por cada movimento contestatório (conservador ou de cunho crítico, como os movimentos feministas nacionais e o discurso feminista islâmico que pretende ser internacional).

O resgate da história e memória do início da religião islâmica é um recurso frequentemente utilizado por lideranças de comunidades de cunho conservador para argumentar que o *status* da mulher no Islã é superior aquele que era observado no período pré-islâmico, e desta forma contrapor qualquer forma de discurso que busque a discussão ampliada de tal *status*, fato evidenciado principalmente entre o final do século XIX e início do século XX, ou seja, é possível falarmos que se configura um espaço de disputa de narrativas acerca do *status* e do papel da mulher nas sociedades muçulmanas que é ancorado na história e na memória, sendo esses elementos ressignificados por cada movimento contestatório (conservador ou de cunho crítico).

A construção de gênero presente na jurisprudência clássica (*fiqh*) e que foi mantida nas leis de família elaboradas na primeira metade do século XX tinha como característica central a desigualdade de gênero, principalmente no que diz respeito à compreensão dos direitos e deveres das mulheres e dos homens no casamento, visto que o casamento foi definido pelas diferentes escolas de pensamento jurídico, Maliki, Hanafi, Sharif (da corrente sunita do Islã) e Jafari (da corrente xiita), não estabelecendo obrigações recíprocas aos cônjuges. Tal construção foi alvo de questionamento por uma parcela de mulheres no mundo muçulmano e um discurso em contraponto às críticas (em sua maior parte desenvolvido por homens) articulou-se para lançar luz aos denominados “direitos das mulheres no Islã”, com o intuito de apresentar alternativas (ou soluções) de base religiosa para acomodar as aspirações das mulheres relacionadas à igualdade, apresentando a noção de complementaridade ou equilíbrio dos direitos e deveres de homens e mulheres que contraem casamento. Sa’diyya Shaikh (2005, p. 147-162) explana o contexto em que alguns estudiosos muçulmanos reagiram de forma defensiva ao que consideravam um “ataque” ao Islã e reforçaram a noção de equidade ao argumentarem que a existência de direitos e deveres diferentes entre mulheres (e homens, sendo que o homem não é tratado aqui já que o objeto do texto são as mulheres) não significa desigualdade ou injustiça.

Para a crítica feminista nos países muçulmanos, de forma geral, é importante o resgate da memória e trajetória de vida de mulheres importantes no processo de fundação do Islã, tais como Khadija (a esposa de Maomé) e Fatima (filha de Maomé) para demonstrar a força das mesmas e sua atuação política junto à *umma* (comunidade holística dos muçulmanos) como algo natural neste período.

---

da situação opressiva em que viviam, bem como a utilização de explicações de cunho cultural (e religioso) ao invés de políticas ou históricas para lidar com a região, e analisa os sujeitos desses renovados discursos orientalistas, sobretudo as mulheres afegãs e sua ação política.

## ■ resenha de livro

Em *A face oculta de Eva*, livro originalmente escrito em árabe em 1977 e traduzido por Sherif Hetata (marido de Nawal El Saadawi) para o inglês na década de 1980, a médica psiquiatra, ativista feminista e autora egípcia Nawal El Saadawi (2002, p.181-221) argumenta que a opressão das mulheres no Oriente Médio e Norte da África é um fenômeno de múltiplas forças e formas que interligam-se, como a estratificação social, a questão étnico-racial, a atuação da religião como força disciplinadora dos corpos e direitos das mulheres e, sobretudo, assume que as experiências femininas são complexas e diferenciam-se de acordo com as forças supracitadas. Quando se debruça sobre a sua sociedade de origem, El Saadawi (2002, p.25-72) aponta as feridas abertas e os vícios da mesma, busca utilizar de suas experiências pessoais e daquelas vivenciadas por colegas ou pacientes (de forma discreta para não expor-las) para transformar o sofrimento e a dor em um movimento de conscientização acerca de aspectos como a opressão patriarcal e seus efeitos na vida cotidiana das mulheres. Além disso, El Saadawi incentiva a autonomia econômica das mulheres e ressalta a importância do acesso à educação.

Em *A Mulher com Olhos de Fogo: o despertar feminista* (2019), El Saadawi (2019, p.19-27; 31-80) parte do testemunho verídico de Firdaus, uma prostituta condenada à pena de morte e cuja vida é permeada por uma série de situações que restringem suas escolhas: morte dos pais, os abusos do tio que era responsável por ela, a impossibilidade de continuar os estudos e a experiência insustentável de casar-se jovem com um homem mais velho e violento.

A agência de Firdaus desenvolveu-se paralelamente ao poder religioso e patriarcal que faziam com que ela sempre retornasse a estaca zero, ou seja, ela sempre buscava formas de reinventar seus sonhos e garantir sua sobrevivência em situações hostis a ela. Um momento de maior intensidade do movimento de despertar da consciência de Firdaus com relação à si mesma e com seu histórico conturbado de violências (como abuso infantil, violência doméstica quando casada e agressões físicas ocasionadas por sua profissão) ocorreu quando Firdaus descreve que percebeu que era melhor para ela ser prostituta e “*escolher trabalhar para si*” em vez de ser uma esposa cujo corpo detinha um *status* inferior pelo dever conjugal (de estar disponível ao marido e obedecê-lo). A redação de El Saadawi na língua árabe é considerada (pela própria autora) uma forma de resistência à opressão em suas diversas formas; indica que seu público-alvo é primeiramente de cunho regional e ao apresentar os problemas de sua sociedade e da região não se sugere interferência estrangeira para lidar com tais problemas/questões.

### **TRAJETÓRIA DO MOVIMENTO FEMINISTA EGÍPCIO E O DESENVOLVIMENTO DA OBRA DE NAWAL EL SAADAWI**

Enquanto consciência da desigualdade de gênero e compreensão da privação de direitos (em amplo sentido, considerando direitos políticos, econômicos e aqueles relacionados ao

## ■ resenha de livro

domínio da religião sobre a política), por meio do código de *status* pessoal ou leis de família que trazem diferentes direitos e deveres para mulheres e homens, que em um contrato de casamento e o esforço das mulheres para reparar tal situação representou uma espécie de ameaça ao poder patriarcal estabelecido no Egito. Durante o fim do século XIX e início do XX a referida consciência ampliou-se, juntamente com o processo de modernização do país que ainda se encontrava sob o poder colonial britânico e buscava reivindicar os direitos de todos (da grande quantidade de camponeses até a elite que tivera acesso à educação) por meio da união de seus cidadãos em torno de um movimento nacionalista (Margot Badran, 2011: 79-80; Nabila Ramdani, 2013: 39-50).

Neste contexto, o nacionalismo e o feminismo se entrelaçaram em movimentos nacionalistas em que a presença feminina era forte, tendo em vista que o nacionalismo (em suas várias concepções, das conservadoras até aquelas mais à esquerda ou socialista no espectro político) foi observado como um veículo para as reivindicações pelos direitos das mulheres, tais como o acesso à educação. Porém, as diferenças étnicas e religiosas também detinham um peso importante no comportamento das mulheres egípcias e em suas atuações políticas. Nas últimas décadas do século XIX surgiram no Egito diversos jornais e revistas fundados e organizados por mulheres que traziam como conteúdo central mensagens de promoção da igualdade entre os gêneros (questionando assim o domínio patriarcal) e clamavam pela participação das mulheres na arena pública de um Estado livre do poderio colonial britânico.

Um feminismo secular centrado na formação e consolidação do Estado independente emergiu no século XX, sobretudo após a Primeira Guerra Mundial, sob a forma de movimentos sociais cuja religião também figurava como elemento de união. Mulheres cristãs e muçulmanas concordavam com a pauta da educação e da atuação no âmbito político e público, porém a religião tida nesta fase como elemento de âmbito privado ainda detinha o poder de determinar o código de *status* pessoal a ser adotado e, conseqüentemente, em que medida as demandas por igualdade de gênero no âmbito familiar, por exemplo, poderiam ser alcançada. Ainda em 1909, portanto antes da formação da União Feminista Egípcia (UFE)<sup>3</sup>, a egípcia Malak Hafini Nasif protestou contra abusos relacionados às leis de família (como o direito dos homens à poligamia e ao divórcio de forma unilateral, repudiando a mulher, por exemplo), clamou pelo direito das mulheres de participarem de orações nas mesquitas e desenvolverem estudos religiosos, argumentando que a segregação ou exclusão imposta às mulheres estaria em desacordo com os princípios do Islã (Badran, 2009: 17-32).

Os movimentos das mulheres egípcias serviram de exemplo positivo para a eclosão de outros movimentos em sociedades muçulmanas na região, contudo a trajetória dos direitos das mulheres foi marcada por avanços e retrocessos, sendo que entre tais extremos

---

<sup>3</sup> A União Feminista Egípcia é considerada o primeiro movimento feminista de alcance nacional no Egito, fundada em 1923 por Huda Sharawi. De acordo com Ramdani (2013, p. 40-42), estudos historiográficos mais recentes, como os desenvolvidos na década de 1980 por Margot Badran, apresentam que mulheres de diferentes classes sociais, principalmente as de classe média, envolveram-se na causa dos direitos das mulheres nas primeiras décadas do século XX.

## ■ resenha de livro

observou-se a garantia do direito de voto e de eleição para cargos públicos (em 1956) e a revogação, tempo mais tarde, no governo de Hosni Mubarak da alteração no código de *status* pessoal que permitia às mulheres de iniciarem um pedido de divórcio, sancionada em 1979 no governo de Anwar Sadat.

Nawal El Saadawi nasceu em 1931 em uma comunidade rural tradicional egípcia e a sua socialização era fruto de um contexto marcado pela hierarquização de gêneros proveniente dos costumes. Ainda quando criança, El Saadawi passou pela complexa e traumática experiência da mutilação genital feminina (MGF)<sup>4</sup> (amputação do clitóris) e percebeu que entre suas colegas de escola tal prática prevalecia com relação aos corpos de meninas à época, independentemente da origem da família (rural ou urbana) ou classe social (alta, média ou baixa). El Saadawi descreve na primeira parte da obra *A face oculta de Eva* (2002) o momento em que a sua irmã mais nova é levada para a mesma experiência que ela acabara de enfrentar:

Sua face era de uma palidez mortal e seus enormes olhos negros encontraram-se com os meus por uma fração de segundo. Era um olhar de profundo terror do qual jamais pude esquecer. Um instante depois ela desapareceu por trás da porta do banheiro onde eu acabara de estar. O olhar que trocamos parecia dizer: “Agora sabemos o que é isso. Agora conhecemos nossa tragédia. Nascermos com um sexo especial, o sexo feminino. Estamos predestinadas a provar o sabor da desgraça, e a ter uma parte de nosso corpo mutilada por mãos insensíveis, e cruéis.” A minha família não era uma família egípcia sem cultura. Ao contrário, tanto meu pai quanto minha mãe tinham tido a sorte de receber uma boa educação, segundo os padrões daquela época. [...] Contudo, o costume de circuncidar as meninas prevalecia naquela época, e menina alguma poderia impedir que seu clitóris fosse amputado, independentemente do fato de sua família morar em zona rural ou urbana (El Saadawi, 2002: 27).

A mutilação genital feminina<sup>5</sup>, juntamente com a observação das distinções sociais que eram feitas entre meninas (e meninos) na sociedade (como da natureza das tarefas

---

<sup>4</sup> O termo mutilação genital feminina (MGF) é utilizado ao longo desta resenha comentada como alternativa ao termo circuncisão feminina que foi empregado na edição brasileira do livro. A edição do livro é anterior ao debate internacional existente acerca da mutilação genital e ao usar o termo MGF pretendo uma aproximação das observações e reflexões de Nawal El Saadawi com o debate internacional em curso. A mutilação genital feminina, de acordo com a Declaração Conjunta (WHO; UNICEF; UNFPA, 1997 *apud* WHO, 2008: 4), “compreende procedimentos relacionados à remoção parcial ou total de órgãos genitais femininos externos ou lesões nos órgãos femininos sem necessidade médica” e é classificada em quatro tipos, que dizem respeito à remoção parcial/total do clitóris ou incisões na vulva.

<sup>5</sup> O relatório “*Female Genital Mutilation/Cutting: A statistical overview and exploration of the dynamics of change*” da Unicef trouxe uma ampla análise de dados de duas décadas de pesquisas acerca da prevalência e tendência das práticas de mutilação genital feminina/*cutting* em 29 países na África e Oriente Médio. Em números totais se constatou que cerca de 125 milhões de mulheres e meninas passaram por alguma forma de mutilação (MGF ou *cutting*), sendo que no Egito, por exemplo, vive um número que corresponde a um quinto deste total. Outros dados sobre o Egito podem ser destacados, a saber: entre os anos de 1995 e 2008 ocorreu um aumento na porcentagem de meninas que passaram por alguma forma de MGF/*cutting* realizada por profissionais da saúde (médicos, enfermeiros) em detrimento dos praticantes tradicionais (*dayas* ou parteiras); ao mesmo tempo o país (juntamente com a Eritreia e o Sudão) instituiu campanhas com o objetivo de desencorajar a prática de mutilação e, no ano de 2007, uma *fatwa* (edito religioso) que condenou as práticas de mutilação, explicando que na lei islâmica (Shari’a) não há base para as mesmas (UNICEF, 2013: 22, 25-25, 46, 70-71, 109-110).

## ■ resenha de livro

realizadas por ambos, sendo que às meninas coubera aprender tarefas domésticas e estudar, quando as famílias assim permitissem, enquanto os meninos deviam dedicar-se apenas aos estudos) e até mesmo a constatação — a partir da vivência dos parentes mais distantes — de que algumas das meninas ainda jovens tiveram que deixar a escola para serem expostas ao casamento ou eram subjugadas por seus irmãos, mesmo se fossem mais novos que elas, constituem aspectos fundamentais das discussões de El Saadawi acerca da disparidade entre os gêneros na sociedade egípcia (El Saadawi, 2002: 25-31).

