

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FFCLRP - DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Camila Motta Paiva

**As mulheres, os perfumes e as preces:  
um olhar simbólico sobre a sexualidade no Islã**

RIBEIRÃO PRETO-SP  
2018

CAMILA MOTTA PAIVA

**As mulheres, os perfumes e as preces:  
um olhar simbólico sobre a sexualidade no Islã**

Versão corrigida

Dissertação apresentada à Faculdade de  
Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto  
como parte das exigências para a obtenção  
do título de Mestre em Ciências.

Área de Concentração: Psicologia, Processos  
Culturais e Subjetivação

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Francirosy Campos  
Barbosa

RIBEIRÃO PRETO-SP  
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Paiva, Camila Motta.

As mulheres, os perfumes e as preces: um olhar simbólico sobre a sexualidade no Islã, 2018.

146 p.

Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. Área de concentração: Psicologia, Processos Culturais e Subjetivação.

Orientadora: Francirosy Campos Barbosa.

1. Sexualidade. 2. Islã. 3. Mulheres muçulmanas.

Nome: Paiva, Camila Motta

Título: As mulheres, os perfumes e as preces: um olhar simbólico sobre a sexualidade no Islã

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Ciências.

Aprovado em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

### Banca Examinadora

Prof. (a) Dr. (a): \_\_\_\_\_  
Instituição: \_\_\_\_\_  
Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. (a) Dr. (a): \_\_\_\_\_  
Instituição: \_\_\_\_\_  
Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. (a) Dr. (a): \_\_\_\_\_  
Instituição: \_\_\_\_\_  
Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. (a) Dr. (a): \_\_\_\_\_  
Instituição: \_\_\_\_\_  
Assinatura: \_\_\_\_\_

## AGRADECIMENTOS

Ao Ali, pelo amor cotidiano, pela presença que ultrapassa qualquer fronteira. *Humsafar*.

À minha mãe, Roseli, minha fonte de inspiração, meu modelo de mulher e minha maior apoiadora. A ela e à minha avó, Romilde, minha gratidão pelas mãos dadas nesses quase 29 anos de caminhada.

À Prof<sup>a</sup> Francirosy, que generosamente me acolheu quando a procurei. Obrigada pela parceria e por ter confiado a mim a condução desse estudo. Obrigada por ter me dado a certeza de que uma academia feita de afetos é possível.

À Larissa, amiga querida, pelos olhos e ouvidos sempre abertos para mim.

À Ana, pela leitura sensível, pelos apontamentos cuidadosos e certos.

À Flávia, pelo imenso carinho e pelo “banquete”.

Aos graciosos colegas de GRACIAS, nosso Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes, meu agradecimento por cada reflexão compartilhada. Juntos somos mais fortes.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pela bolsa concedida ao processo 2015/26295-2, apoio que permitiu a realização deste trabalho.

Ao *Sheikh* Mohamad Bukai e ao *Sheikh* Caido Bashir Mudera, minha profunda gratidão pela forma gentil com que me receberam na Mesquita de Santo Amaro e por todo o conhecimento que compartilharam.

A cada mulher muçulmana que dividiu a sua intimidade comigo, sempre serei grata pela disponibilidade e pela confiança. Esta pesquisa foi feita por vocês e para vocês.

*“Também o amor no Islã é uma verdadeira prece”*  
(Bouhdiba, 1975/2006, p. 120).

## RESUMO

Paiva, C. M. (2018). *As mulheres, os perfumes e as preces: um olhar simbólico sobre a sexualidade no Islã* (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

Pesquisar sexualidade na religião é uma tarefa complexa. Por mais que exista uma tentativa de afastar a religião do debate sobre a sexualidade, é fato que há um importante entrelaçamento entre essas duas categorias. Em todas as sociedades definem-se as normas sexuais e delinham-se quais seriam as transgressões, sendo a religião uma das instâncias de sua regulação. No caso do Islã, por estabelecer um código de conduta a ser seguido em todas as esferas da vida dos muçulmanos e das muçulmanas, inclusive no que diz respeito à vivência da sexualidade, sexo e prazer apresentam algumas especificidades. Para entender quais são as práticas, vivências e sentidos atribuídos à sexualidade neste campo, é preciso antes considerar as prescrições do que é lícito (*halal*) e ilícito (*haram*) de acordo com a religião, em seus próprios termos. A partir do diálogo com dez mulheres muçulmanas brasileiras revertidas e da inserção e circulação da pesquisadora em campo islâmico, serão tecidas reflexões sobre a concepção islâmica da sexualidade e suas implicações para o exercício da sexualidade feminina. A análise dos dados está apoiada nos referenciais teóricos advindos tanto da psicanálise como da antropologia. O trabalho apresenta que, apesar das prescrições existentes mesmo dentro da licitude do casamento, a prática sexual no Islã extrapola a finalidade reprodutiva: há um incentivo aos prazeres, colocando a satisfação sexual como um direito de ambos os cônjuges. Por um lado, torna-se crucial relativizar o clichê da mulher muçulmana sexualmente reprimida: diferentemente do que se pensa no senso comum, o sexo do ponto de vista islâmico não é tabu. Por outro lado, é preciso assumir que a sexualidade é uma arena em que o desejo convive e disputa com prazeres e perigos; facilidades e resistências; saberes e poderes.

Palavras-chave: Sexualidade. Islã. Mulheres muçulmanas.

## ABSTRACT

Paiva, C. M. (2018). *Women, perfumes and prayers: a symbolic approach to sexuality in Islam*. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

To research sexuality in religion is a complex task. While there is an attempt to alienate religion from the debate about sexuality, there is an important connection between these two categories. Sexual norms and their transgressions are defined in all societies and religion is one of the instances in which they are regulated. In the case of Islam, by establishing a code of conduct to be followed in all spheres of life of Muslims, including the experience of sexuality, sex and pleasure have some specificities. In order to understand the practices, experiences and senses attributed to sexuality in this field, one must first consider the prescriptions of what is lawful (halal) and unlawful (haram) according to religion, in its own terms. From the dialogue with ten Brazilian Muslim women reverted to Islam and the insertion and circulation of the researcher in the Islamic field, reflections will be outlined about the Islamic conception of sexuality and its implications for the exercise of female sexuality. The analysis of the data is supported by the theoretical references derived from both psychoanalysis and anthropology. This dissertation argues that despite the prescriptions even within the lawfulness of the marriage, sexual practice in Islam extrapolates the reproductive purpose: there is an incentive to pleasures, placing sexual satisfaction as a right of both spouses. It becomes crucial to relativize the cliché of sexually repressed Muslim women: unlike common sense, sex in Islam is not taboo. On the other hand, it is urgent to assume that sexuality is an arena in which desire coexists and disputes with pleasures and dangers; facilities and resistances; knowledge and power.

Keywords: Sexuality. Islam. Muslim women.

## SUMÁRIO

<b>Apresentação</b> .....	09
<b>AS MULHERES</b> .....	15
<b>1. O Islã é gota a gota, não é de colherada</b> .....	17
1.1 De perto e de dentro.....	17
1.2 E de ambos espalhou pela terra numerosos homens... e mulheres .....	23
1.3 As grandes mulheres ao lado do grande homem: o ideal islâmico.....	35
1.4 Corra da patrulha do <i>haram!</i> .....	39
<b>2. A construção do diálogo sobre sexualidade no Islã</b> .....	51
2.1 Sexualidade e religião: conceituação e articulação .....	51
2.2 Justificativa .....	61
2.3 Objetivos.....	62
2.4 Interlocutoras .....	62
<b>OS PERFUMES</b> .....	67
<b>3. Entre os perfumes e as preces, o sexo</b> .....	69
3.1 A doçura da fé: a reversão e o entendimento sobre a sexualidade no Islã.....	69
3.2 A primeira das mil e uma noites: virgindade e iniciação sexual .....	85
3.3 Experimentar o mel do outro: prazeres e perigos .....	92
3.4 Com a adversidade vem a facilidade: dificuldades e resistências .....	103
<b>AS PRECES</b> .....	123
<b>4. Se o Profeta Muhammad falou, por que não podemos falar?</b> .....	125
<b>Referências</b> .....	137

## Apresentação

“O trabalho é amor tornado visível.”

Khalil Gibran

O que é mais importante: o conhecimento ou a fé? Esta foi uma das perguntas feitas pelo *sheikh*<sup>1</sup> em uma das aulas na mesquita de Santo Amaro. Meus colegas foram diretos ao optar pela fé, com exceção feita a uma mulher muçulmana que não hesita, certa: o conhecimento. “Como ter fé em algo que você não conhece?”, questiona o *sheikh*. “Sem conhecimento não há fé. O conhecimento fortalece a fé. Não à toa, o primeiro versículo revelado do Alcorão é imperativo: lê!”. E recita:

Lê, em nome de teu Senhor, que criou o ser humano de uma aderência. Lê, e teu Senhor é O mais Generoso, que ensinou a escrever com o cálamo, ensinou ao ser humano o que ele não sabia (Alcorão, 96:1-5).

O trecho acima faz parte do meu caderno de campo. Foi assim, aprendendo através da experiência concreta, do “estar lá”, que comecei a me aproximar do Islã<sup>2</sup>. Minha “estratégia de aproximação” não foi tanto uma estratégia, mas uma conveniente oportunidade: frequentar o curso de introdução à religião, oferecido pela Mesquita de Santo Amaro, na cidade de São Paulo, entre os meses de fevereiro e maio de 2016.

Com o intuito de auxiliar na formação religiosa dos recém-revertidos<sup>3</sup>, mas aberto a todos os muçulmanos e também para não-muçulmanos, como eu, éramos aproximadamente vinte pessoas que nos encontrávamos todos os sábados à tarde para ouvir atentamente às palavras do *sheikh*.

Diversas são as questões que povoam o cotidiano de pesquisa de uma psicóloga que “se atreve” a mergulhar em uma religião que até recentemente pouco sabia, utilizando para

---

<sup>1</sup> O *sheikh* é uma autoridade em assuntos islâmicos, tomado como referência, exemplo e inspiração para a comunidade. O *sheikh* citado nessa etnografia é o *Sheikh* Mohamad Bukai, sírio que está no Brasil desde 2006. Cito aqui o seu nome porque as aulas eram públicas, abertas a todos, e os vídeos encontram-se disponíveis publicamente em canal do *Youtube*. Esclareço que dou preferência à palavra *sheikh*, mas também é comum encontrar a grafia *sher*, pois é assim que costuma ser a pronúncia feita pelos muçulmanos.

<sup>2</sup> Islam é o termo original em árabe, enquanto Islã é a sua tradução para o português brasileiro. Adoto a segunda forma, por acreditar que esta grafia facilita o reconhecimento do tema por parte do leitor.

<sup>3</sup> Reversão é um termo nativo: segundo a crença islâmica, todos os seres humanos nascem muçulmanos, então ao professar o seu testemunho de fé ao Islã retornam. Assim, são revertidos/revertidas, pois ao fazer seu testemunho de fé retornam à religião que nasceram, que apenas tinham se afastado. Ao longo dessa dissertação, dou preferência a estes termos, em detrimento do uso de “conversão” ou “convertidos/convertidas”.

isso um método também pouco explorado pela Psicologia. Como fazer uso de um método oriundo da Antropologia sendo psicóloga? Como lidar com esse trânsito entre esses dois lugares? É um diálogo possível? Ou estou me colocando à margem das duas disciplinas? Este trabalho é fruto desta tentativa de articulação entre disciplinas, experiências, sentidos.

Penso que foi justamente a busca por conhecimento que nos tornou cúmplices – eu e os demais muçulmanos e muçulmanas, alunos do curso de introdução ao Islã na mesquita. A incessante busca por conhecimento é um dever de todo muçulmano e toda muçulmana. E por acaso não era este também o meu propósito ali?

Na visão islâmica, ao ser humano foi concedido o conhecimento como um presente, é algo que nos diferencia e nos dignifica. Do primeiro ao último dia, minhas viagens semanais (cinco horas até São Paulo e mais cinco para voltar para casa), “só” para frequentar as aulas de religião, sempre foram vistas como um grande esforço da minha parte - e como uma lisonja para a comunidade, pois, semanalmente, quando eu me despedia, era agraciada com a súplica: “que Allah recompense seus esforços”.

E que não há, para o ser humano, senão o que adquire com seu esforço, e que seu esforço será visto, em seguida, será recompensado com a mais completa recompensa (Alcorão, 53:39-41).

O auge da civilização muçulmana se deu a partir da fusão entre uma fé profunda, uma curiosidade intelectual-científica e um questionamento ético sobre a finalidade dos saberes e seu uso. Para os muçulmanos, buscar conhecimento também é uma forma de responder ao chamado de Deus, pois uma fé profunda vem do conhecimento e da compreensão do mundo (Ramadan, 2016a). Ou, nas belas palavras do *sheikh* em uma das aulas que presenciei: “amar é conhecer”.

Tomo a liberdade de aplicar as palavras do *sheikh* também para nossas vidas acadêmicas. Seja na Psicologia (minha formação) ou na Antropologia (à qual agora me lanço), “conhecer” e (tentar) “compreender” são termos essenciais em nosso vocabulário básico para olhar e interagir com qualquer Outro.

Esses Outros, ambigualmente chamados de estranhos ou estrangeiros, não são apenas aqueles que estão longe de nós, mas aqueles que, mesmo próximos, não são consirados, suas vozes não são ouvidas. Sara Ahmed (2000), desenvolvendo o conceito de “*strangeness*”,

argumenta que só quando houver conhecimento é que esses estranhos podem ser reconhecidos, ou ao menos desrevestidos do perigo iminente que sugerem.

Como exemplo disso, a seguinte charge espalhou-se nas redes sociais há alguns anos: uma mulher de biquíni olha para uma outra, em suas vestes islâmicas, e exclama: “tudo coberto menos os olhos... que cultura machista, cruel e dominadora!”. A mulher muçulmana olha para a de biquíni e exclama: “tudo descoberto, menos os olhos... que cultura machista, cruel e dominadora!”. A charge é bastante simples, mas significativa: no centro do debate estão os nossos pontos de referência. Esse Outro, seja ele qual for, é sempre o estranho aos nossos olhos, estrangeiro em relação aos nossos limites demarcados.

Procurar o comum em locais onde existem formas não-usuais ressalta não, como se alega tantas vezes, a arbitrariedade do comportamento humano . . . , mas o grau no qual o seu significado varia de acordo com o padrão de vida através do qual ele é informado. Compreender a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade. . . . Isso os torna acessíveis: colocá-los no quadro de suas próprias banalidades dissolve sua opacidade (Geertz, 1973/1989, p. 10).

Aquilo que não conhecemos, fantasiemos. Ao nos aproximarmos e verdadeiramente nos colocarmos no lugar do outro, ou seja, ao exercitarmos o que há de humano em nós, abro a possibilidade para ver que este outro é próximo, é par. Barbosa (2016) clama: “voltem às aulas de Antropologia!<sup>4</sup>”. Destaco aqui o primeiro parágrafo:

Um dos conceitos mais importantes para Antropologia é o conceito de Alteridade. A alteridade demarca a relação com o Outro (aquele que supostamente é diferente do Eu), o “eu” só existe em contato/relação com o “outro”, quando se anula o outro na discussão, na vida, criamos o egocentrismo e deixamos de enxergar para além de nós mesmos. Quando conseguimos enxergar o “outro” ele deixa de ser exótico e torna-se familiar (Roberto DaMatta), este é o nosso exercício antropológico cotidiano e deveria ser o nosso exercício nesta humanidade (2016).

Parece-me, portanto, que “amar” e “conhecer” aquilo que nos é estrangeiro é o cerne ou a volição necessária para se tornar uma pesquisadora no contexto islâmico.

Não tenho nenhuma dúvida que a escolha de nossos temas de pesquisa nunca é aleatória. Pelo contrário: muito diz e muito revela de nós. *Maktub*, estava escrito? Cheguei até o Islã de forma inexplicável. Agora, tentando atar as pontas destas memórias, não consigo ao certo detectar qual foi o fio que me conduziu até aqui, mas lembro-me claramente do dia em

---

<sup>4</sup> Disponível em <http://www.revistaforum.com.br/2016/03/29/diga-sim-a-diversidade-cultural-e-religiosa-voltem-as-aulas-de-antropologia>.

que procurei a prof<sup>a</sup> Francirosy com a certeza da vontade de estudar algo relativo às mulheres, pois a questão de gênero vinha perpassando todas as minhas buscas dentro da Psicologia - tanto na minha atuação clínica de abordagem junguiana como em minha breve atuação em um Centro de Referência de Assistência Social, em que trabalhava com mulheres em situação de vulnerabilidade.

Na época em que decidi voltar para a universidade para esta nova etapa, o mestrado, estava também envolvida com a Arteterapia, o que já sinalizava a minha necessidade de interdisciplinaridade, de dialogar com outras áreas. Devido à abordagem na qual me aprofundei na faculdade e segui para a especialização durante meus primeiros anos de formada, a junguiana, sempre nutri grande interesse pelas religiões e seus símbolos. Assim, logo em minha primeira reunião com a minha orientadora, saí com a indicação de estudar a sexualidade no Islã. Lembro-me ainda da sensação de chegar em casa, encomendar os livros que me foram recomendados e, na primeira leitura, ter a certeza de que estava no caminho que respondia ao que eu estava buscando. Sentimento, pensamento, sensação, intuição...

Mais de três anos após este primeiro encontro e completando dois anos e meio de pesquisa formal, sinto que ganhei muito mais que conhecimento técnico: amor verdadeiro, entendimento, iluminação... alguns degraus foram galgados na escadaria da compreensão – de mim e do outro ao meu lado.

Para escrever esta apresentação, releio todo o meu trabalho. Curioso paradoxo: a apresentação é o que se escreve por último. Vou relembrando cada sábado que passei na mesquita. Lá pude aprender algumas palavras em árabe, idioma que sempre foi tão distante da minha realidade. Nos intervalos, uma comida temperada que uma das mulheres fez com toda a sua dedicação. O café com cardamomo, feito de forma muito distinta daquela que estamos habituados.

Também repasso mentalmente cada encontro com as interlocutoras que apresentarei em maiores detalhes nos próximos capítulos. Vou pensando em como entrei em contato com cada uma delas, quais histórias me contaram, quais silenciaram. Recordo-me da expressão facial de uma delas no *Skype*, da entonação da voz de outra, do chá que tomei na casa da terceira, do café com bolo que experimentei em um local público com a última... em determinados momentos fiquei apreensiva, receosa, deslocada. Em outros, deslumbrei-me com o meu tema de pesquisa, tratando-o como se fosse um “mar de rosas”. Percebo algumas

destas marcas no meu texto e opto, conscientemente, por deixá-las ali: são todas advindas destas experiências que aqui registro como um pequeno exemplo da riqueza do fazer etnográfico.

Um panorama sobre o que encontrei em campo é a base do capítulo 1: *O Islã é gota a gota, não é de colherada*. A bela frase me foi dita logo no meu primeiro dia em campo, quando fui alertada para as delicadezas e para a paciência que eram necessárias naquele contexto de comedimentos. Entre as experiências vividas e narradas, dou privilégio às que se relacionam à figura da mulher, de acordo com o ponto de vista islâmico: como a religião a considera, a define, quais papéis a ela são atribuídos. Utilizo as aulas assistidas como gancho necessário para abordar alguns aspectos das histórias e das geografias do Islã que têm impacto sobre as concepções de gênero e sexualidade na religião – o Islã é plural e as mulheres muçulmanas também.

O capítulo 2, *A construção do diálogo sobre sexualidade no Islã*, trata dos meus referenciais teórico-metodológicos. Exponho brevemente as principais conceituações sobre sexualidade que escolho utilizar para as minhas análises, articulando-as com a religião e fazendo pontes entre a Psicologia e a Antropologia. Também explicito o objetivo da minha pesquisa, bem como a justificativa para a sua realização, e traço a composição da minha amostra de interlocutoras.

A partir do entendimento do discurso religioso em campo, bem como de sua amarração com os referenciais adotados, foi possível dialogar com as mulheres muçulmanas para melhor compreender como a palavra se concretiza em ato, como o sagrado influencia a vivência do sexo.

Em *Entre os perfumes e as preces, o sexo*, capítulo 3, apresento os pontos de destaque das narrativas das minhas interlocutoras. Este é um capítulo sobre como as mulheres vivem o lícito: seus desejos e sentidos sobre o sexo articulados com a religião e com as negociações feitas dentro do casamento. Começo a construção das narrativas com a reversão, a entrada no Islã. Em seguida, a primeira noite e todos os rituais envolvidos: o ritual para o sexo-oração, o ritual para o sexo-performance. Na segunda parte do capítulo, as problematizações da vivência do sexo no cotidiano do casal se evidenciam: expectativas, prazeres, perigos, dificuldades e resistências.