El Saadawi (2002: 25-36; 41-48; 49-58; 2019: 32-42) compreende que os meninos/homens também eram alcançados pela prática disciplinadora com relação aos corpos e o impedimento para expressar a sexualidade fora de um casamento, porém ela afirma que a segregação sexual imposta por uma moral rígida (que combinava elementos religiosos) atingia mais as meninas/mulheres que poderiam tornar-se alvo de investidas até mesmo de membros da família, como ocorreu, por exemplo, com Firdaus na infância, que foi alvo de abusos por parte do tio que já estava entrando na fase adulta. Neste contexto, ainda existe um agravante de que qualquer falta realizada por meninos/homens era vista com menos gravidade do que àquelas desempenhadas por meninas/mulheres, principalmente, se considerarmos que da honra da mesma (sua pureza e virgindade) também derivava, para a sociedade da época, a honra da família. Assim, El Saadawi destaca tal problemática, presente na sociedade:

Muitas meninas expõem-se a incidentes do tipo. O elemento masculino pode ser seu irmão, primo, tio, avô ou até mesmo o pai. Caso não seja um membro da família, pode ser o guarda ou porteiro da casa, o professor, o filho do vizinho ou qualquer outro homem. Esses incidentes de violação sexual podem acontecer sem o uso de força. Se a garota for mais madura e resistir, o agressor ora recorre a um misto de ternura e sedução, ora à força física. Na maioria dos casos a garota cede e tem medo de fazer queixa a alguém porque, havendo alguma punição, esta acabará sendo imposta a ela. É somente a mulher quem perde a honra e a virgindade. O homem nunca perde nada, e o pior castigo que lhe pode acontecer (caso não seja membro na família) é ser obrigado a se casar com a garota (El Saadawi, 2002: 35).

Nawal El Saadawi passou parte de sua juventude e início da vida adulta refletindo sobre a posição da mulher na sociedade egípcia a partir de situações do cotidiano, questionando o porquê de certos costumes e práticas, tais como o cuidado exigido das meninas com relação aos seus movimentos quando fossem brincar; a dificuldade de jovens mulheres exercerem a sexualidade em sua plenitude devido à MGF, ou a expectativa de que as mulheres deveriam ser mais silenciosas e contidas em seus gestos e voz em público.

A questão da expressão da sexualidade, por exemplo, aparece com frequência na narrativa de Firdaus, em *A Mulher com Olhos de Fogo: o despertar feminista* (El Saadawi, 2019: 34-36, 44-46, 90-94), que questionava em diversos momentos o porquê ela não podia sentir prazer, mesmo nas poucas ocasiões em que se apaixonou durante a vida adulta, visto que a única experiência que ela recorda como prazerosa vinha de um momento da infância partilhado com um garoto (Mohammadain), mas tal sensação e recordação passaram a

## ■ resenha de livro

ser invadidas por experiências negativas como a circuncisão e as investidas de seu tio. Em determinado momento da narrativa, Firdaus descreve um episódio de estranhamento com relação às atitudes de seu tio e detalha o impacto delas para ela:

Ele estava fazendo comigo o que Mohammadain havia feito antes. Na verdade estava fazendo mais, mas eu agora não sentia aquela intensa sensação de prazer que irradiava de uma parte desconhecida e ainda assim familiar de meu corpo. Fechei os olhos e tentei encontrar o prazer que eu havia experimentado antes, mas em vão. Foi como se eu não conseguisse mais identificar o ponto exato de onde o prazer costumava emergir, ou como se uma parte de mim, do meu ser, tivesse partido para nunca mais voltar (Firdaus apud El Saadawi, 2019: 36).

Em outra passagem, agora Firdaus já adulta e atuando como prostituta na cidade do Cairo (sob a tutela da Senhora Sharifa), conversa com Sharifa justamente sobre suas experiências sexuais presentes e como ela entende que o prazer que tinha vivenciado na infância com Mohammadain não seria mais algo possível para ela, sendo que em seu lugar ficou apenas uma dor e um corpo que ela não mais reconhecia, mesmo sendo o seu:

Em algum lugar no meu corpo eu podia sentir bem vagamente um estranho estremecimento. A princípio parecia ser prazer, um prazer próximo da dor. E terminava como dor, uma dor que transmitia a sensação de prazer. Essa sensação pertencia a um passado distante, e de alguma maneira havia me acompanhado desde o início. Eu a havia experimentado muito tempo atrás, mas a acabei esquecendo com o tempo. De qualquer maneira, ela parecia remontar a um tempo ainda anterior à minha vida, a um momento anterior ao meu nascimento, como uma coisa que surgiu junto com uma ferida muito antiga, num órgão que já não era mais meu, no corpo de uma mulher que já não era mais eu (Firdaus apud El Saadawi, 2019: 91).

A oportunidade de seguir com os estudos e cursar a universidade de medicina, com especialização em psiquiatria (formando-se em 1955), permitiu a El Saadawi o contato com pacientes mulheres de outros países árabes e a constatação de que suas indagações também eram observadas em outras sociedades e que era preciso questionar as bases, sejam elas de origem religiosa, econômica, social ou política, que exerciam influência sobre a liberdade da mulher em amplo sentido. Tendo em vista uma série de tópicos que permeiam suas obras em questão, desde a circuncisão, o abuso de meninas, o casamento e o divórcio, El Saadawi explana assertivamente a interação entre elementos de ordem política e econômica que contribuem para a manutenção da opressão feminina, assim

as pessoas, com suas exigências de vida, constituem a força geradora, a diretriz que se traduz, na análise final, mediante determinação política, da diplomacia, enfim, pelo regime político do país. Essa vida individual obviamente engloba as complexidades do sexo, as relações entre um homem e uma mulher, e as relações de produção e divisão do trabalho. Aqueles que subestimam os problemas da mulher, e do sexo, ou desconhecem ou não compreendem os princípios da política. Não é mais possível ignorar o fato de que a condição desprivilegiada da mulher conduz indubitavelmente ao retrocesso de toda a sociedade. Por esse exato motivo, é necessário enxergar a emancipação feminina como elemento integrante da luta contra todas as formas de opressão, fazendo parte de tentativas de liberar todas as classes exploradas, tanto política como sexualmente (El Saadawi, 2002: 16).

## ■ resenha de livro

Nas décadas de 1970 e 1980 a experiência profissional ao lidar com pacientes e a experiência pessoal deram origem a uma série de artigos e livros que chamaram a atenção ao questionarem a normatização dos corpos femininos (seja pela MGF, ou seja, pela questão da honra da família relacionada à preservação, a todo custo, da virgindade da mulher) e ao clamarem pela autonomia das mulheres com relação aos seus corpos, seus recursos financeiros e suas alterações no código de *status* pessoal. El Saadawi desenvolveu uma carreira na saúde pública que era pautada pelo seu ativismo com relação à libertação das mulheres de todas as formas de opressão, discriminação e violência, chamando a atenção para sua pessoa, no Egito e região. Em 1981 El Saadawi foi presa, junto a outros críticos do governo de Anwar Sadat.

O período de cárcere, a proibição da circulação de sua obra no Egito e os cinco anos de exílio nos Estados Unidos não foram um impedimento para El Saadawi continuar fazendo suas críticas e reflexões. Ela ainda hoje se posiciona, sempre que possível, questiona os rumos dos movimentos de mulheres muçulmanas e as pautas reivindicativas destes movimentos, como a política do véu (que é constantemente retomada, inclusive por ativistas ocidentais). El Saadawi participou das manifestações populares na Praça Tahir, no Cairo, no que se convencionou denominar Primavera Árabe (2011).

### **MEMÓRIA, HISTÓRIA E ATIVISMO POLÍTICO: APROXIMAÇÕES ENTRE AS OBRAS DE NAWAL EL SAADAWI E AS DISCUSSÕES EM TORNO DA MEMÓRIA**

Em seu texto seminal *Memória, esquecimento e silêncio* (1989), Michael Pollak apresenta o reconhecimento do que denomina *caráter potencialmente problemático* da memória coletiva que, por meio de uma abordagem construtivista, lidaria com a compreensão de como e por meio de quem (como, por exemplo, por uma coletividade que visa desenvolver a ideia de história oficial de um Estado-nação) os fatos sociais atravessam um processo de formalização, em que passam a ser dotados de estabilidade e duração e forjavam a memória coletiva.

A referida memória coletiva possui como característica uma ação uniformizadora e opressora com relação à memória e às experiências individuais, porém a memória consolida-se como uma área de disputa que é atravessada por processos de negociação entre indivíduo e coletividade, sendo que as memórias subterrâneas de grupos minoritários ou marginalizados na narrativa oficial são passadas adiante por meio da história oral (entre membros de tais grupos) e tinham no silêncio uma forma de resistência que permitia aguardar por um melhor momento para aflorarem sem se sujeitarem a alguma forma de enquadramento dentro da história oficial (Pollak, 1989: 3-15).

Neste sentido é possível argumentar que antes mesmo da atuação de El Saadawi o Egito já tinha passado por um processo de disputa de memórias em que os movimentos de mulheres desenvolvidos no processo de transformações internas, sobretudo com a formação

## ■ resenha de livro

do Estado independente, reivindicavam a participação feminina na arena pública, o acesso à educação e a alteração no código de *status* pessoal que regia a vida dos muçulmanos. Porém, a força dos movimentos de mulheres foi cooptada e suas reivindicações deixadas em um porvir que não ocorreu. Pollak argumenta que considerando que o passado é atravessado por silêncios e silenciamentos, processos de negociação, tensão e disputa entre memória coletiva e individual o importante é justamente ressaltar que

[...] o problema que se coloca a longo prazo para as memórias clandestinas e inaudíveis é o de sua transmissão intacta até o dia em que elas possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do não-dito à contestação e à reivindicação; o problema de toda memória oficial é o de sua credibilidade, de sua aceitação e também de sua organização (Pollak, 1989: 9).

Algumas ideias desenvolvidas pelas expoentes desses movimentos supramencionados, tais como a adoção da bandeira do reformismo islâmico por meio da livre interpretação das fontes sagradas (*ijthad*) e a pauta do acesso à educação formal e religiosa permaneceram sob memórias subterrâneas, retomadas novamente por outros movimentos como forma de resistência ao caráter opressor e uniformizador da memória coletiva que já deixara de lado o protagonismo das mulheres na luta anticolonial.

Apesar das limitações impostas às mulheres de classe média e da área rural, Nawal El Saadawi se destacou, principalmente entre 1970 e 1980, por ser capaz de romper com os mecanismos religiosos e de poder que impunham o silêncio aos indivíduos, sobretudo às mulheres e as suas experiências traumáticas, que funcionavam dentro do campo de negociação entre as memórias coletivas e as memórias individuais, processos estes descritos por Pollak (1989, p.3-9) como uma forma de encontrar pontos de contato entre tais memórias e reconstruí-las em bases comuns. No caso egípcio, por exemplo, poder-se-ia pensar no nacionalismo ou no uso do discurso religioso que resgate um tempo histórico específico por meio do qual a vida cotidiana dos muçulmanos deveria ser guiada.

El Saadawi apresenta aos seus leitores, sobretudo em seu livro *A face oculta de Eva* (2002), memórias pessoais e de outras mulheres que são carregadas de experiências negativas com relação a elementos que constituem uma moral rígida (moldada por elementos econômicos, sociais, culturais e, muitas vezes, apresentada como uma expressão religiosa) que afetam mulheres e homens de formas desiguais e expõe a normatização dos corpos femininos por meio de argumentos morais ou religiosos — como a circuncisão feminina e a criminalização do sexo fora do casamento —, aspectos importantes que a autora apresenta da seguinte forma:

A religião é, particularmente, uma arma constantemente usada pelas sociedades tradicionalistas para refrear, ou até extinguir os esforços dos pesquisadores. Tenho notado com absoluta clareza que a religião, atualmente, é frequentemente usada como instrumento nas mãos dos poderes político-econômicos, é uma instituição utilizada por aqueles que dominam, para aquietar os que são dominados. Ela serve, dessa forma, aos mesmos propósitos que os sistemas jurídicos, educacionais, políticos, e até mesmo psiquiátricos, usados para perpetuar a família

patriarcal, a qual, por intermédio da opressão exercida sobre mulheres, crianças e escravos, originou-se historicamente, obteve reforço e se mantém. Assim, em qualquer sociedade, torna-se impossível separar a religião do sistema político-social, ou manter o sexo isolado da política. A trilogia composta pela política, religião e sexo é a mais sensível de todas as áreas de qualquer sociedade. Esta sensibilidade torna-se particularmente mais intensa nos países em desenvolvimento com um background rural, onde os relacionamentos caracteristicamente feudais predominam (El Saadawi, 2002: 19).

As memórias da jovem Firdaus acerca das diversas violações sexuais perpetradas pelo seu tio ou da violência doméstica pelo marido mais velho (Sheik Mahmoud), por exemplo, que foram apresentadas à El Saadawi (2019: 36-48; 72-66) e transcritas pela autora também podem ser entendidas sob o ponto de vista de Pierre Nora (1993: 9-13), principalmente ao tratar do trânsito entre memória e história (definindo os limites e diferenças entre ambas as categorias) e dos *lugares de memória* e seus aspectos material, simbólico e funcional. Neste caso, a valorização da tradição e sua observação no que tange ao controle do corpo das mulheres, por exemplo, pode ser visto como uma expressão de lugar de memória, pois une elementos de ordem material e simbólica — por meio da modéstia na vestimenta com o uso do véu que simbolizava a pertença à religião e a observação de seus costumes —, bem como o aspecto funcional, pois os rituais ligados à honra da família são evocados em diversos momentos, tais como aqueles antes e depois do casamento, quando da necessidade de provar a pureza/virgindade da mulher.