Assim como abro esta dissertação falando sobre o conhecimento, retornarei a ele no capítulo 4: *Se o Profeta Muhammad falou, por que não podemos falar?*. O questionamento, vindo de uma autoridade religiosa, sugere que falar sobre sexualidade no Islã é permitido e é necessário: o conhecimento profundo da religião mostra-se como um fator de empoderamento das mulheres muçulmanas e as legitima enquanto sujeitos desejantes.

Convido os leitores para seguirem comigo nesta trilha sedutora.

# AS MULHERES





## 1. O Islã é gota a gota, não é de colherada

### 1.1 De perto e de dentro

É meu primeiro dia na mesquita. Chego muito adiantada em relação ao horário marcado. Hoje será a primeira aula, não sei quem estará lá, quantos somos, quais serão os temas abordados... tudo é novo, tudo se faz surpresa. Recapitulo meu trajeto: peguei o ônibus em Ribeirão Preto às 6h da manhã, às 11h cheguei na Rodoviária Tietê. É hora do almoço, que tal uma comida árabe na Avenida Paulista? De lá vai ficar mais fácil pegar o metrô... apesar de há anos ir para São Paulo pelo menos uma vez por mês, não conheço a região da mesquita de Santo Amaro. Quando lá chego, por volta das 14h, sentimentos fervilham dentro de mim: felicidade com a oportunidade de estar ali; curiosidade em relação ao interior da mesquita; vontade de ter mil olhos e ouvidos para tudo observar e tudo escutar; medo de não ser aceita; receio de me portar mal, mesmo que nunca intencionalmente; ansiedade saindo pelos poros.

Antes de qualquer movimento, sou atraída pela imagem da mesquita: sua arquitetura, suas cores. Paro e olho. Com calma, sem pressa. Reparo com atenção na beleza da construção. A crescente no topo. Os minaretes. A placa da inauguração: Mesquita da Misericórdia. Será que entro? Não, não é a hora. Não é ainda a minha hora, sinto que devo aguardar um convite.

Figura 1 – Exterior da Mesquita de Santo Amaro



Fonte: Página do Facebook “Convertidos SOBEM”

Na frente da mesquita há um estacionamento. Ao lado, bancos para sentar e um espaço de recreação para crianças. Ao fundo, o salão onde acontecerão as aulas e onde frequentemente ocorrem eventos da comunidade, como bazares e jantares. Caminho vagarosamente até o salão, ele é bastante amplo e já está organizado: as cadeiras de plástico já estão enfileiradas, separadas em dois blocos. Ainda não há ninguém. Hesito: não sei em qual lado devo sentar. Em pé, ando, observo tudo, mesmo que sozinha. Olhar, olhar, olhar. Após alguns minutos imersa em curiosidade, chega a primeira pessoa: é um homem. Muito discreto, cumprimenta-me sutilmente em voz baixa com “*assalamu aleikum*”. Respondo ao seu cumprimento com “*wa aleikum salam*”<sup>5</sup>. Ele se senta do lado esquerdo do salão, então eu entendo que ali é o espaço dos homens e sutilmente coloco minha bolsa sobre uma cadeira do lado oposto, o que é designado às mulheres.

Um cumprimento sempre deve ser respondido, é desrespeitoso não fazê-lo. Homens e mulheres rezam em áreas distintas e nas aulas sentamos em lados opostos, pois a divisão feita é homossocial: mulheres permanecem com outras mulheres, e homens interagem entre si. A minha inquietação sobre algo aparentemente banal, como não saber ao certo onde sentar, muito diz sobre a importância de observar e aprender os códigos, as linguagens, as categorias que se fazem presentes naquele ambiente.

Em uma ocasião, foi perguntado ao *sheikh*: “pode juntar todas as orações e fazer uma só à noite?”, ao que ele responde, com bom humor: “pode juntar todas as refeições do dia e fazer uma só?”. “É permitido sentar ao lado de um homem no ônibus?”, pergunta uma mulher. “Se amigos ou familiares que não são muçulmanos estiverem bebendo álcool, posso ficar próxima deles ou devo me afastar?”, pergunta outra (notas do caderno de campo). A maior parte das perguntas feitas pelos próprios muçulmanos e muçulmanas gira ao redor de temas cotidianos: alimentação, vestimenta, relacionamentos. Não sou só eu que estou ali aprendendo a etiqueta, o código de comportamento islâmico.

Parte importante do comportamento é a sociabilidade. Ao longo dos encontros era visível o esforço feito para que houvesse boa socialização, e estes momentos eram até mais aguardados do que a aula em si: Haifa<sup>6</sup>, descendente de libaneses, sempre leva seu café aromatizado com cardamomo; Maria, revertida há poucos meses, mora há poucos quarteirões

---

<sup>5</sup> *Assalamu aleikum*, a saudação islâmica, é uma súplica: “que a paz esteja convosco”. Por isso, deve ser respondida reciprocamente, com *wa aleikum salam*: “que a paz esteja com você também”.

<sup>6</sup> Todos os nomes apresentados nesta dissertação, com exceção do nome do *sheikh* Mohamad Bukai, são fictícios.

da mesquita e sempre leva quitutes (bolos, biscoitos de polvilho); os membros da organização do curso pegam nos armários da mesquita alguns refrigerantes e biscoitos recheados. Todos interagem, falam sobre as comidas, contam como foi a semana.

Desde o primeiro instante, sabem que eu não sou muçulmana e estão a par das razões que me levaram até ali: a curiosidade, a vontade de aprender sobre a religião. Recebi uma forma de “autorização” para olhar e ouvir o mais “de perto e de dentro” (Magnani, 2002) possível quando neste primeiro intervalo da aula, após o caprichado café, uma das mulheres me convida para acompanhar a ela e às demais na oração da tarde (*asr*)<sup>7</sup> no interior da mesquita.

Esta mulher é Luciana, a primeira pessoa com quem converso mais detalhadamente. Revertida há doze anos, é casada há dezessete com um libanês. Após receber seu convite, pergunto se posso mesmo acompanhá-la e ela diz fazer questão, apenas checa primeiro se não estou menstruada<sup>8</sup>. Regras. Sem impedimentos, ela vai na frente me explicando por onde devemos subir, pois os espaços na mesquita são separados. Tiramos os sapatos e vestimos uma roupa que cobre todo o corpo. Coloco uma saia disponível no cabideiro e, como estou com uma *pashmina* preta no pescoço, Luciana me ajuda a arrumá-la na cabeça de forma a cobrir todo o cabelo e pescoço<sup>9</sup>. Pacientemente ela me auxilia – e eu sorrio ao lembrar que naquela mesma semana eu havia passado horas e horas treinando a sua amarração na frente do espelho do meu quarto...

Chegamos ao espaço das mulheres<sup>10</sup>, eu sento ao fundo e observo. O interior da mesquita é belíssimo: arabescos, figuras geométricas, versículos do Alcorão... um encanto. É emocionante para mim ver as mulheres rezando. As prostrações, a concentração, a oração em árabe... estou verdadeiramente satisfeita em estar ali e contente por permitirem que eu tivesse acesso a um momento tão íntimo, que é o de oração, conexão direta com Allah.

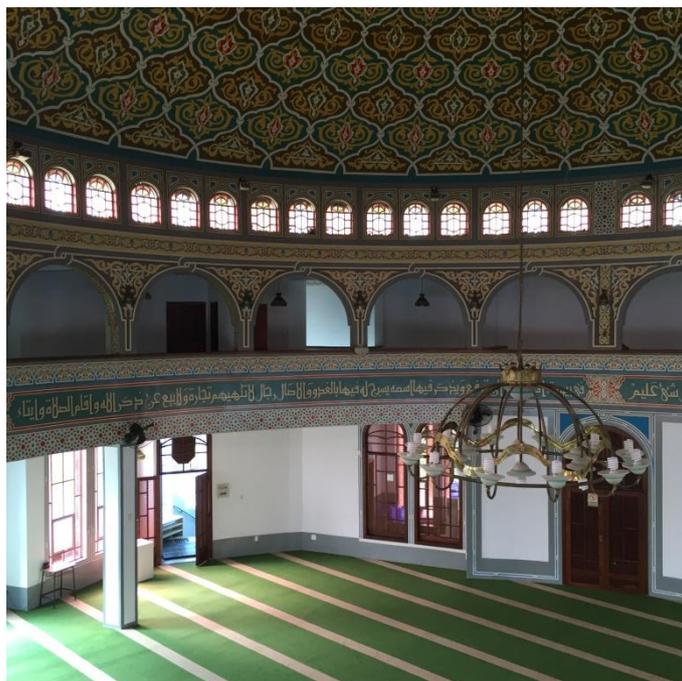
<sup>7</sup> A oração é um dos cinco pilares do Islã. São cinco orações diárias: *fajr* (alvorada), *dhuhr* (meio-dia), *asr* (tarde), *maghrib* (após o pôr-do-sol) e *isha* (noite).

<sup>8</sup> As mulheres, quando menstruadas, não podem entrar na mesquita.

<sup>9</sup> As mulheres devem estar inteiramente cobertas na hora da oração, com exceção apenas do rosto, mãos e pés. Na mesquita de Santo Amaro existe um espaço com saias e lenços coletivos disponíveis para as mulheres.

<sup>10</sup> Os espaços para homens e mulheres rezarem são separados. Na mesquita de Santo Amaro, o térreo é reservado aos homens enquanto a parte superior é destinada às mulheres. Entende-se que não seria confortável para as mulheres que fizessem os movimentos de prostração diante do olhar dos homens, e que também eles ficariam constrangidos.

Figura 2 – Interior da Mesquita de Santo Amaro



Fonte: Acervo pessoal  
Crédito: Camila Motta Paiva

A partir desta primeira oração passo a me sentir bastante à vontade, com a certeza de que serei bem acolhida, o que vou confirmando a cada semana. É claro que também há momentos em que sou (ou me sinto) excluída, mesmo que não intencionalmente, é natural... como alude Geertz (1973/1989), é pretensão do antropólogo/pesquisador imaginar-se como algo além de um “interessado temporário” (p. 14)... mas se o interesse às vezes é temporário, o afeto é permanente.

Ao final da primeira oração sinto uma pessoa se aproximando. É Luana, que me reconhece e se agacha até mim. Ela sorri e encosta a cabeça na minha, em gesto de ternura. Saio com ela e vamos conversando até o banheiro. Luana até então era minha única referência, pois já havíamos estabelecido um contato virtual prévio, via *WhatsApp*. Enquanto finalizo este trecho, é com alegria que releio as anotações que fiz deste primeiro encontro com Luana, pessoa que considero e busco manter contato.

Neste primeiro dia que aqui relato, ao fazer o caminho de volta da mesquita para o salão, encontramos o senhor que trabalha na secretaria da mesquita. Luana me apresenta a ele, conto que é meu primeiro dia por ali. Quando ela percebe que estamos atrasadas para retornar à segunda parte da aula, pede desculpas por estar me atrasando. É aí que o senhor solta a frase

marcante, que escolhi para a abertura deste meu relato: “calma, ela vai ver que o Islã é gota a gota... não é de colherada... nunca esgota... quem acha que sabe tudo é porque não sabe nada...”.

Aqui, paro para fazer a provocação: afinal, o que de fato sabemos sobre o Islã? Ou melhor, em primeira pessoa: o que de fato eu sei sobre o Islã?

Quando falo sobre Islã, é certo que cada um faz associações diversas. É provável que muitos pensem em estereótipos que vêm sendo propagados nas últimas décadas. Mas quando falo de Islã, estou falando, sobretudo: de pessoas que possuem uma crença, de paz, de fé, do Profeta Muhammad<sup>11</sup>, da segunda maior religião do mundo e que é também a religião que mais cresce a cada ano.

Um breve episódio sobre o desconhecimento que citei acima ilustra bem essa questão. Na saída de uma das últimas aulas que frequentei na mesquita, o taxista que me levaria até a estação de metrô mais próxima, a Jabaquara, meu caminho de todo sábado, pergunta algo que sempre sinto que todos querem perguntar, mas que nunca havia acontecido até então. Ele questiona, respeitosamente: “você é muçulmana? Como é que é aí (a mesquita)?”.

Digo a verdade – não, não sou.

Mas falo da pesquisa e acolho suas numerosas dúvidas:

“Mas os homens não são bravos? Grosseiros, arrumam briga por qualquer coisa? As mulheres não são oprimidas, não ficam presas em casa?”. Conta que sempre que no ponto de táxi eles vêem os “barbudos”, caçoam sobre quem vai “pegar a bucha” de “levar o homem-bomba”.

Ele diz que nasceu católico, mas agora é evangélico, e que também acha que se é pra seguir religião tem que seguir tudo, não dá para ser evangélico pela metade. Nem muçulmano pela metade! Ele, mostrando-se encantado com as descobertas feitas, exclama: “nossa, como o mundo é grande! Quanta coisa que a gente não sabe!”. Pois é...

---

<sup>11</sup> Opto por Muhammad e não Maomé devido ao fato desta nomeação ser considerada por muitos muçulmanos como desrespeitosa e pejorativa.

O fato é que ao falarmos do Outro, deste que julgamos tão distante de nós e que nos parece estranho, também estamos falando do próximo, do familiar, do contemporâneo (Geertz, 2004, p. 35): somente através dessa posição, de nos situarmos, é que se faz possível o alargamento do discurso humano. Os diversos agrupamentos humanos podem e devem ser vistos e compreendidos de acordo com a sua coerência interna, superando o recorte do exotismo que é típico de uma postura etnocêntrica (Souza, 2014, p. 313) e, apropriando-as para o meu campo de estudo – o Islã – também orientalista (Said, 1978/2007). O método etnográfico adota uma visão de mundo que engloba as esferas do social e do político, buscando fragmentar dicotomias: podemos nos aproximar destes outros, resguardando sua riqueza e sua bagagem.

Mas, na verdade, quem somos nós, quem são eles? Nas palavras de Viveiros de Castro (2002, p. 114): “o antropólogo e o nativo são entidades de mesma espécie e condição: são ambos humanos”. Assim, esse outro não está tão distante de nós como é confortável supor. Essa constatação também encontra seu paralelo na própria desenvoltura do método etnográfico: já há tempos esse “outro” não está distante, isolado, do outro lado do mundo. Está logo ali ao lado, nas nossas vizinhanças, questionando tais fronteiras, sejam elas externas, geográficas; ou internas, psicológicas. No caso do Islã, tais fronteiras vêm abaixo, pois não estamos falando de uma religião dos árabes, ou do Oriente Médio, mas de uma religião universal, de abrangência e de presença mundiais.

Sim, existe Islã no Brasil, embora seja uma religião leigamente ignorada do mapa das religiosidades praticadas por aqui, por ser costumeiramente associada a uma “religião étnica”. Isso até procede em certas comunidades muçulmanas, como a de Foz do Iguaçu, “formada majoritariamente por árabes e seus descendentes”, fazendo com que a vivência do Islã seja tomada como parte da identidade étnica árabe de seus membros por uma questão de ‘herança cultural’ (Pinto, 2013, citado por Chagas, 2015, p. 123). Entretanto, por outro lado, “no Rio de Janeiro, por exemplo, cerca de 85% dos membros da comunidade muçulmana são brasileiros sem ascendência árabe” (Chagas, 2013, citado por Chagas, 2015, p. 122). Não podemos ignorar que se trata de um dado bastante interessante para se pensar: se antes era uma religião herdada, agora é uma religião escolhida.

Em uma das aulas que presenciei, o destino era o grande tema. De acordo com o *sheikh* Bukai, antes da criação já se sabe o que vamos fazer. Mas tem coisas que não são escolhidas por Deus, e sim por nós. Ninguém vai ser questionado por ter nascido no Brasil,

por ser alto, por ser filho de quem é. Mas vai ser recompensado por rezar, praticar o Islã, seguir o caminho... isso é livre-arbítrio porque pode ser escolhido. O que é *maktub*, o que estava escrito, não vai ser questionado.

Aqui, como pesquisadora, sigo por trilha análoga e faço as minhas escolhas: de estratégias, metodologias, recortes.

## 1.2 E de ambos espalhou pela terra numerosos homens... e mulheres

Esta é uma etnografia que tem como foco estas “outras” mulheres, vozes consideradas subalternas (Spivak, 2010): as mulheres muçulmanas.

Mãe. Filha. Esposa. Companheira. Pérola. Flor. Falar de “mulher no Islã” é falar de todas estas características e de tantas mais.

Após mais de dois anos de contato com as comunidades muçulmanas - e, mais importante, com os muçulmanos e muçulmanas, pois o que sempre mais me interessou foi a pessoa feita de carne e osso, e sentimentos, e pensamentos, e contradições -, escolho iniciar essa dissertação falando sobre elas, as mulheres, meu foco principal.

Como afirma Cardeira da Silva (1997, p. 59): “o Ocidente conhece a mulher muçulmana, mas continua a conhecer mal as mulheres muçulmanas”. Assim, neste primeiro momento, opto me aproximar destas mulheres através da ampliação do meu entendimento sobre o lugar que a mulher ocupa na religião, de acordo com os discursos aos quais tive acesso em campo e com base na história da religião e nos textos islâmicos. Usarei muitas vezes versículos do Alcorão e ditos do Profeta Muhammad (*hadices*)<sup>12</sup>, não de forma proselitista, mas sim para que o leitor entenda a justificativa para certas regras religiosas, da forma como os próprios muçulmanos as entendem. Trata-se também do percurso escolhido para esta pesquisa: primeiro precisei entender qual o lugar da mulher de acordo com a religião - quais são seus preceitos, suas regras, suas condutas normativas -, para depois, em um segundo momento, conversar com as mulheres e compreender o impacto da religião em suas vidas e, em especial, sobre a sexualidade.

---

<sup>12</sup> Os *hadices* (plural de *hadith*) compõem a *sunnah*, que são os ditos e feitos do Profeta Muhammad.

Pensar em “mulher muçulmana”, como se houvesse uma homogeneidade, é deveras essencialista. A religião, o Islã, é um marcador importantíssimo na vida dessas mulheres - mas, certamente, não o único. As mulheres são diversas, possuem histórias de vida particulares, características de personalidade singulares, são governadas por políticas específicas, possuem uma determinada condição socioeconômica que abre ou fecha possibilidades. Assim, logo de início é preciso fazer uma ressalva: de qual mulher estamos falando? O mesmo ocorre com o “mundo” a que chamamos “islâmico”: é preciso ser cuidadoso e lembrar que o Islã abrange uma extensão geográfica ampla, com diversas facetas culturais, étnicas, históricas, políticas, etc. O Islã é plural, e as mulheres também.

Daí a importância de considerarmos também as marcações dessas diferenças: a vivência de uma muçulmana que frequenta uma comunidade islâmica de uma capital pode ser diferente daquela que mora no interior; a mulher muçulmana argelina que migra para a França certamente tem uma particularidade diversa da muçulmana de origem magrebina, mas já nascida francesa. Um crime de honra contra uma mulher não representa a vivência de todas as mulheres muçulmanas; uma revertida brasileira não é “menos muçulmana” do que uma mulher de origem árabe – cito tais exemplos porque são discursos que facilmente encontramos difundidos na sociedade, dentro e fora da comunidade.

De acordo com a mídia de massa, essa mulher muçulmana está sempre envolta em clichês, especulações. Mas, para entender a sua figura e a sua importância dentro da religião, é preciso fazer uma digressão para remontarmos às origens.

Ó homens! Temei a vosso Senhor, Que vos criou de uma só pessoa e desta criou sua mulher, e de ambos espalhou pela terra numerosos homens e mulheres . . . (Alcorão, 4:1).

No Islã, o ser humano é a mais importante das criaturas. Deus criou o homem e dele criou a mulher, que nesse versículo é adjetivada em relação a ele. Apesar de segunda na ordem da criação, as mulheres não são entendidas como inferiores ou submissas aos homens, como nos (des)informam cotidianamente.

São sim tomadas como diferentes: na visão religiosa islâmica, homens e mulheres possuem diferenças cruciais, que são concretizadas nos papéis e responsabilidades diversas que a eles foram designados. Sobre isso, o Alcorão nos diz que assim como existem a noite e

o dia, Allah criou o masculino e feminino. Dessa forma, é tomado como certo que os esforços dos dois são diferentes, bem como são diferentes as metas a se atingir (Alcorão, 92:1-5).