As reflexões de El Saadawi pressupõem o encontro de uma escuta atenta dos interlocutores e é importante para contrapor a noção de uma “história oficial” da mulher no Islã que fazia alusão ao período pré-islâmico como sendo estruturado pela ignorância (sobretudo com relação ao tratamento direcionado às mulheres e a questão da ocorrência do infanticídio de meninas), e busca demonstrar os direitos que às mulheres foram garantidos quando da institucionalização do Islã<sup>6</sup>.

A tradição, entendida aqui de acordo com a perspectiva crítica de Talal Asad (1996: 381-386, 397-402; 2015: 166-169) como um conjunto de discursos que orientam quais são as formas corretas de interação entre os indivíduos e ao tomarem corpo (prática), ficam enraizadas na história, normatizam o presente com relação a uma concepção de passado que serão transmitidas no futuro. Essa interpretação é questionada por El Saadawi, pois compartilha da narrativa de compatibilização entre direitos das mulheres, igualdade de direitos entre os gêneros e a religião, sendo essa compatibilidade apresentada como uma alternativa.

A construção discursiva do denominado feminismo islâmico, um movimento transnacional, bem como em relação às narrativas dos feminismos seculares nos países árabes-muçulmanos, sobretudo, é influenciada pelas proposições e questionamentos de El Saadawi, por seus clamores com relação à libertação dos corpos femininos e por sua compreensão

<sup>6</sup> Leila Ahmed (1992: 41-63) faz uma análise das relações estabelecidas entre as diversas sociedades islâmicas, a opressão da mulher e os discursos histórico-religiosos envoltos em tal opressão.

## ■ resenha de livro

interseccional que chama a atenção para questões como classe e raça e para o que ela mesma denomina de complexa tríade entre política, religião e sexo, ou seja, visa expor as diversas forças que levam à opressão da mulher ao apontar as relações entre o sistema político que se utiliza do Islã (e uma interpretação feita por homens acerca dos princípios religiosos) de acordo com seus interesses de manutenção de poder.

Nas obras *A face oculta de Eva (2002)* e *A Mulher com Olhos de Fogo: o despertar feminista (2019)*, a médica, ativista e literária Nawal El Saadawi apresenta imagens fortes e relevantes da mulher na sociedade egípcia; demonstra que a opressão imposta à mulher (de modo geral) vai além de uma explicação baseada apenas na religião (o Islã), mas principalmente na relação entre religião, economia e política com intuito de manutenção de poder.

A valorização da memória, experiência e trajetória de El Saadawi em sua defesa dos direitos das mulheres permitem observar como é possível o desenvolvimento de uma narrativa que permita às mulheres alterar os pratos da balança da tradição em prol de uma igualdade praticável e visível entre mulheres e homens, principalmente no âmbito das leis de família (ou códigos de *status* pessoal).

O encontro com as obras de El Saadawi é essencial a todos que desejam compreender a verdadeira e complexa situação da mulher muçulmana, descolando-se então de leituras rasas acerca das diversas experiências das mulheres no Oriente Médio e Norte da África.

## REFERÊNCIAS

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

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

ASAD, Talal. “The idea of an anthropology of Islam”. *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, v. 48, p. 381-406, january, 1996.

ASAD, Talal. “Thinking about tradition, religion, and politics in Egypt today”. *Critical Inquiry*, volume 42, issue 1, p. 166-214, autumn 2015.

BADRAN, Margot. *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld Oxford, 2009.

BADRAN, Margot. “From Islamic feminism to a Muslim holistic feminism”. *IDS Bulletin*, v. 42, n. 1, p. 78-87, january, 2011.

EL SAADAWI, Nawal. *A face oculta de Eva: as mulheres do Mundo Árabe*. São Paulo: Global Editora, 2002.

EL SAADAWI, Nawal. *A mulher com olhos de fogo: o despertar feminista*. São Paulo: Faro Editorial, 2019.

## ■ resenha de livro

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, vol.10, p. 7-28, julho-dezembro, 1993.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*, vol. 2, nº3 (janeiro-junho), p. 3-15, 1989.

RAMDANI, Nabila. Women in the 1919 Egyptian Revolution: from feminist awakening to nationalist political activism. *Journal of International Women's Studies*, v. 14, n. 2, p. 39-52, march, 2013.

SHAIKH, Sa'diyya. Transforming Feminism: Islam, women and gender justice. In: SAFI, Omid(ed). *Progressive Muslims: on justice, gender and pluralism*. London: Oneworld Oxford, 2005,p.147-162.

UNITED NATIONS CHILDREN'S FUND (UNICEF). Female Genital Mutilation/Cutting: A statistical overview and exploration of the dynamics of change. New York: UNICEF, 2013. Disponível em: <[https://www.unicef.org/publications/index\\_69875.html](https://www.unicef.org/publications/index_69875.html)>. Acesso em: 21 maio 2020.

WORLD HEALTH ORGANIZATION *et al.*. *Eliminating Female Genital Mutilation: An inter-agency statement*, UNAIDS,

UNDP,UNECA,UNESCO,UNFPA,UNHCHR,UNHCR,UNICEF,UNIFEM,WHO. Geneva: WHO, 2008. Disponível em: < <https://www.who.int/reproductivehealth/publications/fgm/9789241596442/en/>>. Acesso em: 21/05/2020.

## ALICE SHALVI: A FORÇA DESCONHECIDA QUE O MUNDO PRECISA CONHECER

### ALICE SHALVI: THE UNKNOWN POWER THAT THE WORLD MUST KNOW

Andréa Kogan<sup>1</sup>

A palavra *trailblazer* em inglês, cujo significado é pioneiro(a), desbravador(a), pode ser bem colocada de início aqui nesta resenha. Talvez seja uma das definições possíveis diante da importância desta mulher, autora do objeto desta resenha, embora colocar dentro de “amarras de definição” tudo o que Alice fez e continua fazendo é uma tarefa cada vez mais difícil. Precisamos destas definições e amarras, mas nem sempre é possível tê-las. Alice Shalvi é muito mais do que conseguirei colocar nesta resenha, ou mais do que ela conseguiu explicar sobre ela mesma neste livro.

Também não é possível listar todas as atividades realizadas por Alice Shalvi nos seus 93 anos completados em outubro de 2019 e descrevê-las devido ao número de cargos que ocupou, funções que exerceu, vidas que mudou e premiações que obteve.

Para escrever sobre Alice, fez-se necessário uma delimitação (dada por mim mesma) do que ler, como ler e por que ler (além de seu próprio livro) — não é possível ler tudo sobre ela. O mundo em que entrei, nas redes e nas obras, para conhecer Alice Shalvi, além de *Never a Native*, é amplo demais, muito, mas muito maior do que esta resenha pode cobrir.

Quando Alice Shalvi lançou seu *Never a Native*, a Tablet Magazine<sup>2</sup> publicou uma reportagem escrita por Letty Cotin Pogrebin, (mais precisamente em outubro de 2019) chamada: “A israelense mais famosa sobre a qual você nunca ouviu falar” (no original: *The most famous Israeli you’ve never heard of*<sup>3</sup>).

Acredito que este título também caberia ao público brasileiro. Mas Alice Shalvi não merece mais ser desconhecida nos tempos atuais por inúmeros motivos. Alguns ela consegue descrever em seu livro (de forma muito íntima e ao mesmo tempo olhando para o mundo,

---

<sup>1</sup> **Andréa Kogan** é professora e assistente acadêmica do Laboratório de Política, Comportamento e Mídia da Fundação São Paulo/PUC-SP. É Pós-doutoranda em Ciências da Religião pela PUC-Minas, Doutora em Ciência da Religião pela PUC-SP e autora do livro “Espiritismo Judaico”. Link para o Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2157640816595416>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2930-2590>. E-mail para contato: [andreakogan@terra.com.br](mailto:andreakogan@terra.com.br).

<sup>2</sup> Cf. em <<https://www.tabletmag.com/jewish-life-and-religion/272440/alice-shalvi-never-a-native>>. Acessado em 07/02/2020.

<sup>3</sup> Todas as citações que estão em língua inglesa foram traduzidas pela autora desta resenha e, sendo assim, responsabilidade desta.

## ■ resenha de livro

mostrando para os leitores que muitas das coisas que ela fez não estão neste *memoir*, estão nos feitos que ela deixa para a sociedade).<sup>4</sup>

Listo aqui alguns feitos: títulos de doutor *honoris causa* pela University of Judaism de Los Angeles, pelo Gratz College da Philadelphia, pelo Jewish Theological Seminary de New York, pela Brown University, pelo Instituto Weizmann de Ciências, dentre outros. Muitos prêmios, poucos livros, mas muitos artigos. E resalto o *Israel Prize* — prêmio mais importante de Israel pelas conquistas (*Lifetime achievement*) e contribuições para a sociedade israelense (ano de 2007).

Antes de entrarmos na vida da autora, vale esclarecer que o judaísmo de Alice Shalvi está além de uma religião somente. Marshall T. Meyer (1930-1993), o rabino americano que trabalhou durante anos em Buenos Aires, parafraseou as palavras do poeta e dramaturgo romano Terêncio (século II a.C.) da seguinte forma: “sou judeu e nada humano me é estranho”. Isto é o que precisamos ter em mente. Na página 197 do seu livro, ela nos diz: “*nothing human is alien to us*”. Usando também os mesmos termos descritos acima.

A professora do departamento de religião da Universidade de Princeton, Leora Batnitzky, escreveu um livro fundamental em 2011 chamado “*How Judaism Became a Religion*” (Como o judaísmo se tornou uma religião — tradução livre, pois o livro só existe em língua inglesa), que ajuda a entender a questão do judaísmo para além de somente uma religião. De acordo com a autora, temos que pensar no judaísmo como religião, nacionalidade e cultura até o chamado Iluminismo Judaico (Haskalá) do século XVIII (aqui permito-me fazer uma síntese somente). De acordo com Batnitzky:

“A partir do século XVIII, pensadores judeus modernos têm se preocupado com a questão se o judaísmo pode ou não se encaixar na categoria protestante de religião. Afinal, o judaísmo é historicamente uma religião de lei, portanto: prática. Aderência à lei religiosa, que, no mínimo parcialmente — ou talvez em sua maioria — de natureza pública, não parece se encaixar na categoria de fé ou crença, que, por definição é individual e privada. É o embate entre a categoria moderna de religião e o judaísmo que levanta muitas das tensões criativas do pensamento judaico moderno e, ao mesmo tempo, se o judaísmo ou a judaicidade (*Jewishness*) seja religião, cultura ou nacionalidade” (L. Batnitzky, 2011, p. 2).

Esse é o judaísmo presente de Alice Shalvi e que talvez precise ser esclarecido em quaisquer textos sobre judaísmo/tradição judaica, pois é necessário irmos além do judaísmo estereotipado e talvez ortodoxo e pensarmos em um judaísmo humanista, como o de Marshall T. Meyer e de Alice Shalvi.

Alice conta com detalhes sobre sua infância: foi criada em uma família judia ortodoxa, mas de forma geral nunca se sentiu absolutamente confortável com as leis rabínicas, principalmente tudo que dizia respeito ao papel da mulher, papéis menores e indiferentes às necessidades e gostos femininos. Nasceu na Alemanha e foi criada com o irmão mais velho.

<sup>4</sup> É importante ressaltar que este livro é um *memoir*. Uso este termo em inglês, por ser o melhor para descrever o gênero, não sendo uma autobiografia propriamente dita.

## ■ resenha de livro

Seus pais sempre se consideraram judeus sionistas e, no começo da década de 1930, a família mudou-se para a Inglaterra. Alice estudou em Cambridge e formou-se em Literatura Inglesa.

A respeito do nome *Never a Native*, Shalvi explica que morou em muitos lugares, mas nunca se sentiu nativa em nenhum deles. Fez *aliá*<sup>5</sup> no ano de 1949, um ano após a declaração do estado de Israel e lá vive até hoje. Diz que seus seis filhos podem, sim, dizer que são israelenses nativos. Ela não. Havia conhecido a Palestina em 1947 e não queria mais voltar à vida na Inglaterra. Disse que nunca havia sentido esse “pertencimento” — queria lá construir sua casa. O que aconteceu, dois anos depois, como descrito. E é em Israel que mora até hoje.

Casou-se com Moshe Shalvi — seu parceiro de vida em todos os momentos, falecido em 2013, e teve seis filhos. Moshe está muito presente em todo o livro de Alice. Em todas as páginas vemos a parceria, a dedicação e o conhecimento desse grande homem que sempre apoiou e incentivou a esposa. Impossível escrever em um texto único sobre quem foi Moshe Shalvi para Alice. Vemos sempre claramente sua admiração e amor.

Seis semanas depois de chegar em Israel, Alice começou a lecionar. Shalvi nunca diria que seria professora — não estava nem em seus sonhos. Mas descobriu que era o que amava fazer (dentre outras coisas). Foi professora de muitos israelenses conhecidos — como o poeta Yehuda Amichai —, ativistas e poetas. Na página 51 de seu livro, ela conta o quanto já sabia, na adolescência, o importante papel de ser professor ao lembrar de uma professora sua: “*eu lembrava do papel proeminente que cada professor deve ter, não importa qual disciplina ensine, como um educador, uma pessoa que pode (e deve ter) um impacto moral duradouro na vida de seus alunos*”. (Shalvi, 2018, p. 239).

Alice foi determinante na educação de jovens mulheres ao liderar a escola Pelech para meninas, em 1975. A ideia de Shalvi foi sempre uma educação igualitária entre homens e mulheres, formando indivíduos “*informados, comprometidos e engajados com um estado judaico democrático e moderno que conceda privilégios iguais a todos os cidadãos, independentemente de raça, religião ou gênero*” (Shalvi, 2018, p. 239).

A trajetória de Alice na escola Pelech é narrada por ela no livro, mas destaco aqui uma passagem, quando foi incorporado no currículo da instituição um programa de 4 anos de “história total” 2014 — *Total History*, que combinava uma cobertura tradicional de eventos sociais e políticos, com um estudo de literatura, filosofia, arte e música. Como ela mesma disse: que melhor lugar para se estudar as Cruzadas do que Jerusalém?