“Qual é melhor, a noite ou o dia? É possível responder essa pergunta? Alguém imagina a vida sem noite, ou sem dia?” – questiona o *sheikh*. Não existe um melhor do que o outro: cada um tem sua característica. “Allah fez a noite pra gente descansar, pra gente dormir, e fez o dia pra gente correr atrás do nosso sustento” (notas do caderno de campo).

Temos presentes aqui duas importantes concepções: a de que o Islã trabalha com a noção de complemento entre os diversos pares. Como consequência, não hierarquiza os gêneros, mas sim atribui a eles responsabilidades diversas. Na concepção islâmica, tudo foi criado em pares. É clara a noção de complementaridade: é nela que reside a ordem harmônica do mundo. Proponho uma reflexão sobre tal enunciação, baseada em um trecho de um resumo de uma aula de religião publicado na página pública do Facebook da Mesquita Brasil (aula do dia 12 de abril de 2016, caderno de campo):

Allah criou todas as criaturas, quer seja seres animados ou inanimados, em casal, ou seja, macho e fêmea e, criou junto com eles o desejo e a paixão. Este desejo move para uma união (fecundação) onde através dela há reprodução que serve como forma de manutenção de cada espécie de criaturas. Allah diz: ‘E criamos um casal de cada espécie, para que mediteis’ (51:49). Não há nada no Universo que não tenha seu par, isto nos leva a acreditar que somos dependentes, quem não dependente é Allah, o Único que não tem par. Esta é a crença certa que o muçulmano tem incluir no pacote da sua fé.

O trecho acima afirma como, de acordo com a crença islâmica, somos todos dependentes e precisamos do nosso par. Se contrariássemos essa disposição, estaríamos tentando nos igualar a Allah, o único que é suficiente em Si mesmo. Decorre daí que o muçulmano e a muçulmana precisam assumir sua posição de incompletude e, necessariamente, buscar seu complemento. Homens e mulheres, portanto, são criaturas diferentes, mas complementares: existem coisas que o homem precisa que está na mulher e vice-versa. Na crença dos muçulmanos, Allah criou esse sistema para que um necessariamente precise do outro, a intenção é que um preencha no outro as demandas da sua própria natureza.

Como diz o *sheikh*, o ser humano desde aquela época original não mudou: “desde Adão até hoje o ser humano tem dois pés, tem uma cabeça, uma língua, um estômago, tem

desejo”... homens e mulheres. Deus, como Criador de todas as coisas, colocou entre o homem e a mulher o desejo e a paixão (notas do caderno de campo):

Entre os Seus sinais está o de haver-vos criado companheiras da vossa mesma espécie, para que com elas convivais; e colocou amor e piedade entre vós. Por certo que nisto há sinais para os sensatos (Alcorão, 30:21).

Sobre tal versículo, Demircan (2011), comenta que um dos termos usados em árabe é *muwaddat*, entendido como atração sexual. Ou seja: homens e mulheres foram criados também para o sexo, é de sua natureza, e homens e mulheres serão atraídos entre si. Samir El-Hayek<sup>13</sup>, em sua tradução alcorânica, acrescenta a seguinte nota de rodapé: “isto se refere ao maravilhoso mistério do sexo”.

Com a expulsão do paraíso e a queda, homem e mulher tomam consciência da nudez – e, conseqüentemente da sexualidade. “Então, dela ambos comeram, e as partes pudendas mostraram-se-lhes” (Alcorão, 20:121).

Em verdade, tomou-se consciência do corpo: é “como se a condição humana se assemelhasse, em uma perspectiva gnóstica, a uma queda no corpo. . . . O corpo, lugar do inapreensível cujo domínio deve ser assegurado” (Le Breton, 2011, p. 14). Mas, expulsos do paraíso, onde tudo seria sensualidade e prazer, no mundo terrestre estão sujeitos às leis e às ordens.

Algumas destas leis recaem sobre o desejo. De acordo com a psicanálise, não há desejo sem lei e a lei existe para garantir o desejo. A ontologia da psicanálise é pautada na negatividade. A proibição imposta pelo “não” manifesta a latência do desejo e, para ser sexualidade, tem que ter lei.

Uma delas é que, a partir da queda, as vestimentas devem passar a cobrir as “vergonhas” (Alcorão, 7:26), o que de imediato denota a noção de pudor. De acordo com a crença islâmica, este episódio vivido por Adão e Eva não está revestido de culpa e nem de pecado, mas “a transgressão do mandamento divino implica, assim, a passagem de uma nudez sem vergonha a uma nudez que deve ser coberta” (Agamben, 2015, p. 108). A desobediência a Deus, a tomada de consciência da nudez, da sexualidade e também do pudor são fatores interligados. A queda é também a entrada na vida social, e a vestimenta é entendida como

---

<sup>13</sup> Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/alcorao.html#1887>. Ver nota 1188.

mais um sinal da piedade de Deus, que concede essa possibilidade aos homens e às mulheres para introduzir a vida coletiva (Bouhdiba, 1975/2006, p. 24).

Um dos versículos alcorânicos sobre a sexualidade no Islã coloca a vestimenta como uma metáfora para o sexo entre os cônjuges: “Está-vos permitido . . . acercar-vos de vossas mulheres, porque elas são vossas vestimentas e vós o sois delas.” (Alcorão, 2:187). A explicação deste versículo, feita por El Hayek (2009), é a de que “homens e mulheres são como vestimentas uns para os outros; são para o apoio mútuo, o conforto mútuo, a proteção mútua, adaptados um ao outro como uma vestimenta se adapta ao corpo. Uma vestimenta tem o condão tanto para embelezar como de abrigar”.

Nus, um passa a encontrar no corpo do outro uma vestimenta. Neste abrigo, fundem-se as concepções da roupa como sendo da esfera do público-social com a experiência de perceber-se nu, âmbito da intimidade. A nudez torna explícita a nossa fragilidade, mostra o quanto somos indefesos: traz à tona toda a potência, mas também a precariedade nos nossos corpos. Vestir-se é sair do que é animalesco e entrar na zona da civilização (Ferreira & Silva, 2011, p. 156), é proteger-se do olhar do outro e do olhar de si próprio sobre os corpos. A nudez, estado em que se vem ao mundo, fora da conjugalidade em que o outro é sua vestimenta, passa a significar a transgressão das fronteiras do interdito.

No Islã, o item que talvez concretize a noção de pudor é o *hijab*, o véu islâmico. O véu faz este papel de barreira entre homens e mulheres, fronteira que não deve ser transgredida. Religiosamente, o intuito primordial da cobertura do corpo é a proteção: pudor, honra e modéstia são algumas das virtudes mais queridas às mulheres muçulmanas, e mesmo que tais características devam tomar forma mais no comportamento do que na aparência, o *hijab* torna-se um sinal diacrítico de tais atributos. É majoritariamente aceita entre os religiosos que o *hijab* seria uma vestimenta obrigatória para a mulher muçulmana. De acordo com o *sheikh* Bukai, o *hijab* guarda a energia da mulher, constituindo uma forma de segurança para ela. Entretanto, a decisão de usá-lo é de cada mulher, não podendo esta ser obrigada pelo marido, pai ou quem quer que seja.

Birman (1999), ao fazer uma comparação entre as representações de desnudamento embutidas nas estruturas do véu e da máscara, aponta que o estético se funde com o erotismo. Seja ou não intencional, qualquer adereço que nos cobre tem o poder de capturar o olhar do outro para nós, ou seja, de dirigir o olhar do outro e, assim, criar um efeito (p. 60).

Na estrutura do véu, existe no sujeito a demanda de explicitar algo que ao mesmo tempo se camufla, de maneira a se fundir a apresentação de alguma coisa com o seu próprio ocultamento. Existe a promessa de que se tem algo precioso para oferecer, mas que não se evidencia de imediato e que se esconde como um grande segredo. É essa marca capital de lusco-fusco e de claro-escuro, fundadora da estrutura do véu, que nos leva a dizer que o objeto do desejo é obscuro e indizível. A exibição total do objeto retira dele a sua graça e o seu fascínio e, conseqüentemente, o seu poder de provocar desejo (Birman, 1999, p. 61).

Assim, o cenário sexual se regula pela estrutura do véu, pois aquilo que se exhibe é tão fundamental quanto o que se oculta.

Fazendo uma alusão com o véu concreto, é justamente pelo que ele exhibe e oculta que atualmente o *hijab* é frequentemente tomado como forma de resistência da mulher muçulmana, que pode fazer dele um uso até mesmo político, identitário: ao usá-lo, além de estar cumprindo com um dever religioso, a mulher está se afirmando enquanto mulher e enquanto muçulmana.

Embora muitas vezes equivocadamente associado à opressão, diversas mulheres que usam o *hijab* reforçam que, para elas, a cobertura lhes permite ser reconhecida e valorizada pelo intelecto e não pela aparência. Para estas mulheres, o *hijab* devolve a elas a capacidade de autocontrole sobre os seus corpos, e não o contrário. Tanto é que o uso do véu é percebido por algumas, como constatei em campo, como uma conquista, um merecimento: para usá-lo é preciso ter mais conhecimento, pois “o *hijab* é como se fosse uma coroa” (notas do caderno de campo). A ideia é que ao colocar em evidência publicamente que se é muçulmana, a mulher deve saber sustentar a religião. Cabe ressaltar que há mulheres muçulmanas que não usam o véu, assim como há as que colocam mas que em algum momento posterior optam por retirá-lo devido à vivência de situações de preconceito, sendo os motivos mais comuns para esta retirada os atos de violência em espaços públicos e a dificuldade em conseguir emprego.

Como diz o *sheikh*, “esse lenço não é para cobrir a cabeça, ao contrário, a sua cabeça tem que ser muito descoberta, muito aberta... é o cabelo, não a cabeça” ou, como enuncia Ferreira (2013, p. 194): “véu não cobre pensamento”. Em aula específica sobre a vestimenta, o *sheikh* reconhece que a vestimenta nem sempre é confortável. Mas, de acordo com o ponto de vista religioso predominante, “tem que usar”. Ele faz uma comparação interessante: “é como o capacete no trânsito, é lei e é para seu próprio benefício, para sua segurança” (notas do caderno de campo).

Assim, volta-se à questão da nudez. O fato é que existem partes que não devem ser mostradas, nem mesmo de homem para homem ou de mulher para mulher. *Awra* é o termo que define as partes consideradas como íntimas, tanto para homens como para mulheres, ou seja, é um conceito diretamente relacionado à sexualidade. Linguisticamente o termo significa algo secreto, aquilo que deve ser escondido. Entretanto, há variações na regra: o que pode ser mostrado apenas para o marido, o que pode ser mostrado para os parentes (*mahram*) e o que pode ser mostrado entre mulheres.

De forma consensual, a *awra* de uma mulher perante outra mulher é a mesma de um homem frente a outro: do umbigo aos joelhos. Diante dos homens com os quais a mulher não pode se casar (*mahram*) é permitido mostrar os cabelos, pescoço, colo, ombros e abaixo dos joelhos. Diante dos homens com os quais uma mulher pode se casar, todo o corpo deve estar coberto, com exceção do rosto, mãos e pés. É a mesma regra válida para a oração, a *salat*. Todas estas regras derivam do entendimento do versículo:

Dize às fiéis que recatem os seus olhares, conservem os seus pudores e não mostrem os seus atrativos, além dos que (normalmente) aparecem; que cubram o colo com seus véus e não mostrem os seus atrativos, a não ser aos seus esposos, seus pais, seus sogros, seus filhos, seus enteados, seus irmãos, seus sobrinhos, às mulheres suas servas, seus criados isentas das necessidades sexuais, ou às crianças que não discernem a nudez das mulheres; que não agitem os seus pés, para que não chamem à atenção sobre seus atrativos ocultos. Ó fiéis, voltai-vos todos, arrependidos, a Deus, a fim de que vos salveis! (Alcorão, 24:31).

Ao estabelecer quem pode ver quais partes, qual porção da nudez original é permitida a quem, psicanaliticamente retoma-se o ponto de que o ser humano está constantemente buscando a satisfação dos seus desejos, mas a sociedade seria caótica se tudo pudesse ser realizado. Assim, o processo civilizatório impõe a necessidade de renunciar a certas pulsões, regulando-as.

Não há como não retomar *Totem e Tabu* (1913/2012), obra na qual Freud faz a articulação entre a morte do pai, o horror ao incesto e a ambivalência entre desejo e proibição desde esta comunidade primeva. O pai, por se colocar no caminho dos filhos fazendo a interdição do fluxo do sexo e do poder, é odiado por eles. Porém, ao mesmo tempo, era respeitado por ser protetor e provedor. Dada essa ambivalência e a constatação de que um limite havia sido ultrapassado com o assassinio, o sentimento de culpa é então despertado nos herdeiros.

Malinowski (1927/2013), ao analisar este mito, postula que a consequência deste ato é a de que os filhos parricidas passaram a empenhar-se “para estabelecer leis e tabus religiosos” e para “instituir formas de organização social”. Conseqüentemente, a cultura é matéria composta por “organização, moralidade e religião” (p. 102) e a proibição do incesto é universal e fundante.

Sobre os laços de parentesco, como explica Bouhdiba (1975/2006), “o Islã propõe-nos do incesto a mais ampla concepção possível”. A consanguinidade impede o casamento com os ascendentes, descendentes, laterais, colaterais e sobrinhos. O laço de sangue aqui é também estendido e assimilado às sogras, enteados e cunhados. A questão do leite é extremamente importante porque cria os mesmos impedimentos entre os aleitados e as amas-de-leite e toda a sua família: os lactentes de uma mesma ama são considerados como irmãos.

Segundo dito do Profeta Muhammad, “as proibições do leite são idênticas às proibições do sangue” (Bouhdiba, 1975/2006, p. 32). Isso se explica pelo fato de o parentesco de leite ser um parentesco de “prazer” (p. 33), revestindo-se da mesma significação que o sangue e representando o mesmo papel que o líquido seminal. Portanto, as mulheres muçulmanas não podem se casar com os homens que se encaixem nestas condições, ou seja, que são *mahram* para elas.

É a esse sistema de divisão dos membros de um grupo entre as categorias “cônjuges possíveis” e “cônjuges proibidos” que Lévi-Strauss (1949/2012) dá o nome de estruturas elementares de parentesco. Em qualquer estrutura, existe uma certa liberdade de escolha, mas nenhuma estrutura permite uma escolha totalmente livre (p. 15).

É clássica a conceituação do autor em relação à natureza e à cultura: não é possível negar a existência deste embate. Também não é possível determinar onde se encerra um e começa o outro, mas Lévi-Strauss aponta uma direção: “em toda parte onde se manifesta uma regra, podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura” (p. 45). Supondo que o que é universal no homem é da ordem da natureza e o que é norma pertence à cultura, Lévi-Strauss se deparou justamente com o tabu do incesto, que apresenta as duas dimensões contraditórias: é uma regra com caráter de universalidade.

É preciso ressaltar, portanto, que “é no terreno da vida sexual, de preferência a qualquer outra, que a passagem entre as duas ordens [natureza e cultura] pode e deve necessariamente

efetuar-se” (Lévi-Strauss, 2012, p. 49). As regras servem tanto à sociedade (cultura) como à reprodução (natureza), canalizam os instintos e protegem a ordem. Se não existissem os interditos, “a família se desintegraria, e com esta toda a sociedade” (Paz, 1984, p. 18). Nas palavras da antropóloga Cynthia Sarti:

Todo mundo nasce, se acasala e morre. O que é específico do ser humano é que o homem escolhe a forma como ele vai fazer isso. Por mais que, seja dentro de limites estreitos, social e culturalmente dados, o homem escolhe como vai realizar estes fatos básicos da vida e atribui um sentido a suas escolhas. O que os estudos de parentesco fazem é justamente analisar o que o homem faz com estes fatos básicos da vida, por que ele faz, por que a escolha de uma alternativa em detrimento da outra e que implicações tem esta escolha (1992, p. 70).

É o que vemos nos textos sagrados: para garantir a preservação, existe uma ordenação do que fazer, como fazer, com quem fazer – inclusive no que diz respeito ao sexo. Na concepção islâmica, o sexo deve ser feito dentro do casamento. O laço do matrimônio é tão importante que é dito que quando o homem casa, ele preenche a metade da sua religião: entende-se que é na vida de casado que se desenvolverão as virtudes.

Sarti (1992, p. 74) explica como que, para Lévi-Strauss, o casamento é, em realidade, um trio: existe um homem que “dá” a mulher para outro, que a “recebe”. A partir deste ponto, o casamento passa a demarcar a vida social, dá acesso às normas sexuais e legitima a futura prole. No Islã, as mulheres muçulmanas devem se casar com homens muçulmanos. Já esses homens podem se casar com mulheres fora da sua religião, desde que sejam cristãs ou judias, ou seja, também seguidoras dos Livros Sagrados. Esta regra se explica em termos da diferença: a religião tem transmissão patrilinear. Assim, ainda que a mãe não seja muçulmana, o entendimento é de que o filho ou filha será, devido ao pai muçulmano. Também se compreende que é a mulher quem herda a bagagem de vida do marido, e ao casar-se com um homem não-muçulmano ela perderia os direitos que são garantidos a ela pelo Islã: o pagamento do dote, a proteção e o sustento, por exemplo.

De acordo com um dito do Profeta Muhammad: “escolha a mulher religiosa para tranquilizar o seu casamento”. Ser religiosa deve ter caráter privilegiado sobre a beleza, a riqueza ou a nobreza, por exemplo.

Ao criar a Terra, Alá separou os homens das mulheres e pôs um mar entre muçulmanos e cristãos, e fez isso de propósito, meu pai sempre me disse. Existe harmonia quando cada grupo respeita os limites estabelecidos do outro; transgredir esses limites só pode trazer como consequência angústia e infelicidade. No entanto, as

mulheres tinham um único sonho na cabeça o tempo todo: transgredir (Mernissi, 1996, p. 9).

O trecho da socióloga marroquina Fatema Mernissi dá o gancho necessário para duas explicações. De fato, na crença islâmica Allah colocou barreiras entre as pessoas intencionalmente, mas não para afastá-las, e sim para que um busque conhecer o outro, o que deixa explícito que o Islã não é exclusividade árabe e coloca como primordial o respeito que deve haver entre todos. De acordo com a religião, homens e mulheres foram criados e divididos em povos e tribos justamente com o propósito de que se (re)conheçam.

O segundo ponto é que, como foi citado anteriormente, no Islã a divisão é homossocial: homens e mulheres são apartados socialmente uns dos outros. Mas, apesar da separação social e da separação simbólica estabelecida pela cobertura do corpo, do ponto de vista religioso, perante Deus, todos são iguais. O que diferencia as pessoas é, acima de tudo, a *taqwa*: a excelência moral, a piedade e o temor a Deus (Wadud, 1999). Um muçulmano só é superior ao outro em termos de fé. Essa é a única forma de diferenciar os indivíduos (p. 36).

O conceito de igualdade no Islã está bastante associado ao conceito de humanidade: todo ser humano deve ser livre e julgado pelas suas ações e intenções. Mas assumir que homens e mulheres têm exatamente os mesmos direitos, funções e responsabilidades contraria a crença islâmica, pois se entende que existem diferenças “naturais” entre os sexos.

Esta ideia, antes de ser religiosa, está arraigada na sociedade há muito tempo: homens, tomados como fisicamente mais fortes e mais associados à esfera da razão, serão responsáveis pelo sustento, pela proteção e pela vida pública. Em artigo sobre a dinâmica das relações de gênero entre jovens muçulmanos na Inglaterra, Ramji (2007) encontra esta concepção bastante difundida entre eles: a maioria dos homens citou que sua tarefa como homem muçulmano é a de prover, pois é de sua responsabilidade “ganhar dinheiro”, “dar um teto para a sua família” e “cuidar de sua esposa”. Se ele não cumpre esta expectativa, ele está deixando de cumprir uma tarefa religiosa (p. 1176). As mulheres, para eles, estarão mais associadas à vida privada, à casa, oferecendo suporte e cuidado e devendo “observar a modéstia”.

Tal divisão é entendida como essencial para a manutenção da família e da ordem social. Isso não significa que esta divisão deva ser levada de forma literalista e tampouco acontece entre o grupo ao qual eu tive acesso durante minha pesquisa, como será mostrado em capítulo posterior. Quando questionadas no estudo de Ramji (2007), muitas mulheres

alegaram que a religião preza pelo conhecimento, então em seu entendimento quanto maior o nível de escolaridade melhor, o que as levará a querer contribuir com a sociedade pela via do trabalho ou para garantir sua independência econômica.