Pelech não é hoje somente o nome de uma escola, é um conceito educacional/pedagógico, de acordo com Shalvi. Alice chama suas ex-alunas e alunas sempre de “my girls”.

A Pelech é descrita atualmente como uma escola experimental de Ensino Médio para meninas que levam uma vida religiosa tradicional dentro de uma atmosfera de tolerância e engajamento em uma sociedade abrangente. Há cerca de 250 meninas na escola, as quais cursam um programa rigoroso de estudos **no mesmo nível** (grifo meu) das escolas religiosas de meninos — estudam humanidades, ciências sociais e etc.

<sup>5</sup> Fazer aliá é a expressão que se usa quando as pessoas imigram para Israel.

## ■ resenha de livro

Alice foi reitora da escola rabínica Schechter. Convidada em 1990, quando achava que já estaria aposentada, vivendo uma vida mais tranquila, recebeu uma ligação do Rabino Daniel Goldfarb do Schechter Institute e aceitou o convite.

Destaca-se o programa de mestrado inédito em *women's studies* — um campo na qual a instituição foi pioneira. A instituição cresceu e atualmente é uma grande organização educacional israelense que se dedica à ampla disseminação dos estudos judaicos para TODOS os israelenses (vale ressaltar que a palavra em caixa-alta está presente no texto do site consultado). O objetivo dessa é oferecer uma educação judaica pluralista a diversas populações, promovendo uma sociedade democrática segura em suas raízes judaicas. O Instituto acredita que oferecer estudos judaicos em um ambiente que seja tanto academicamente crítico e comprometido com a tradição, fornece uma dimensão vital, até então ausente, à educação israelense. Também oferece o maior programa de mestrado em estudos judaicos de Israel, com mais de 500 alunos, de diferentes ortodoxias e ambientes, e até hoje já formou 92 rabinos, líderes espirituais da linha Masorti (um judaísmo conservador, porém progressista, baseado em pluralismo, igualdade e democracia, em termos gerais). E algo essencial derivado de Alice Shalvi — conferências e pesquisas sobre os valores centrais do Instituto, entre elas: promover o papel das mulheres na vida judaica, criando abordagens modernas em relação a assuntos como a lei judaica, além de promover o uso das artes nos estudos judaicos.

Alice é realmente a mãe do feminismo israelense, luta em todos os sentidos para os direitos das mulheres na política, no exército israelense, no mercado de trabalho, na mídia e em todo lugar. Não é simplesmente a “mãe”, mas uma ativista incansável.

Em uma tradução livre, no capítulo *The Vulcano Erupts*, o vulcão entra em erupção, Alice faz um resumo do que é a sua vida:

“A vida é um rio. Uma metáfora antiga, um clichê, mas apropriado. Nós temos nossos afluentes, as gerações que vieram antes de nós. As águas fluem por muitas milhas, algumas vezes de forma tranquila, outras transformadas em corredeiras perigosas. Depois elas podem mudar, transformando-se em várias correntes que, finalmente, chegam ao mar do desconhecido. No meu caso, depois da infância, adolescência, dias de estudante, primeiros trabalhos profissionais, casamento e maternidade, um vulcão entrou em erupção. Ele transformou meu cenário pessoal, desaguando em uma série de afluentes turbulentos não planejados: feminismo, educação, rebelião religiosa, ativismo político e reforma social. Tudo isto formou um grande delta antes de gradualmente apaziguar-se em um mar de esquecimento sem sol, mas inexplorado” (Shalvi, 2018, p. 191).

Alice tem noção de seu papel como uma das principais representantes do movimento feminista de Israel, mas creio que sua personalidade tímida relata no seu livro só parte dos seus feitos em relação ao assunto. Quem representa uma figura de tamanha importância não fala tudo isso sobre si mesma. A modéstia impera ou a personalidade não tem dimensão da realidade.

## ■ resenha de livro

Há muitas narrativas de extrema importância nessa obra, nas quais Alice conta alguns fatos ligados a sua luta pelas mulheres na sociedade israelense —passagens felizes e que geraram frutos importantes e passagens tristes, infrutíferas, mas com lutas. Dentre as várias fotos do livro, há uma impactante: Alice queimando *ketubot*. Uma *ketubá* (singular, plural: *ketubot*) é um contrato de casamento judaico, com as obrigações do marido e da mulher (teoricamente). Porém, o que é visto nas *ketubot* é algo mais unilateral, o que as *mulheres* devem fazer nos casamentos, as obrigações femininas. Alice queimando tais documentos é uma imagem muito impactante.

Alice é fundadora do *Israel Women's Network*, uma organização apartidária que luta pelos direitos das mulheres e homens na sociedade israelense. Dentre muitos relatos que se relacionam com estas lutas, destaco aqui uma discussão muito comum que sempre aconteceu nos meios judaicos (principalmente pós-Segunda Guerra Mundial).

Em 1975 uma lei foi aprovada em Israel legalizando o aborto com base na idade — se a mulher tivesse menos de 17 ou mais de 40, se a gravidez fosse resultado de um relacionamento proibido (como estupro ou incesto) ou se a saúde física ou mental do bebê ou da mãe estivesse em risco. Em todos os casos a permissão só seria dada por um conselho constituído de 5 pessoas: médicos e assistentes sociais com a opinião adicional de um rabino. Alice conta que o conflito neste debate presencial era inevitável. O rabino começou a sua fala com o previsível: “Crescei e Multiplicai! É um PECADO não ter filhos”. Uma das companheiras de grupo de Alice disse: “Mulheres têm o direito de decidir por si mesmas, o direito de controlar seus próprios corpos. Você não pode forçar uma mulher a ter um filho que ela não quer”. A ira do rabino foi enorme e assim, veio a fala esperada: “Nós perdemos 6 milhões no Holocausto, você quer matar mais judeus”. E a resposta: “E você quer matar mais mulheres. Mulheres não são só úteros. Elas são seres humanos, como você!” (Shalvi, 2018). Discussão mais do que necessária no mundo contemporâneo e talvez ainda um “tabu” nos meios judaicos até hoje.

Destaco aqui algumas discussões em forma de tópicos, e que podem ser analisadas no livro com mais profundidade:

- Em 1979 Alice tem a oportunidade de subir até Torah e emocionada, com lágrimas nos olhos, ela percebe que, se fosse homem, teria tido esta experiência 40 anos antes;
- No movimento criado por ela, uma das principais lutas era aumentar o número de mulheres no Knesset (parlamento israelense);
- Luta por mulheres em uma sociedade (israelense) obcecada pela fertilidade, centrada na família e na cultura conservadora, e a mulher sozinha, solteira e sem filhos não recebia quase nenhuma atenção (Shalvi, 2018, p. 260);
- A criação de uma conferência internacional para escritoras mulheres;
- Investigação e denúncia de tráfico de mulheres da antiga União Soviética que vinham para Israel e tornavam-se prostitutas, sem perspectiva e direitos pela frente.

## ■ resenha de livro

Alice consegue algo extremamente difícil: o respeito por todas as ortodoxias religiosas dentro do judaísmo. Não uma aceitação total, é claro, mas respeito em relação a tudo que fez, tudo que é, e tudo que tornou possível na sociedade israelense.

No final do livro, ela nos conta que o “Espírito Divino que a inspira não tem gênero. É ilimitado no tempo e no espaço. Vasto e abrangente.” (Shalvi, 2018, p. 318). Com uma vida inteira cheia de lutas para conseguir igualdade de gênero, ela nos mostra como isso é possível. É necessário dizer que precisamos de mais *Alices Shalvis* em todos os idiomas, em todos os lugares — um mundo com mais Alices.

Termino esta resenha desejando que a leitura deste livro seja feita por muitos. Desejando também que o judaísmo humanista, engajado e combativo de Alice Shalvi se torne mais visível. Agir como judeu, tal como Alice, Marshall Meyer e tantos outros, não é somente uma questão religiosa, mas uma questão essencialmente humana. Aqui, as palavras de um dos maiores filósofos e rabinos do século XX, Abraham Joshua Heschel (1907-1972), que possibilitou, de certa forma, os percursos que percorremos hoje. Heschel, ao caminhar com Dr. Martin Luther King, na passeata em Selma, lutando pelos direitos civis, enfatizou: “minhas pernas estavam rezando”. (Heschel, Susannah 2012)

Ao lermos esse livro, percebemos o quanto Alice também reza e pratica o seu judaísmo, das formas mais contundentes, impactantes e necessárias possíveis.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BATNITZKY, Leora. *How Judaism Became a Religion: An introduction to Modern Jewish Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 2011.

FAINSTEIN, Daniel. *Judaísmo, Direitos Humanos e Espiritualidade: uma biografia intelectual do Rabino Marshall T. Meyer*. São Paulo: Comunidade Shalom, 2013.

HESCHEL, Abraham J. *O último dos profetas: uma introdução ao pensamento de Abraham Joshua Heschel*. São Paulo: Manole, 2002.

HESCHEL, Susannah. Their feet were praying. 10 jan. 2012. Disponível em: <<https://jewishweek.timesofisrael.com/their-feet-were-praying/>> Acesso em 30 de outubro de 2020.

SHALVI, Alice. *Never a native*. Londres: Halban Publishers, 2018. 322 p. ISBN: 978-1-905559-98-5.

Alice Shalvi: a mãe do feminismo israelense. Stand with us Brasil. Disponível em: <<https://www.facebook.com/watch/?v=2051492278252960>>. Acesso em 01 de outubro de 2019.

TABLET MAGAZINE. The most famous Israeli you’ve never heard of. Outubro de 2018. Disponível em: <<https://www.tabletmag.com/jewish-life-and-religion/272440/alice-shalvi-never-a-native>> Acesso em 01 de outubro de 2019.

## ■ resenha de livro

The Jerusalem Foundation – 50<sup>th</sup> anniversary: Pelech Religious Experimental High School for Girls. Disponível em: <<https://jerusalemfoundation.org/old-project/pelech-religious-experimental-high-school-for-girls/>> Acesso em 05 de outubro de 2019.

The Schechter Institutes. Disponível em: <<https://schechter.edu/>>. Acesso em 30 de setembro de 2019.

The Schechter Institutes: *Professor Alice Shalvi: Women's Wisdom has built a home in Jerusalem. 2018*. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=B5\\_DusBhXII](https://www.youtube.com/watch?v=B5_DusBhXII)>. Acesso em 10 de setembro de 2019.



## A VIAGEM COMO MÉTODO DE ESTUDO<sup>1</sup>

### TRAVELING AS A STUDY METHOD

Paula Carolina de Andrade Carvalho<sup>2</sup>

O mundo falava árabe: A civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta  
Beatriz Bissio  
2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013,  
350 páginas  
ISBN-13: 978-8520010358

Foi o ato de viajar que moveu Beatriz Bissio a escrever o livro *O mundo falava árabe: A civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta* (Editora Civilização Brasileira, 2013), a partir da sua tese de doutorado defendida em 2008 no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (UFF). Na Introdução, explica que conhecer o Oriente Médio e o norte da África nos anos 1970 provocou-lhe um impacto profundo, como jornalista, passou a acompanhar o desenrolar da Guerra Civil do Líbano (1975-90), visitou Iraque, Israel, Territórios Palestinos, Jordânia, Síria, Iêmen, além de outros países islamizados do continente africano. Desse encontro, viu um mundo muito mais complexo e saiu convicta de que a suposta alteridade irreconciliável entre Islã e Ocidente era um grande equívoco.

É na viagem, portanto, que se tem o encontro com a alteridade. Não é por acaso, então, que Bissio resolveu se debruçar sobre os escritos de dois grandes viajantes do mundo islâmico medieval<sup>3</sup>: a *Muqaddimah (Os prolegômenos da história universal)*, do historiador Ibn Khaldun (1332-1406), e *Através do Islã*, as memórias de viagem pelos domínios

---

<sup>1</sup> Esta resenha é parcialmente baseada em contribuição anterior submetida a uma publicação do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista. Seu conteúdo não foi avaliado ou publicado pelos editores, já que a autora publicou outro artigo de conteúdo diverso na mesma edição. A autora reforça que a presente resenha é inédita.

<sup>2</sup> **Paula Carolina de Andrade Carvalho** fez graduação em jornalismo pela Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP) e em História pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP. Fez mestrado em História na Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH-Unifesp) e atualmente é doutoranda em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). É pesquisadora do Laboratório de Estudos Orientais e Asiáticos (LEOA) do Departamento de História da Unifesp. *Link* para a Plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3864547701890253>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3593-2353>. E-mail para contato: [paula\\_carvalho33@yahoo.com.br](mailto:paula_carvalho33@yahoo.com.br).

<sup>3</sup> Há uma discussão não consensual na historiografia sobre o uso desse termo para se descrever certos períodos da história islâmica. No entanto, manteve-se o uso da palavra por ser como Bissio se refere ao período em seu livro.

## ■ resenha de livro

muçulmanos de Ibn Battuta (1304-1368). Na *Muqaddimah*, Ibn Khaldun procura reunir todo o conhecimento e experiência acumulados pela sociedade islâmica em um momento de grandes mudanças diante da ascensão da Europa cristã e, assim, cunhar leis universais que explicassem o funcionamento das sociedades humanas.

Em *Através do Islã* – título escolhido no Ocidente para *Tuhfat al-Nuzzar fi Ghara'ib al-Amsar wa-'Aja'ib al-Asfar*, que poderia ser traduzido para “Um presente para aqueles que contemplam as belezas das cidades e as maravilhas da viagem” –, Ibn Battuta narra as suas viagens ao longo de mais de vinte anos, percorrendo 120 mil quilômetros, indo do Mali até a China, passando pela Península Arábica (incluindo-se algumas peregrinações à Meca), Península Ibérica, a região do Levante, norte da África, Índia e até as Ilhas Maldivas. Esse trajeto foi ditado a Ibn Juzayy (1321-1357), erudito andaluz e poeta da corte merínida de Fez (hoje no Marrocos).