Do ponto de vista estritamente religioso, a noção de diferença não implica nenhuma hierarquia, nenhuma superioridade ou vantagem. Entretanto, tal ideia sempre foi tomada pelas sociedades, independentemente de serem religiosas ou seculares, como forma de legitimar a supremacia do poder masculino. Ramji (2007) parece concluir que, na contemporaneidade, homens talvez se apropriem do Islã para legitimar o seu papel de provedores e garantir privilégios, enquanto mulheres fazem novas leituras da religião para desafiar a ideia convencional de que seu papel seja delegado única ou principalmente ao doméstico.

Recai sobre a mulher, por si só, a carregada concepção de potencial ameaça para a sociedade enquanto ordem harmônica. Essa ideia é extremamente bem trabalhada por Mernissi (1975/2011), que considera haver uma dupla teoria para a sexualidade feminina no Islã. Uma delas, já conhecida do público, é a de que a mulher muçulmana é passiva e subordinada. Já a outra hipótese, nomeada pela autora como uma hipótese “implícita”, supõe que o poder da mulher é tão grande que é capaz de abalar a ordem social: a mulher está aqui associada à desordem, aos caos. Para Mernissi, *fitna* é o conceito que representa, entre outros significados, este risco de um caos iminente a ser causado pela natureza perigosa da sexualidade feminina, que poderia até mesmo levar toda a sociedade ao colapso. Mesmo que contraditórios, vê-se que ambos os discursos colocam a mulher muçulmana em posição de vulnerabilidade.

Independentemente de qual discurso dá o tom da vez, assim como o sujeito se constitui na cultura e pela cultura, também os corpos não são pré-existentes: “o corpo é ‘feito’, ‘produzido’ em cultura e em sociedade” (Sarti, 2001, p. 4). Como já nos explicou Mauss (1935/2015) em seu famoso ensaio, é um equívoco considerarmos o corpo como possuidor de um “estado natural”: o corpo molda a sociedade ao mesmo tempo em que é moldado por ela.

Honwana (2013) comenta sobre uma acalorada discussão que aconteceu em Túnis sobre este assunto entre algumas mulheres. Enquanto uma delas dizia cobrir-se por ter assim a certeza de estar protegida e não ser assediada, outra mulher questionava que se a visão do corpo feminino desperta o desejo dos homens, isso é problema dos homens, e não das

mulheres. Essa ideia se assemelha ao que muito se debate atualmente nas discussões feministas, de que independentemente da roupa usada, a culpa do assédio ou abuso sofrido não é da mulher.

Um dado que chama atenção diz respeito ao assédio em países de maioria muçulmana, como por exemplo o Egito e o Irã. Embora sejam contextos completamente diversos, o fato é que mesmo cobertas – ou justamente por estarem cobertas, de acordo com a fala de algumas mulheres<sup>14</sup> – ainda assim pode acontecer que sejam assediadas. Ou seja, o que está em jogo não é apenas o corpo que seduz, ou o instinto incontrolável dos homens em direção ao sexo, mas sim o poder imiscuído nestas relações assimétricas.

Chubin (2014), no contexto iraniano, afirma que o assédio é algo corriqueiro nas ruas de sua capital, Teerã. Como o uso da vestimenta islâmica é tomado para muito além da esfera da obrigatoriedade religiosa, entende-se no senso comum que as que são honradas devem se cobrir e andar de forma não insinuante nas ruas. Isso faz com que os episódios de assédio sejam considerados como culpa das vítimas, que “não cumpriram com suas obrigações da forma como deveriam”. Esse discurso abre espaço para a legitimação do abuso (p. 181).

Tadros (2016) analisa esta legitimação do abuso ao expor alguns casos ocorridos durante as ondas de protestos que marcaram a assim chamada “Primavera Árabe”. Muito se fala sobre a participação revolucionária das mulheres, mas também houve seu lado custoso: são inúmeros os relatos de mulheres que foram assediadas e ameaçadas de estupro, ou até mesmo violentadas. Em um dos relatos, muçulmanas que protestavam pelo reconhecimento dos direitos das mulheres no Egito foram atacadas por homens que tentaram colocar as mãos por debaixo de suas roupas. No mesmo dia, a polícia militar prendeu não os homens, mas sim uma amostra destas mulheres, que foram forçadas a realizar testes de virgindade (p. 100). Mesmo intimidadas e tendo sua moralidade questionada, muitas mulheres continuaram se posicionando.

Ainda sobre a violência sofrida por mulheres muçulmanas, Rial (2007) examina em específico as atrocidades cometidas contra os corpos dessas mulheres em contextos de guerras e conflitos. Após ter acesso a fotografias disponíveis na *web* retratando cenas de estupros no Iraque, um dos maiores incômodos da autora era a constatação de que em todas as fotos as mulheres estupradas estavam “vestindo preto”, o chador, um dos tipos de vestimenta islâmica

---

<sup>14</sup> Disponível em <https://www.dawn.com/news/1207331>.

feminina que cobre todo o corpo com exceção do rosto. Após muitas especulações, a autora conclui que esta modalidade de roupa islâmica passa a constituir um sinal diacrítico para a identificação religiosa e étnica daquelas mulheres, revestindo o ato da violência sexual de diversos valores simbolicamente carregados de sentidos sobre dominação e exploração.

Os artigos citados acima evidenciam que as sociedades de maioria muçulmana também não estão protegidas dos problemas que acometem outros grupos de mulheres ao redor do mundo. Da mesma forma, é preciso pensar que atualmente a grande maioria das dificuldades e violências sofridas pelas mulheres não são ligadas a um contexto geográfico e muito menos a uma religião. Por conta do machismo e da misoginia imiscuída nas sociedades ao redor do mundo, assumir um lugar de ativismo na esfera pública ou mesmo de autoridade sobre o próprio corpo pode representar uma afronta. Os corpos das mulheres muçulmanas, assim como os corpos de outras mulheres, são constantemente vilipendiados e subjugados pelo simples fato de desafiarem o que é tomado como lugar privilegiado do masculino – ou, como é pesado assumir, muitas vezes apenas pelo simples fato de serem mulheres.

### **1.3 As grandes mulheres ao lado do grande homem: o ideal islâmico**

É claro que o Islã originou-se e ainda existe em sociedades patriarcais, como demonstrado até aqui. Mas soube também mostrar caminhos que escapassem delas. É fundamental considerar essas alternativas interpretativas hoje em dia, quando novas questões são colocadas para reflexão. Não foram poucas as vezes em que encontrei, tanto presencialmente quando virtualmente, mulheres muçulmanas que afirmam que a religião é “feminista”, no sentido de ter garantido a igualdade entre homens e mulheres desde os seus primórdios. O Islã em sua essência soube reconhecer os direitos das mulheres, mas as sociedades patriarcais atemorizadas é que muitas vezes não os garantem. É preciso saber fazer três diferenciações: os que se intitulam muçulmanos, os que vivem os costumes árabes e aqueles que de fato seguem o Islã.

De acordo com a biografia escrita por Karen Armstrong, “Maomé<sup>15</sup> era um homem que amava as mulheres e precisava delas” (2002, p. 93). Ser órfão e pobre dificultou que conseguisse casamento. Por volta de 595, porém, encontra Khadija, que fora casada duas

---

<sup>15</sup> Como explicado em nota anterior, o termo Maomé é considerado por muitos muçulmanos como desrespeitoso, pejorativo. Como se trata da forma usada por Karen Armstrong (2002) ao longo de todo o seu livro, mantereí a opção da autora por esta grafia nos trechos que cito desta obra.

vezes, tinha filhos e era uma comerciante abastada. Khadija propôs casamento a Muhammad, pois “gostava da boa reputação de Maomé entre seu povo, sua confiabilidade, bom caráter e sinceridade”. Khadija é tomada como exemplo de companheirismo, conforto e incentivo: “durante os primeiros anos de sua missão profética, ele (Muhammad) não teria conseguido ir adiante sem seu apoio e aconselhamento espiritual. Khadija era uma mulher notável.” (p. 94). Foi ela quem mais apoiou Muhammad, deu forças, acreditou, aceitou a mensagem, confiou. Foi a primeira muçulmana, a primeira “convertida” e, enquanto esteve casado com Khadija, Muhammad não casou-se com nenhuma outra mulher.

O exemplo do casamento do Profeta Muhammad com Khadija já rompe muitos dos estereótipos circulantes: o Profeta era iletrado e pobre, Khadija instruída e rica. Havia desigualdade na idade, pois o Profeta era mais novo que sua esposa. E, mais interessante, foi ela quem pediu o Profeta em casamento, o que abre o precedente para que mulheres possam fazê-lo, pois Khadija era uma mulher que tomava a iniciativa, expondo suas vontades e assumindo seus desejos. Importante abrir parêntesis para o fato de que apesar desse exemplo máximo da vida do Profeta, atualmente a comunidade vive sérios problemas relacionados ao casamento, como estudado por Pasqualin (2018).

Chega o ano de 619, o ano da tristeza de Muhammad com a morte de sua esposa. Por mais de duas décadas, Khadija foi sua única esposa, mas após sua morte, casa-se com outras dez mulheres. Entre elas, destaca-se Aisha, a filha do seu grande companheiro Abu Bakr.

A poligamia no Islã sempre foi tema controverso:

Os críticos ocidentais de Maomé tendem a ver essa aprovação da poligamia como um exemplo de puro chauvinismo masculino. Filmes populares, como Harem, dão um retrato absurdo e exagerado da vida sexual dos xeques muçulmanos, que revela mais as fantasias do Ocidente que a realidade. Mas, vista em seu contexto, a poligamia não visava aumentar o prazer sexual dos homens – era parte de uma legislação social (Armstrong, 2002, p. 15).

O motivo para estes casamentos tem origem em diversas circunstâncias sociais, religiosas e políticas. Diz-se que havia um excedente de mulheres na região e, para protegê-las e por vezes para fazer alianças, homens se casavam com várias delas, o que tornou a poligamia uma solução viável para o contexto da época. Além disso, alguns casamentos do Profeta Muhammad, por exemplo, tinham como intuito fazer alianças políticas e difundir o Islã entre certas tribos. Entretanto, pela religião, nenhuma mulher é obrigada se casar contra a

sua vontade. Mesmo assim, para além da vontade individual de cada muçulmano ou muçulmana, ainda atualmente é possível escutar em campo que é preciso “fazer a política do casamento”, como narra Pasqualin (2018).