Dividido em duas partes – “O Islã por escrito” e “Os espaços do Islã” –, o livro apresenta em cada um dos sete capítulos características importantes da história mais geral da civilização islâmica de modo claro e sintético, entremeando-as a situações particulares presentes tanto na obra de Ibn Khaldun quanto na de Ibn Battuta. É viajando através dos livros desses dois autores muçulmanos que se descobre os impérios árabe-islâmicos em toda sua complexidade.

Outro importante título lançado na primeira metade dos anos 2010, no Brasil, que também mostra a heterogeneidade dentro do mundo muçulmano é *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica* (Editora Santuário, 2010), de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto, professor do Departamento de Antropologia da UFF, onde também coordena o Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM) da mesma universidade. Nesse livro, Pinto busca entender o Islã como fenômeno social a partir de uma extensa pesquisa etnográfica iniciada com sufis na Síria (em 1999) e em grupos islâmicos no Brasil (em 2003). Assim, ele traz um panorama da pluralidade da religião muçulmana pelo mundo, em especial no século XX e início do XXI, ainda que seus capítulos iniciais sejam mais focados na história do surgimento do Islã e da sua expansão. O livro de Bissio complementa o volume de Rocha Pinto por se debruçar no período “medieval” das civilizações islâmicas.

O capítulo 1, “Os árabes no tempo e no espaço”, traz reflexões sobre os conceitos de tempo e espaço – a geografia, aliás, é um tema que permeia o livro inteiro pois é de extrema importância para a religião islâmica. Escrever sobre os mais distintos territórios aparece aqui como o alargamento do espaço social, pois torna-os conhecidos, permitindo, assim, a sua “domesticação”. Em uma relação dialética, o próprio espaço molda a história e o espaço é moldado pelas mudanças das sociedades humanas.

Desse modo, pode-se descobrir como era definida a fronteira de pertencimento aos espaços islamizados – definida por *dar al-islam* (“casa do Islã”) e *dar al-harb* (“casa da guerra”, dos não islamizados). Outro conceito, o de *umma*, complexifica ainda mais essas relações espaciais e de pertença, uma vez que se trata de um sentimento que unifica os

## ■ resenha de livro

seus membros pelo fato de partilharem da mesma fé, a muçulmana. A língua árabe também vai ser um elemento de coesão desses impérios, pelo fato de o Livro Sagrado, o Corão, ser escrito e recitado nesse idioma.

Também nesse capítulo é apresentada uma ideia reiterada ao longo de toda a obra: o Islã é uma religião urbana, pois surge na cidade de Meca pelo profeta Muhammad e vai se consolidar em outra cidade, Yathrib, que depois vai ganhar o nome de Medina –na língua árabe *madinah* significa “cidade”, sendo Medina, então, a Cidade por excelência, já que acolheu o Profeta depois de este imigrar de Meca (a hégira), em 622 d.C., ano que marca o início do calendário islâmico. A importância do espaço e da geografia ainda se mostra pela necessidade de o muçulmano ter de se virar para Meca no momento da realização das preces e é nessa direção que o corpo do muçulmano morto deve ser enterrado.

“O Mediterrâneo árabe no século XIV” é o título do capítulo 2 e situa Ibn Khaldun e Ibn Battuta temporal e espacialmente, trazendo informações sobre a expansão do império árabe-islâmico para além das fronteiras da Península Arábica e como esse império foi se fragmentando e sendo reconstruído até o século XIV. O capítulo 3, “O Islã segundo os historiadores e os viajantes”, apresenta com mais detalhes a vida e a obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta, apresentando o conceito de *rihla* (“viagem”, em árabe), um gênero literário surgido em Al-Andalus e no Magreb no século XII, a partir de depoimentos escritos de peregrinos viajantes – um dos cinco pilares do Islã é a realização ao menos uma vez na vida do *haji*, a peregrinação ritual à cidade sagrada de Meca. Consolidada nos séculos posteriores, a *rihla* trazia informações sobre os locais e os povos visitados ao longo desses périplos, inclusive com dados sobre a condição das estradas e de hospedagens. A viagem mostra-se, assim, como um “instrumento fundamental da teoria do conhecimento” (BISSIO, 2013, p. 97).

É também nesse capítulo que Bissio traça a história dos próprios manuscritos de Ibn Khaldun e Ibn Battuta, especialmente do primeiro, com sua circulação pelo império otomano até chegar a traduções europeias no século XIX e um interesse maior pela obra no século XX. No entanto, sente-se falta de ao menos uma menção ao trabalho do tradutor José Khoury, imigrante libanês que traduziu para o português integralmente a obra de Khaldun entre 1958 e 1961. Segundo Josias Abdalla Duarte (apud SENKO, Eliane 2009, p. 3), Khoury terminou esse trabalho em 1956, “tendo início a difícil procura de uma editora que aceitasse publicá-lo. Visitou editores brasileiros e argentinos sem sucesso e, no final, desfez-se de bens pessoais para que Ibn Khaldun fosse publicado numa versão integral em língua portuguesa”. Apesar de esgotada,

não iniciou-se ali uma tradição brasileira de estudos sobre Ibn Khaldun; hoje, esta tradução está esquecida, há mesmo uma desvalorização do trabalho de Khoury. No entanto, quando atentamos para a inexistência de edições críticas dignas deste nome e para as traduções integrais até àquela altura realizadas, percebemos melhor o trabalho de Khoury. A dificuldade terminológica, a abrangência semântica foram tratadas com rigor por este tradutor e deveriam, certamente, apesar das limitações desta tradução, aliás, drama comum a todas as disponíveis,

fazer da sua obra peça presente na biblioteca de todo estudioso de Ibn Khaldun e do pensamento árabe-islâmico. [DUARTE, 2007, p. 403] (SENKO, 2009, p. 3)

O quarto capítulo, “A civilização, um fenômeno bipolar”, desenvolve o conceito de *umma* através dos inícios da história islâmica e uma discussão mais voltada para a obra de Ibn Khaldun, com base na ideia de *umram*, traduzida como “civilização”, procurando explicar o surgimento do império árabe-islâmico. Para ele, a civilização surge como um fenômeno urbano, mas que também precisa do meio rural à sua volta para poder prosperar, sendo que os dois espaços se retroalimentam continuamente. “A apreensão do espaço através da viagem” é o quinto capítulo e mostra como a viagem e a mobilidade eram partes essenciais na vida dos muçulmanos, não só pela peregrinação à Meca, mas também para a construção do saber:

Por mais de um século os eruditos e os seus alunos viajaram de um lugar a outro do *mamlaka* [reino] à procura desses materiais [informações da época do Profeta a partir de testemunhos pessoais]. A viagem foi sendo progressivamente associada à construção do saber, à aquisição do conhecimento alicerçado na experiência. “Ligados a um mundo onde intelectualidade e aventura se combinavam, eles trabalharam juntos para defender o princípio segundo o qual não se pode dominar o saber sem embarcar na viagem” [TOUATI, Houari, 2001, p. 10] (BISSIO, 2013, p. 151).

Nesse sentido, Bissio (2013, p. 154) observa que a ideia da “viagem como método de estudo” foi, ao longo da Idade Média, considerada como um “dever por todos os muçulmanos que aspiravam a integrar os círculos dos eruditos”, não importando se fossem estudiosos das ciências corânicas ou das ciências naturais, como astronomia, matemática e medicina. Portanto, a viagem, segundo a autora, é um tema que “unificou a história” do Islã medieval [GELLERS Sam in EICKELMAN, Dale F., PISCATORI, James (orgs.), 1990, p. 56] (BISSIO, 2013, p. 154).

O capítulo 6, “O espaço representado”, volta-se novamente para a geografia dos espaços árabe-islâmicos, debruçando-se sobre a formação da cartografia islâmica e a forma como esse espaço era representado em mapas e cartas geográficas. O sétimo e último capítulo, “Da mesquita a Meca, o espaço hierarquizado”, faz uma reflexão sobre a arquitetura e o urbanismo islâmicos, pois se volta sobre o modo como as cidades muçulmanas foram planejadas e construídas, destacando a preeminência das mesquitas na construção desse espaço, que também possuía diferenciações sociais próprias.

A profusão de nomes de lugares, povos e dinastias em *O mundo falava árabe* pode deixar a leitura um tanto confusa, mas o texto é didático o suficiente para impedir que o leitor de primeira viagem se perca. É sinal de que existem muitos mundos a serem conhecidos e explorados pela academia brasileira, ainda muito voltada para determinados espaços europeus e para a própria historiografia nacional. A presença de vários mapas e o caderno de imagens ajudam na visualização desse mundo pouquíssimo conhecido no Brasil. Nesse ponto, *O mundo falava árabe* é muito mais convidativo e acolhedor ao leitor novato do que, por exemplo, *Uma história dos povos árabes*, de Albert Hourani, um dos poucos livros mais abrangentes sobre o tema traduzido no Brasil.

## ■ resenha de livro

Apesar de o livro ter sido publicado em 2013 a partir de tese defendida por Bissio no Departamento de História da Universidade Federal Fluminense (UFF) em 2008, trata-se de um título que vale a pena ser conhecido e revisitado, principalmente para os pesquisadores da área de literatura e história – este último campo é, inclusive, carente de bibliografia especializada em língua portuguesa (ainda que existam títulos publicados por autores brasileiros e algumas traduções no mercado), pois disciplinas como História da Ásia, História do Oriente Médio e/ou História Islâmica não se consolidaram ainda como áreas independentes dentro dos departamentos de história nas universidades brasileiras e em programas nacionais que oferecem bolsas.

É dessa lacuna que o professor do Departamento de Letras da Universidade de São Paulo, Mamede Mustafa Jarouche, destaca no prefácio do livro:

Uma das maiores dívidas da produção humanística brasileira, dentro ou fora da academia, é com questões relativas ao Oriente Médio, quais que sejam elas. São poucos os historiadores, críticos literários, sociólogos, estudiosos de filosofia, enfim, de qualquer área das humanidades, que se dedicam ao assunto (MAMEDE in BISSIO, 2013, p. 9).

Ainda que a produção bibliográfica sobre o mundo islâmico escrita por jornalistas e acadêmicos brasileiros tenha aumentado nos últimos dez anos, é um terreno que precisa ser desbravado. É possível que o parco número de traduções de obras que tratem do assunto torne essas questões pouco acessíveis no Brasil, ou talvez exista a percepção de que a alteridade parece ser tamanha que os estudantes, professores e intelectuais em geral fiquem intimidados em se aventurar por terras pouco desbravadas pela academia brasileira.

A cobertura internacional por parte da imprensa brasileira também deixa a desejar, diante do fato de poucos veículos terem correspondentes internacionais vivendo nas principais cidades do mundo árabe-islâmico, o que possibilitaria fazer uma cobertura que não dependesse de agências de notícias e jornais europeus e norte-americanos. O fato de estar pouco ou nada presente no currículo escolar é outro fator que invisibiliza as influências diretas da civilização árabe-islâmica na Península Ibérica e indiretas na América Portuguesa e Hispânica.

No entanto, não se deve culpar apenas o meio universitário brasileiro por essa ausência, já que é uma tendência bem mais ampla. Bissio, citando Abdesselam Cheddadi (2013, p. 72), tradutor e especialista da obra de Ibn Khaldun, julga que

[...] o Islã como objeto de estudo não foi suficientemente incorporado aos processos globais da história universal. Na sua opinião, as pesquisas comparativas entre o mundo islâmico e o Ocidente relativas a instituições religiosas, sociais, econômicas, políticas e à produção intelectual e artística permanecem relativamente raras e limitadas. Ainda existe, portanto, uma descontextualização nos estudos acadêmicos, marcados pelo peso exagerado atribuído a certas características da sociedade muçulmana, particularmente no que diz respeito à sua (real ou suposta) alteridade. O Islã teria sido estudado de forma isolada, enfatizando-se os seus traços diferenciais e acentuando-se sua singularidade.

## ■ sumário

Nesse sentido, *O mundo falava árabe* continua sendo um título de importância para se ter um primeiro contato com o tema, pois traz um panorama histórico do auge da história do império islâmico e serve para “reconhecer terreno” antes de passar para leituras mais elaboradas, sendo uma porta de entrada para a descoberta de novos mundos historiográficos. Como o próprio livro foi concebido por meio da viagem e é sobre viagem, ele faz não só um convite a viajar para além das fronteiras conhecidas como também é uma apologia à viagem como método de estudo.

### Referências

BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe: A civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

SENKO, Elaine Cristina. “Entre o passado e o presente, um homem em busca da História: Ibn Khaldun (1332-1406) e sua proposta historiográfica”, *Revista Tempos Acadêmicos*, n.7 (2009) pp. 1-12.

## A HISTÓRICA MISOGINIA EM NOME DE *ALLAH* E DA TRADIÇÃO.

### RESENHA DO FILME “I AM NOJOOM, AGE 10 AND DIVORCED”

Cila Lima<sup>1</sup>

**I am Nojoom, age 10 and divorced (2017)**, o filme que conta a história de Nojoom, uma das criança-menina iemenita, que busca se libertar dos estupros (institucionalizados, na forma de “casamento”) e da violência física e emocional sofrida diariamente, devido a histórica misoginia em nome de Deus e das tradições. Essa é a história nua e crua do filme que, pode ser vista, dentre outras, por duas narrativas opostas:

- a) a do aparente “relativismo cultural”, que enxerga com os olhos das tradições, do patriarcado e da misoginia, sob o manto de que tudo se resumiria à cultura, escondendo e deslegitimando os movimentos de lutas por liberdade, em que mulheres e meninas em suas próprias culturas e comunidades estão envolvidas;
- b) a que enxerga como existentes e legítimos os movimentos sociais endógenos de mulheres em luta por uma vida sem violência. Dentro do espectro dos estudos de gênero, cultura e misoginia, ouve o sofrimento, a dor e a violência contadas pelas vozes da própria população de meninas e mulheres, de uma mesma comunidade, cultura ou etnia, em que elas mesmas estão em luta por liberdade.

A resenha aqui proposta se desenvolve sob essa segunda narrativa. Nesse sentido, a primeira observação sobre o filme *I am Nojoom, age 10 and divorced* é que ele trata de uma das pautas dos movimentos de mulheres do Iêmen, a luta contra o casamento infantil, representada nas vozes das três ativistas iemenitas: Nojoom Ali, Shada Nasser e Khadija al-Salami.

Nujood Mohammed Ali al-Ahdal (a Nojoom Ali), nascida em 1998, numa aldeia de Sana’a (Iêmen), atualmente ativista contra casamentos forçados, teve sua história real contada no filme. Ainda menininha, prestes a completar 10 anos, foi vendida pelo pai para um “casamento” com um homem de 30 anos. Depois de tentativas de se libertar, por meios que poderiam tê-la levado à morte, encontrou na lei uma saída, o “divórcio”. O primeiro provocado por uma criança-menina, que inspirou dezenas de outras meninas no mundo árabe. Voltando a estudar, em 2009 suas memórias foram publicadas em

<sup>1</sup> Doutora em História Social, autora dos livros *Women and Islamism: the cases of Egypt and Turkey* (2013) e *Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos* (2017). Pesquisadora do GTOMMM (Grupo de Trabalho Oriente Médio e Mundo Muçulmano) e do NEHH (Núcleo de Estudo de História e Historiografia), USP. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0992-4272>, <https://usp-br.academia.edu/cilalima> e e-mail [cila.li@alumni.usp.br](mailto:cila.li@alumni.usp.br).

## ■ resenha de filme

francês *Moi Nojoud, 10 ans, divorcée*<sup>2</sup>. Aos dezesseis anos, passou a ser chamada por Nojoom (que pode ser traduzido por *Estrela*, nome dado por sua mãe e de sua preferência) e não mais Nujood (cujo significado é *Escondida*, nome dado por seu pai, ao ter se decepcionado por ter nascido menina).

Shada Nasser, retratada no filme nas cenas do tribunal, defendeu Nojoom Ali no bem-sucedido processo de “divórcio”. Nasser, nascida em 1964 em Áden (Iêmen), ativista pelos direitos humanos, formou-se em direito, em 1989, pela *Charles University* em Praga. Em 1990, tornou-se a primeira mulher advogada a ter um escritório legal em Sana’a e a primeira a não cobrir o rosto nos tribunais do Iêmen. Ela defendia prisioneiras da Prisão Central no Iêmen, desprovidas de recursos financeiros, como por exemplo, o caso, em que livrou da condenação à morte, uma menina de 14 anos, acusada de ter assassinado o “marido”<sup>3</sup>.

E Khadija al-Salami, cineasta que lançou o filme em 2017 contando a história de Nojoom, com o realismo de quem vivenciou a mesma dor na infância. Nascida em 1966 em Sana’a (Iêmen), aos 11 anos de idade, depois do divórcio de seus pais, al-Salami também foi vendida, pelo tio e pela avó, para um “casamento” com um homem que a levou para Damasco (Síria). Violentada, espancada e obrigada a trabalhos forçados, ela tentou suicídio algumas vezes, até que foi *repudiada*<sup>4</sup> pelo “marido” e devolvida para sua mãe. Salva pelos estudos, em escolas do Iêmen e em outros países, tornou-se a primeira mulher cineasta iemenita, ao concluir o mestrado em 2014 e ao atuar nas produções do *Institut du Mond Arabe* em Paris.

Uma segunda observação, é que o *realismo* impressionante do filme, em árabe, com atores e atrizes árabes e em cenários reais de aldeias de Sana’a, só foi possível devido à coragem de al-Salami, que o realizou na clandestinidade. O primeiro longa-metragem filmado totalmente no Iêmen (premiado no *International Festival* de Dubai e indicado ao Oscar). Al-Salami em entrevista ao jornal *Ahram*, diz: “o filme só podia ser realizado em Sana’a”, “eu tinha recebido a oferta de ele ser feito no Marrocos, mas recusei” (tradução nossa). Com medo da censura e de não concluir o filme, devido à forte repressão no Iêmen, al-Salami manteve em segredo o assunto abordado, até os atores e as atrizes o sabiam apenas vagamente. Ela menciona:

eu era muito discreta o tempo todo. Eu tive que filmar a cena da primeira noite de casamento, pós-cerimônia, por exemplo, no último dia, no último momento. Também menti ao tribunal para obter permissão para filmar em suas instalações. Eu disse

<sup>2</sup> Em 2010, em inglês *I am Nujood, age 10 and divorced* e em outras línguas. Em 2009, seu passaporte foi retido pelo governo, devido à imagem negativa internacional, que seu caso trouxe ao Iêmen.

<sup>3</sup> Ver em <https://www.newyorker.com/news/news-desk/a-ten-year-olds-divorce-lawyer> Acessado em 25/07/2020.

<sup>4</sup> Esse termo em árabe significa, numa interpretação clássica da jurisprudência islâmica, que o homem está pedindo o divórcio. Se o homem repudia a mulher por três vezes, ele está requerendo o divórcio. E nessa interpretação clássica, somente o homem poderia repudiar, ou seja, requerer o divórcio. Na contemporaneidade, a maior parte dos países muçulmanos, bem como no Iêmen, a mulher tem o direito adquirido de requerer o divórcio.

## ■ resenha de filme

a eles que eu estava contando a história de uma 'menina' que queria se divorciar, não de uma 'menininha'. A equipe de filmagem foi expulsa de algumas aldeias, enfrentamos cortes de energia ... foi completamente surreal (traduções nossas)<sup>5</sup>.

A terceira observação é que o casamento infantil é ainda uma realidade em todo o mundo, o abuso sexual e estupro de crianças estão presentes em todos os países. A diferença é que alguns dispõem de um conjunto de leis de proteção às crianças e aos adolescentes, bem como desenvolvem campanhas, incentivando denúncias e operações policiais de repressão. Enquanto outros países impedem essa proteção por não proibirem explicitamente casamentos infantis, não estabelecerem uma idade mínima para casamentos e/ou, até mesmo, não criminalizarem em lei abusos sexuais e estupros, deixando as resoluções nas mãos da população.

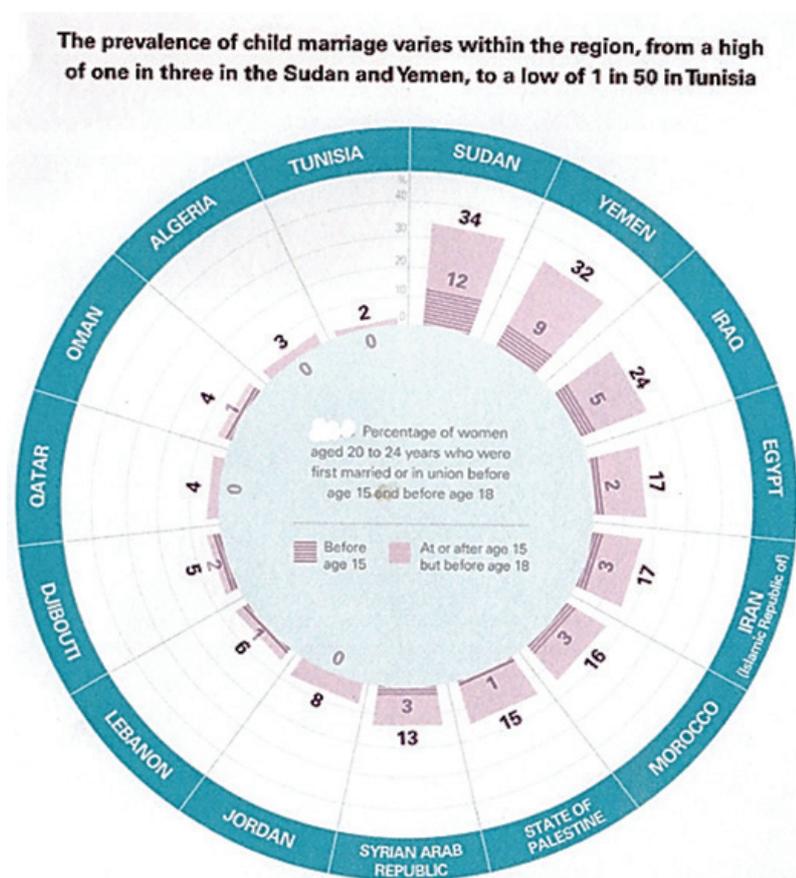


Figura 1

Fonte: Unicef, 2018.

Uma pesquisa da UNICEF (2018) mostrou que no mundo havia por volta de 650 milhões de casamentos infantis (incluindo mulheres casadas na infância). Neste mesmo estudo, com dados coletados entre 2010-2017, em países árabes e entrevistando mulheres de 20 a 24 anos, observou-se que no Oriente Médio e Norte da África havia por volta de

<sup>5</sup> Ver no link: <http://english.ahram.org/NewsContent/5/32/132507/Arts--Culture/Film/I-Am-Nojoom,-Age--and-Divorced-Yemeni-director-tac.aspx> último acesso, 25/07/2020.

## ■ resenha de filme

40 milhões (incluindo as mulheres casadas na infância) e, por ano, ocorriam por volta de 700.000 casamentos infantis nesta região<sup>6</sup>.

Nesse levantamento da UNICEF, conforme o gráfico da figura 1 acima, o Sudão e o Iêmen concentram os maiores números de casamentos infantis, 1 em cada três mulheres casadas (respectivamente, 34% e 32% se casaram antes dos 18 anos e 12% e 9% delas, antes dos 15 anos); A Argélia e a Tunísia, estão em processo de erradicação desta prática, 1 em cada 50 mulheres casadas (respectivamente, 3% e 2% delas tinham se casado antes dos 18 anos e 0% (nenhuma) antes dos 15 anos)<sup>7</sup>.

Outro dado relevante mostrado por essa pesquisa da UNICEF, é que o número de casamentos infantis tende a ser maior no meio rural, em que as populações são, em geral, mais pobres e, muitas vezes, menos escolarizadas. Por exemplo, conforme gráfico<sup>8</sup> da figura 2 abaixo, entre o meio rural 27% das mulheres foram casadas na infância (6% entre as mais pobres e 32% entre as analfabetas).



Figura 2

Fonte: Unicef, 2018

Caindo consideravelmente entre os casamentos realizados no meio urbano, que foram 13% de mulheres casadas na infância (9% entre aquelas mais ricas e 13% entre as que possuem segundo grau)<sup>9</sup>.

A expressão *casamento infantil* é válida no sentido de representar uma generalização, em que se considera todo casamento forçado, arranjado ou consensual de toda pessoa menor de 18 anos. É compreensível que as campanhas internacionais, a ONU, as ONGs

<sup>6</sup> Ver no link, <https://www.unicef.org/mena/reports/profile-child-marriage> Acessado em 25/07/2020.

<sup>7</sup> Ver metodologia de coleta de dados em <https://www.unicef.org/mena/reports/profile-child-marriage>. Acessado em 25/07/2020.

<sup>8</sup> No gráfico aparece a expressão *wealth quintile*, que no português pode ser traduzida por quintil de riqueza (1 parte da riqueza dividida em 5).

<sup>9</sup> Para números detalhados sobre o casamento infantil no mundo, país a país, ver as tabelas das páginas 30 a 40 de "Early marriage a harmful traditional practice. A statistical exploration". Unicef, 2005, [https://www.unicef.org/publications/files/Early\\_Marriage\\_12.lo.pdf](https://www.unicef.org/publications/files/Early_Marriage_12.lo.pdf) Acessado em 25/07/2020 e para uma apresentação das ações pela sua erradicação, realizadas pela CEDAW (Convenção para Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres) e pela CRC (Convenção sobre os Direitos da Criança), ver no texto "Early Marriage: child spouses", Unicef, 2001. <https://www.unicef-irc.org/publications/pdf/digest7e.pdf> Acessado em 25/07/2020.

## ■ resenha de filme

e os feminismos usem indistintamente a expressão *casamento infantil*, pois é necessário ter um ponto convergente entre o(a)s que atuam contra esse tipo de violação de direitos humanos. Contudo, essa expressão tem limites, pois quando se fala em “casamentos” com crianças ela não alcança a realidade, não é possível usar a expressão *casamento infantil* tranquilamente, quando se conta a história de crianças numa situação de “casamento”. Crianças não se casam, não fazem sexo, não têm relações sexuais. Crianças são abusadas, estupradas ou aliciadas ao sexo.

Se os termos *estupro* e *abuso* são efetivos para expressarem os casos de milhares de vítimas desses crimes, por que não seriam efetivos para expressarem as mesmas situações criminosas pelas quais crianças e jovens passam, sob o subterfúgio do “casamento”? Ou sob o manto da cultura, da etnia ou das tradições? Nesse sentido, são termos usados nessa resenha e podem ser encontrados no filme, implícita e/ou explicitamente, nas falas de Nojoom, da advogada e do juiz (que dá voz à cineasta).

A seguir estarão descritas, de forma resumida, cenas de *I am Nojoom, age 10 and divorced*, intercalando análises e impressões sobre como as tradições podem se tornar instrumentos de desumanização, se estiverem rigidamente separadas dos corpos físicos, mentais e sentimentais dos seres humanos, em uma espécie de personificação das tradições em si.

### **Cenas de contrastes e de histórias paralelas.**

As cenas escolhidas abaixo nos levam a conhecer um pouco mais do Iêmen e a entender detalhes das cenas do “casamento”.

Mulheres e meninas com belíssimas túnicas pretas enfeitadas com fitas coloridas (prata, ouro, vermelha) e arranjos com *hijab*. Homens e meninos com túnicas brancas de corpo inteiro; Nojoom e irmãos brincando, ao ajudarem na plantação de café e na criação de carneiros. Seus delicados cuidados com os carneirinhos. Demonstrando prosperidade, felicidade e paz com as tradições. Contrasta com as tradições violentas, numa estrutura rigidamente misógina e patriarcal, em que mulheres e homens sofrem por deverem obediência aos julgamentos morais e às punições impostas pela comunidade;

Estupro de Najla, a irmã mais velha de Nojoom, representando a saga de muitas jovens-menina que depois de violentadas são obrigadas a se casarem com os algozes. Uma perversa situação, que ainda as punem com a mácula de terem “desonrado suas comunidades”.

Mudança da família para Sana’a, na caminhonete, em que as crianças alegres e Nojoom com cabelos esvoaçantes demonstram esperança pelo novo, contrastando com a chegada num urbano empobrecido, com desemprego persistente e a família vendendo produtos no farol;

Inocência de Nojoom e Samir (seu irmão mais novo), numa noite, comendo, escondidinhos, um chocolate e sob a luz no lençol que separa o quarto, a sombra do pai contando à mãe: “Nojoom vai se casar e receberemos um bom dinheiro por isso” e “Samir vai trabalhar na Arábia Saudita e mandará dinheiro todos os meses”.

## ■ resenha de filme

Samir em uma carroceria de caminhão, cheia de outras crianças-menino indo trabalhar na Arábia Saudita.

O “marido” de Nojoom e um amigo, na caminhonete, mascando freneticamente *Qat in natura*, planta que contém alcalóide e causa excitação. O amigo revela a dependência: “gasto mais com *Qat*, do que com a comida para a família” (tradução do filme).

### O “Casamento” e a saga de Nojoom

Na preparação para o “casamento”, o(a)s adulto(a)s, em especial a mãe e o pai, abstraem a imagem de Nojoom:

A primeira rejeição de Nojoom ao “casamento”, que ela nem sequer sabia o significado, a não ser que a noiva usa vestido branco, dá-se quando a mãe a veste com um vestido grande, escuro e velho e uma aliança larguíssima, muito maiores que o corpo e o dedo de Nojoom, dados pelo “noivo”. Demonstrando o desprezo e a coisificação com que o “noivo” a enxergava.

Durante a espera do “casamento”, mãe, Nojoom, irmã mais velha e outras mulheres estão sentadas. Chega uma menininha, vai até o centro da sala e chama Nojoom para brincar. Inocente e delicadamente, Nojoom se levanta, vai até a porta, tira seu vestido ali mesmo, limpa sua maquiagem e vai brincar com as coleguinhas. Ninguém percebe de imediato que ela saiu. Afinal, Nojoom é uma abstração, seu corpo infantil não está ali presente.

#### *Crianças sendo crianças*

Em uma cena comovente e delicada, uma das menininhas questiona sobre a aliança no dedo de Nojoom, ela responde que ganhou, mas que era muito larga. A menininha dá a ideia de levarem a uma joalheria para trocá-la. No caminho, Nojoom se encanta com uma vitrine de bonecas. Ela e a amiguinha chegam à loja e vendem a aliança. Com o dinheiro, Nojoom compra uma bonequinha. Muito contente e faceira, ela, no centro de uma roda de amiguinho(a)s, mostra as habilidades da boneca: “canta e é fofinha”.

Após um longo tempo de brincadeiras, notada a sua ausência no “casamento”, aparece Samir chamando-a. Ela diz: “estou brincando”. O irmão, inocentemente, diz a ela: “venha, depois do “casamento” eu venho com você para brincar”. Nojoom pergunta: “você promete?” “Prometo”, responde Samir. De mãos dadas, voltam para casa. Nojoom com a boneca.

#### *Nojoom e Samir, arrastados para seus destinos*

Em uma cena agressiva, o pai os alcança, puxa Nojoom e diz à Samir: “seja homem e vá para onde eu lhe mandei” (ir para a caminhonete, que o levaria à Arábia Saudita). Jogando a boneca no chão, ele arrasta Nojoom pela rua, com as duas mãos tapando a boca dela, para sufocar seus gritos. Pelos cabelos e orelhas, leva-a até a mãe, dizendo: “o “marido” a espera faz mais de uma hora”. A mãe não entende por que Nojoom chorava e gritava por uma boneca. Chega uma das irmãzinhas e entrega a boneca à Nojoom, dizendo que a achou na rua (trazendo a ideia de que é com isso que criança se preocupa). O pai, furioso, arrasta Nojoom (com sua boneca nos braços e uma sacolinha de coisas) e a põe no banco de trás de uma caminhonete, em que, no banco da frente, estão o “marido” e um amigo (na direção).

## ■ resenha de filme

Na porta da casa, olhando Nojoom ser levada pelo “marido” é a única vez em todo o filme que aparece a mãe sensibilizada e levemente chorando.

Ao chegar na vila em que moram a “sogra” e o “marido”, um vilarejo empobrecido e árido, homens armados com rifles vêm recepcionar o “marido”. Vindo à frente, o Sheik (que realizou o combinado do “casamento”) atirando para o alto. Todos eles vestidos caracteristicamente, com adagas na cintura (um acessório típico dos homens, no Iêmen). Tudo ao som de tambores que eles tocavam fortemente, cantando e mascando *Qat*.

Nojoom com medo, num gesto de defesa, abraça forte sua boneca. Logo é obrigada a sair da caminhonete e levada por duas mulheres de xador preto (típico do Iêmen, majoritariamente xiita). As mulheres e a “sogra” introduzem Nojoom à casa, com um ritual de quebrar um ovo. A “sogra” leva-a para conhecer o quarto do “marido”.

Nojoom mercadorizada na combinação do “casamento”, tornou-se uma abstração sociocultural naquele ritual de recepção à casa da “sogra”. Não é enxergada em seu corpo infantil. Não é vista na realidade. Ela é a corporificação de um “casamento”, de uma tradição e de uma aquisição do “marido” (a ser homenageado). É mais uma, a cumprir o seu destino...:

No jantar de comemoração dentro da casa estavam ela e três adolescentes-meninas (também “casadas”) e a “sogra”, apontando para a mais nova delas diz: “ela também é “recém-casada”, ela é muito trabalhadeira” (aspas nossas, tradução do filme).

### **Ao som forte dos tambores**

A cena da “noite de núpcias” (do primeiro estupro) é atordoante. Não há cena explícita de violência, mas os detalhes simbólicos demonstram o desespero dessa criança-menina naquela noite.

Nojoom está deitada com sua boneca encostada ao peito, sem saber o que aconteceria. Com medo, aterrorizada, mas acreditando que dormiria. O “marido” entra no quarto, pendura seu rifle num gancho da porta. Retira seu cinturão com a adaga e o pendura também no gancho. Esta cena simboliza muito o poder sobre aquela criança ou qualquer outra pessoa vulnerável (mesmo adulta, uma mulher não teria como se defender). É uma cena que representa o quanto é difícil escapar daquele destino. Quando o “marido” deita ao seu lado e começa suas investidas, Nojoom grita, luta, chora, tenta a todo custo se desvencilhar.

De manhã, Nojoom deitada, com os braços cruzados ao peito (em sinal de defesa) e lençol ensanguentado, vê a “sogra” entrando, contente e agradecendo a Deus, por constatar que Nojoom era virgem. A “sogra”, sem percepção alguma do corpo e da dor de Nojoom, leva-a para se banhar, dizendo: “toda mulher quando tem sexo com o “marido” deve se banhar”. Num rompante de horror, tristeza e vontade de arrancar de si aquela tortuosa sensação, Nojoom pega a bucha e se esfrega freneticamente, com nojo e raiva.

Nas cenas dos trabalhos pesados que Nojoom e outras meninas cumpriam diariamente, observa-se que há compartilhamento de sensibilidades entre elas. Entre as meninas do campo, Nojoom é vista com suas fragilidades de menininha, as maiores ajudam-na a

## ■ resenha de filme

carregar a água e a se adaptar às tarefas da plantação de trigo. Bem como elas, as jovens-meninas, umas para as outras, parecem se verem com suas fragilidades de adolescentes. Nesse momento, a cineasta, al-Salami, parece revelar sua fé na religião: ao fundo, colocou uma voz feminina, orando repetidamente, dando a sensação de esperança para aquelas meninas: “*ô senhor do reino celestial, ó Deus vivo, senhor imperecível, Senhor eterno, ó alegria que me dá refúgio (bis). Ele é o começo e o fim*” (tradução do filme).

Nojoom é destrutada, por ser considerada *desobediente*<sup>10</sup>.

Pelo “marido”: “o dinheiro que dei ao seu pai, vem de anos de trabalho duro” e “eu me casei para ser feliz e não para ir atrás de você em um penhasco” (tradução do filme);

pela “sogra” (falando ao filho): “você devia dar uma boa surra nela, para ela entrar na linha” (tradução do filme).

A “sogra” e a mãe de Nojoom, no filme, demonstram o papel que mulheres podem vir a ter na perpetuação da misoginia, se endurecerem os seus olhares, ao revisitarem seus passados. A perpetuação das violências contra meninas e mulheres praticadas também por mulheres é identificada, nessa resenha, como uma ‘anomalia social’, presente em todas as sociedades, mas acentuada em países pobres e com democracias não consolidadas: algumas mulheres enxergam a dor e o sofrimento, com um olhar do ‘determinismo social’ e, mesmo que incoerente, consciente ou inconscientemente, vingam-se dos seus passados, perpetuando a misoginia e as violências contra suas meninas.

### **Tradição de ‘palavras ao vento’.**

O pai, ao entregar Nojoom ao “marido”, lembra-o: “cuide de minha filha, eu só conto com sua palavra” (tradução do filme). Ao que tudo indica, o pai está falando do compromisso de esperar pela puberdade dela, feito no dia da combinação do “casamento” (do contrato de venda de Nojoom), em um momento ritualístico, em que o pai, o Sheik e o senhorio, receberam o dinheiro do “noivo”.

Para a iraniana feminista islâmica Ziba Mir-Hosseini, esse tipo de contrato de casamento, até juristas islâmicos clássicos o comparam com um contrato de venda. Como apresentado no *fiqh* (jurisprudência islâmica), diz ela, foi um dos principais responsáveis pela retirada das mulheres muçulmanas da vida pública, em que homens passaram a ter o direito de controlá-las, na mobilidade e na sexualidade (Lima, 2017: 118). Este tipo de contrato de casamento no *fiqh* é descrito assim por Mir-Hosseini:

<sup>10</sup> No Alcorão, sura 4 aya 34, há o termo árabe *nushuz* (que pode ser traduzido por *desobediência*), aplicado à mulher. O movimento feminista islâmico levanta vários questionamentos sobre o histórico de surgimento dessa sura, como faz Fátima Mernissi em *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*. Ver reinterpretações de feministas islâmicas sobre esse tema e sobre alguns *ahadith* em Cila Lima (2017: 96-118).

o contrato de casamento, chamado de *'aqd al-Nikah* (contrato de coito), tem três elementos: o oferecer (*ijab*) pela mulher ou o seu guardião (*wali*), a aceitação (*qabul*) pelo homem, e o pagamento do dote (*mahr*), uma soma de dinheiro ou qualquer valor que o marido pague ou subentende pagar como prêmio antes ou depois da consumação (apud Mir-Hosseini, 2011:195, Lima, 2017: 117).

O compromisso do “marido” de esperar pela puberdade de Nojoom era ‘palavras ao vento’. Ficando bem claro isso, quando dois meses depois do “casamento”, ela foi levada por ele para a casa dos pais. Nojoom havia tentado se livrar dos estupros e trabalhos forçados, ameaçando pular de um penhasco, mas foi pega e espancada pelo “marido” e, num momento de profundo desespero, trancou-se por dentro da sala de banho e foi batendo freneticamente, com muita força, a cabeça na rocha, até desfalecer. Quando o “marido” conseguiu tirá-la dessa sala, desmaiada, levou-a para seu pai lhe dar corretivos (declarou ele).

Nojoom ao chegar na casa dos pais, desesperada, chorando muito, pede socorro para sua mãe: “mamãe ele me machuca, ele me obriga a fazer coisas nojentas”, “ele me sangra todos os dias”, “minha barriga está queimando”, “você disse que se alguém tentasse me tocar, era para eu procurar você”, “eu não quero voltar para ele”. A mãe impassível ao seu sofrimento, olhando-a de forma totalmente desumanizada, põe a instituição do casamento à frente, dizendo: “querida, só quando é um estranho, ele é seu marido e tem esse direito. Nós dissemos para ele esperar a sua puberdade...”.

Nojoom súplica ao pai, pede socorro, implora. Mas o pai responde “você é uma mulher “casada” e precisa voltar para seu “marido””, “as pessoas vão dizer que há algo errado com você, pois foi devolvida pelo “marido””.

Nojoom percebe que não terá ajuda de sua mãe, nem de seu pai para se livrar deste mal que lhe estava acontecendo. Ainda na casa de seus pais e com o “marido”, na próxima manhã, ela sai para comprar pão e, num rompante, foge pelas ruas de Sana’a em busca de um tribunal. Ao chegar lá, revela ao juiz a sua vontade de “divorciar-se”. O filme inicia com as cenas da fuga de Nojoom, da chegada dela ao tribunal e dela contando ao juiz a sua história.

### **Conhecimento é luz, diz Khadija al-Salami**

As cenas retratando a recepção à história de Nojoom, pela população urbana e esclarecida são nitidamente contrastantes com as percepções da população rural e, majoritariamente, analfabeta das aldeias.

#### *No tribunal*

Uma mulher vestida de xador preto, aparentemente tradicional, ajuda Nojoom a se levantar de um tombo e a leva para uma das audiências. Simbolicamente, a cineasta mostra como primeira cena do meio urbano e esclarecido, a ideia de que não é a religião ou a tradição em si, que desumanizou Nojoom, mas a ignorância, o não conhecimento.

O juiz receptivo, ouve Nojoom e suas memórias e diz: “sua história é complexa e dolorosa. Por ser sexta, o expediente voltará na segunda. (...) É verdade que

## ■ resenha de filme

muitas meninas são casadas cedo demais, mas nenhuma veio aqui pedir divórcio. (...) Volte daqui dois dias” (tradução do filme).

Desesperançosa, Nojoom se senta na calçada para esperar ali mesmo. O juiz ao vê-la, resolve acolhê-la em sua casa até segunda-feira. No caminho, em seu carro com motorista, ele passa na escola para pegar sua filha Sama (cujo nome, significa céu), 13 anos, roupas discretas, escuras, sem *hijab* e com mochila. Em casa, compreendendo o físico e a mente infantil de Nojoom, o juiz sugere a Sama: “leve ela para o seu quarto”.

### *Na casa de Sama*

O juiz conta à sua esposa sobre a presença de Nojoom. Num primeiro momento, as frases dela são: “desde quando você traz requerentes para a casa?”, “você mandou uma menina que dormiu com homem para o quarto de Sama? Ela não ficará aqui, de maneira nenhuma” (traduções do filme).

Mas ao entrar no quarto e se deparar com Nojoom, a imediata identificação de que se tratava de uma menininha, fez a mãe de Sama dizer: “leve-a para tomar um banho e empreste a ela algumas de suas roupas” (tradução do filme).

Nojoom brinca com Sama. Delicadamente desenha estrelas (como escrita do seu nome) e Sama desenha um céu cobrindo as estrelas (também como escrita do seu nome). Mas os sentimentos internos de Nojoom eram de raiva e desespero. Vendo-se sozinha, ela rabisca freneticamente o papel e à noite, dormindo na mesma cama com Sama, tem um pesadelo: ‘seu pai a espancando na frente de seu “marido” rindo bem alto’. A mãe de Sama entra e cuida de Nojoom para baixar a febre e minimizar seu desespero.

### *Audiência*

Segunda-feira Nojoom vai de carro à casa dos pais, acompanhada por policiais, a mando do juiz. Ao chegar na casa, grita feliz, “mamãe, mamãe”. Ironicamente, a mãe pergunta, “alguém fez algo com você?”, “vou escondê-la, para arrumar uma desculpa para seu pai, ele vai matar você”. O pai entra neste momento, pegando-a pelo pescoço e jogando-a nos braços do “marido” diz: “escuta, ela é sua “esposa”, leve-a e ensine a ela o que é certo. Ela já envergonhou o bastante” (aspas nossas, traduções do filme). Nojoom se solta e corre em direção aos policiais, que levam o pai e o “marido” para a prisão.

Na audiência, dias depois, entra Nojoom acompanhada com sua advogada Shada Nasser a protegendo das dezenas de jornalistas. A todo o tempo, contra as investidas do “marido”, do pai, do Sheik e do irmão mais velho, Nasser diz a Nojoom: “não tenha medo, nós te protegeremos”.

O juiz então pergunta ao pai “qual é a idade de sua filha?” e “como pôde casar sua filha, antes da puberdade?” O pai, consciente de seu erro, responde mentindo: “treze anos” e continua: “todas as pessoas da minha aldeia têm filhas da idade dela e as casam, sem ninguém para julgá-las, recriminá-las ou puni-las” (tradução do filme). Continua contando os infortúnios pelo qual sua família passou depois do estupro de Najla. Ele conta que: “na mudança para Sana’a disse ao filho mais velho: você viu o que meninas fazem? Por causa delas, temos que deixar nossa terra, nosso gado, nossa casa e ir para um lugar desconhecido. Os que dizem que ter uma filha é uma maldição, estão certos” (tradução do filme).

## ■ resenha de filme

Demonstrando que concorda com o julgamento da aldeia: Najla, por ter sido estuprada, era a culpada pela desonra da família e pelos infortúnios pelo qual estavam passando.

A cineasta Al-Salami, nas cenas do tribunal, representa o pai e o “marido” como aqueles que desconhecem as leis e as escrituras sagradas. Não os representa como bárbaros, mas sim como ignorantes, parcialmente conscientes de suas culpas. Ignorantes agindo, como conceitua Hannah Arendt, sob a “banalização do mal”.

Shada Nasser faz sua contundente defesa, refletindo, implicitamente sobre direitos humanos. Ela diz:

todo ano, 70 mil meninas são mortas em países subdesenvolvidos e o Iêmen, tem o maior número de mortes, por causa dos casamentos na infância. Temos muita sorte de Nojoom estar conosco e por ela não ter morrido de hemorragia, por dar à luz cedo demais: “os senhores estão cientes dos crimes que cometeram? Os senhores são os guardiões dos seus filhos. E, de acordo com a Shari’ah, o que ele fez é impróprio. Nojoom não está pronta para o casamento, nem física, nem emocionalmente. Ela ainda é uma criança. O caso de Nojoom não é o único, mas peço-lhes que não a condenem à morte enquanto estiver viva (tradução do filme).

Em um dos momentos da audiência, chega o Sheik, escoltado por homens armados, tentando intimidar o juiz, aos berros. O juiz, sem medo algum, pediu para que o Sheik se sente e escute a audiência. Depois de o Sheik e o “marido” citarem a Sunnah e a religião, o juiz os contradiz, dizendo: “nem mesmo as escrituras sagradas vocês conhecem”, pois, diz o juiz “segundo a Sunnah de Deus e do profeta, o casamento desta criança não é válido. E ter abusado dela é o pior de todos os crimes”, ele continua “cada ser humano é responsável pela sua consciência, pois mesmo que não haja uma lei civil explícita proibindo o casamento infantil, todos sabem que a base da Shari’ah é proibir o mal e todos têm a obrigação de defender as vítimas de qualquer idade” (traduções do filme).

As falas do juiz, acima e a seguir, dão voz às ideias da cineasta, de que ‘conhecimento é luz’ e de que é necessário renovar as interpretações sobre a religião e as tradições. O juiz diz ao Sheik: “está na hora de vermos a extensão do perigo desses valores que controlam nossas vidas. Precisamos nos livrarmos da ignorância que cega os culpados, que inconscientemente cometem crimes em nome dos costumes, das tradições e da religião” (tradução do filme).

Momentos seguintes, o juiz declara a anulação do “casamento” e o Sheik declara o “divórcio”.

### **O retorno da infância**

Antes da declaração do juiz, entrou na sala, Samir (sujo, rasgado, cansado), pois havia fugido da Arábia Saudita, quando viu em um jornal a notícia do “divórcio” de Nojoom. Essa entrada de Samir na audiência, nos traz a ideia do retorno da infância. Significando a liberdade de Nojoom, mas também de seus irmãos e irmãs e de todas as crianças. No final da audiência, Nojoom demonstra medo em voltar

## ■ resenha de filme

para casa dos pais, mas aceita ir, porque Samir a chama, simbolizando a volta da esperança e da inocência da infância.

### **Cena final e conclusão**

Nojoom aparece indo para a mesma escola da filha do juiz. No pátio, há um grupo de meninas rodando de mãos dadas e Nojoom no centro. Uma voz declamando, o que poderia estar na voz das meninas. Uma declaração da cineasta al-Salami, para quem “conhecimento é luz”:

é a minha vida, não é desobediência  
quero ser livre, não aprisionada  
eu digo não ao casamento infantil  
não à opressão sobre as meninas  
você não têm o direito de roubar os nossos sonhos  
não vou mais tolerar a injustiça  
não vou mais ser submissa  
vou me instruir e vou aprender  
o conhecimento traz luz ao mundo  
(tradução do filme)

No Brasil há, por parte da academia, resistência em mostrar a realidade de violências contra as mulheres, em países muçulmanos. Pesquisadora(e)s têm tido suas pesquisas limitadas ao literário ou ao cultural romanceado, ou mesmo, desistido de estudarem *gênero e Islã*, por terem cerceadas as suas abordagens realistas. A abordagem realista sobre as mais diversas violências que todas as sociedades do mundo podem produzir é encontrada nos mais diversos movimentos de mulheres, inclusive nos movimentos sociais de mulheres muçulmanas, que lutam por liberdade e por uma vida sem violência (mesmo aqueles cujas premissas norteadoras são a cultura e a religião). Nesse sentido, nesta resenha, entendendo que é preciso ouvir essas abordagens contadas pelas próprias vozes das mulheres de uma mesma localidade étnica, cultural e político-econômica, optou-se por transcrever as cenas do filme e por desenvolver análises realistas dessa violência e violação dos direitos humanos das crianças que é o “casamento infantil”.

### **Bibliografia**

ABBAD, Dr Nawal Ba. “Time to stop child marriage in Yemen and give girls back their childhood”. White Ribbon Alliance, on Thursday 3rd Apr 2014. Disponível: <https://www.girlsnotbrides.org/time-stop-child-marriage-yemen-give-girls-back-childhood/>, Acessado em 25/07/2020.

BOITIAUX, Charlotte. “I am Nojoom, age 10 and divorced: Yemeni director tackles tradition, child marriages”. Interview to Ahram online, in France 24 Jun 2015. Disponível em: <http://english.ahram.org.eg/NewsContent/5/32/132507/Arts--Culture/Film/I-Am-Nojoom,-Age-and-Divorced-Yemeni-director-tac.aspx>. Acessado em 12/08/2020.

## ■ resenha de filme

“Government body calls for end to child marriage”, News, 2008. <https://www.thenewhumanitarian.org/news/2008/08/03/government-body-calls-end-child-marriage> Acessado 12/08/2020.

HERSH, Joshua. “A Ten-Year-Old’s Divorce Lawyer”. The New Yorker, March 4, 2010. Disponível em: <https://www.newyorker.com/news/news-desk/a-ten-year-olds-divorce-lawyer>. Acessado em 12/08/2020.

“How Come You Allow Little Girls to Get Married? Child Marriage in Yemen”. Save the Children’s Research Center, 2/06/2012.

<https://resourcecentre.savethechildren.net/library/how-come-you-allow-little-girls-get-married-child-marriage-yemen#>, último acesso 24/07/2020.

HUMAN RIGHTS WATCH. Child marriage abuse of girls and women in Yemen. 2011

<https://www.girlsnotbrides.org/human-rights-watch-child-marriage-spurs-abuse-of-girls-and-women-in-yemen/> Acessado 12/08/2020.

HUMAN RIGHTS WATCH. “Yemen: Child Marriage Spurs Abuse of Girls and Women”, December 8, 2011. Disponível em:

<https://www.hrw.org/news/2011/12/08/yemen-child-marriage-spurs-abuse-girls-and-women> último acesso 24/07/2020.

ICRW -International Center for Research on Women, disponível em:

<https://www.icrw.org/child-marriage-facts-and-figures/> . Acessado 12/08/2020.

“Khadija al-Salami, a Yemeni Child Bride Who Became a Diplomat”. 8 de abril de 2018. Disponível em: <https://fanack.com/yemen/faces/khadija-al-salami/> acessado em 12/08/2020.

LIMA, Cila. *Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos*. Edições Acadêmicas, 2017. Disponível em <https://usp-br.academia.edu/cilalima>

acesado 12/08/2020.

MIR-HOSSEINI, Ziba. “Hijab and choice. Between politics and theology”. In Mehran Komrava. *Innovation in Islam: traditions and contributions*. Bekerley: University of California Press, 2011 (pp. 190-212).

UNPA, “Marrying too young end child marriage”, United Nations Population Fund, New York, 2012. Disponível em: <https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/MarryingTooYoung.pdf> Acessado 25/07/20.

UNICEF (2001). “Early Marriage. Child spouses”, Innocent digest nº7. <https://www.unicef-irc.org/publications/pdf/digest7e.pdf> Acessado 25/07/2020.

UNICEF (2005), “Early marriage a harmful traditional practice. A statistical exploration”. [https://www.unicef.org/publications/files/Early\\_Marriage\\_12.lo.pdf](https://www.unicef.org/publications/files/Early_Marriage_12.lo.pdf) Acessado, 25/07/2020.

UNICEF (2013). Table 9: Child Protection, The state of the world’s children.

## ■ resenha de filme

[https://www.unicef.org/sowc2013/files/Table\\_9\\_Stat\\_Tables\\_SWCR2013\\_ENGLISH.pdf](https://www.unicef.org/sowc2013/files/Table_9_Stat_Tables_SWCR2013_ENGLISH.pdf).  
Acessado 25/07/2020.

UNICEF (2018), “A Profile of Child Marriage in the Middle East and North African”.

<https://www.unicef.org/mena/reports/profile-child-marriage> Acessado em: 12/08/2020.

UNICEF (2018). “25 milhões de casamentos infantis foram evitados em dez anos”. Disponível em: <https://unicrio.org.br/unicef-25-milhoes-de-casamentos-infantis-foram-evitados-em-dez-anos/> . Acessado em 12/08/2020.

---

**A Revista Malala agradece os pareceristas desta edição:**

Camila Paiva (USP)  
Cila Lima (GTOMMM)  
Clarissa de Franco (PUC-SP)  
Claudia Susana Rodrigues de Araújo (UNL)  
Claudia Voigt Espinola (UFSC/TRT-SC)  
Danilo Porfírio de Castro Vieira (UNICEUB)  
Flávia Xavier Merlotti Paniz (UNICAMP)  
Francirosy Campos Barbosa (USP)  
Liza Dumovich (UFF)  
Luciana Saab (San Tiago Dantas)  
Marcos Alan S. V. Ferreira (UFPB)  
Maria Lúcia Vannuchi (UFU)  
Monique Sochaczewski Goldfeld (CEBRI)  
Patrícia Simone do Prado (PUC-MG)  
Suzeley Kalil Mathias (UNESP)  
Vera Lúcia Maia Marques (UFMG)  
Victor Begeres Bisneto (USP)

---