Aisha é a primeira esposa já nascida muçulmana e a única de suas esposas que ao casar-se com ele era virgem, o que dá margem para questionar a excessiva importância que o assunto, transmutado em tabu, toma nas sociedades muçulmanas. É dito que ela teve uma importante função em relação à transmissão do conhecimento, pois relatou milhares de *hadices*.

Em um deles, ela conta que Muhammad sempre ajudava nas tarefas domésticas: consertava suas roupas, arrumava seus próprios sapatos e cuidava das cabras. Ele estava educando os muçulmanos para que tivessem uma atitude mais respeitosa com as mulheres, tanto que a gentileza e a indulgência para com as mulheres constituem um dos mais importantes legados deixados por ele em uma época tão cruel como aquela – e ainda hoje. Esse relato faz pensar que os papéis atribuídos a homens e mulheres não se restringem à estereótipos: embora associada à esfera do cuidado, a mulher muçulmana pode ser uma líder pública; já os homens podem e devem seguir o exemplo do Profeta e ajudar suas esposas com as tarefas domésticas, por exemplo.

A *sunnah* é uma importante fonte de conhecimento, pois ela dá corpo ao que manda o Alcorão e estabelece a conduta ideal de muçulmanos e muçulmanas, que é baseada no modelo máximo de homem, que para eles é Muhammad; e de mulheres, ao inspirarem-se nos comportamentos praticados pela filha e pelas esposas do Profeta. Ainda assim, é preciso adotar uma postura crítica e investigar o motivo de ainda haver tanto machismo presente nas sociedades islâmicas, visto que o Profeta já naquela época quebrava tantos paradigmas por meio de seu comportamento.

O Alcorão também tomou providências sobre as finanças das mulheres. No Islã, a responsabilidade de manter financeiramente a casa é do homem: quando é dito que o homem tem um degrau a mais, costuma-se explicar que isso significa que ele tem uma responsabilidade a mais. Se a mulher trabalha ou tem posses e quer participar da economia doméstica, evidentemente ela pode; mas a obrigação do sustento é do homem. Quando um homem herda algo, ele ganha a mais não por privilégios, mas porque ele deve gastar aquele dinheiro também com o sustento das mulheres da sua família. Já a herança da mulher é toda

dela, nenhum homem pode tocar em seu dinheiro sem o seu consentimento. O mesmo raciocínio governa a questão do dote, é uma garantia para a mulher em caso de divórcio: deve ser dado diretamente a ela, que pode usar a quantia ou o bem da forma que quiser.

Em relação ao divórcio, foi reconhecida essa possibilidade já no século VII. Embora seja um ato detestável (“de todas as coisas lícitas, o divórcio é a mais detestável aos olhos de Deus”), é permitido e previsto pela religião, o que não significa que seja executado com facilidade: os muitos entraves para a sua realização existirão nas leis de cada país.

“Os críticos ocidentais frequentemente culpam o Corão<sup>16</sup> pelo tratamento dado às mulheres, que consideram injusto, mas, na verdade, a emancipação delas era cara ao profeta” (Armstrong, 2002, p. 216). De acordo com a autora, não é exagero pontuar que na Arábia pré-islâmica, período conhecido como *jahiliyya*, idade da ignorância, a mulher era tratada de maneira sub-humana. Dessa forma, o que o Islã conseguiu regular e oferecer para as mulheres é entendido como uma reviravolta importante:

Essa abordagem constituía para a época uma reviravolta na distribuição dos papéis estabelecidos socialmente e uma tomada de consciência da separação erigida entre o espaço público e o privado. Aliás, as mulheres muçulmanas da época em que vivia o profeta investiram no espaço público em todos os seus setores: a mesquita, lugar do saber e de tomadas de decisão, o *souk*, lugar de trocas econômicas e sociais, e participavam da vida política e das guerras para defender a comunidade (El Hajjami, 2008, p. 113).

Diversos relatos sobre a vida do Profeta Muhammad mostram que suas esposas não se intimidavam diante dele: as mulheres estavam sempre dispostas a questioná-lo e ele sempre ouviu cuidadosamente o que elas tinham a dizer. Um Salma, uma das suas esposas, um dia pergunta a ele: “por que o Alcorão fala aos homens, mas não às mulheres?” (Mernissi, 2002, 138). A explicação vem mais tarde com a revelação da 4ª surata que, não por acaso, é a “Sura das Mulheres”. Muhammad recebeu a seguinte resposta: “Allah disse: os homens submissos e as mulheres submissas, os homens crentes e as mulheres crentes . . . para eles Allah preparou um perdão e uma recompensa infinitas”. Mernissi conclui que a resposta de Allah é muito clara: Ele fala para ambos, que são rigorosamente iguais enquanto crentes, o diferencial é a fé e o desejo de obedecê-lo (p. 139).

---

<sup>16</sup> As duas grafias são aceitas em português: Corão e Alcorão. Alcorão é a que uso ao longo do meu texto, mas nesta citação Armstrong opta por Corão.

#### 1.4 Corra da patrulha do *haram*!

Um dia, recebi o alerta de uma mulher muçulmana: “olha, você corra da patrulha do *haram*<sup>17</sup>!”. Ela havia sido criticada pela maquiagem que usava e estava expondo em público, para homens e mulheres ali presentes na mesquita, que não era a maquiagem que ela usava que fazia dela uma mulher “menos muçulmana” que outra “de cara lavada”, assim como sua fé não era menor que a de outros homens.

Em outra ocasião, mantendo o *adab*<sup>18</sup> requerido a uma pesquisadora de comunidades islâmicas, pude transitar e conversar respeitosamente com alguns muçulmanos homens. Um deles, revertido já há cinco anos, conta que a maior dificuldade que ainda encontra é justamente a da separação entre homens e mulheres. Ele diz: “isso é difícil... é coisa de brasileiro, querer conversar, dar a mão, beijinho... não é por mal, mas é costume, é simpatia, ainda acho estranho falar oi de longe” (notas do caderno de campo).

O sujeito religioso emprega em seu cotidiano o sistema de crenças relacionado à sua pertença, mas não o faz sem modificações: adapta-o e recria-o de forma que caiba dentro da sua experiência (Watanabe, 2005). Assim, as regras existem, mas a própria existência da regra abre espaço para seu questionamento e/ou transgressão. A obediência não necessariamente é cega, e mesmo quando é estritamente respeitada, não significa que faltas e estranhamentos não existam.

Fico pensando no significado de ser adepto de uma religião. Para a maioria dos muçulmanos e muçulmanas com quem conversei, ser religioso é ser livre. Ramadan (2016a, 2016b) tece grande crítica sobre o fato de que na maioria das vezes a palavra “religião” já carrega consigo as conotações de obrigação, compulsão e até mesmo de algo antiquado. Neste embate, “é o corpo da mulher muçulmana que parece encarnar o lugar de tensão entre as representações de modernidade e de antimodernidade” (Lamrabet, 2014, p. 31), de liberdade e de opressão.

Em uma breve conversa que tive com uma interlocutora, ela diz: “antes (de abraçar o Islã) eu achava que liberdade era transar com todo mundo, mas agora sei que liberdade é dizer não”. Em conversa mais aprofundada, ela deixa bastante claro o seu ponto de vista: não enxerga as prescrições como um cerceamento, mas sim compreende que não se entregar

<sup>17</sup> *Haram* é tudo o que é proibido, enquanto que *halal* é o lícito.

<sup>18</sup> Comportamento, código de conduta e de valores islâmicos.

afoitamente aos desejos faz com que a pessoa tenha maior domínio sobre si e assim alcance a liberdade “sem se perder”. Por outro lado, a mesma interlocutora comenta que às vezes se sente pressionada: “agora sou muçulmana, não posso agir assim, pensar assim, sentir isso”. Ou seja, cada pessoa terá uma experiência subjetiva em relação à conduta que considera como as ideais para um muçulmano ou muçulmana.

Associada ao Islã – e, especialmente, às mulheres muçulmanas - está a falaciosa visão de “processo de libertação”. Em meu projeto inicial eu já trazia o questionamento de Abu-Lughod (2012): “mas, afinal, as mulheres muçulmanas precisam de salvação?”. Estar próxima de algumas mulheres muçulmanas me dá a resposta do “não”, o que não significa que não existam numerosos e sérios desafios e adversidades.

Na leitura de “*O antropólogo e sua magia*”, de Vagner Gonçalves da Silva, encontrei a seguinte pergunta que o autor faz aos seus interlocutores antropólogos: “como se separam as categorias religiosas das explicações científicas?” (p. 30). É claro que não me cabe dizer que o Islã é feminista. O Islã é uma religião, um código de vida. Em nenhum momento a interlocutora que comentou sobre a maquiagem falou de feminismo e eu não tenho o menor direito de “encaixá-la” no movimento. Mas podemos usar as categorias gênero e sexualidade como chaves de compreensão, de análise, de pensamento, de reflexão sobre a religião, para fazer dela uma leitura feminista, por exemplo, e assim nos aproximar deste conceito.

O Islã, já no século VII, representou uma promessa de melhora das condições de vida, tanto espiritual quanto terrena das mulheres. Se as mulheres do Profeta Muhammad podiam levantar-se, expressar-se, questionar toda a sociedade, por que nos tempos atuais não poderiam? A mensagem do Alcorão tem os princípios de igualdade de gênero (Mernissi, 2002). Por conta disso, assim como é frequente ouvir de algumas mulheres muçulmanas que a religião é feminista, também é comum o discurso de que “não preciso do feminismo porque já tenho Islã”, justamente pela suposta garantia de direitos e pela promessa de igualdade em sua essência - mas não é essa a vivência de muitas.

São várias confusões quando falamos de feminismo: algumas mulheres muçulmanas identificam-se como feministas, outras filiam-se especificamente ao feminismo islâmico, outras se sentem incomodadas com o termo feminismo (entendido como uma concepção ocidental, branca), outras ainda não entendem do que se trata e refutam qualquer associação

com o termo. Até recentemente, o “feminismo islâmico” era praticamente desconhecido, e mesmo hoje é muitas vezes desconsiderado, como se feminismo e Islã fossem antagônicos.

É perfeitamente possível reconhecer as mulheres muçulmanas como sujeitos desejantes através do caminho proposto por outras leituras religiosas que não a literalista, chaves de interpretação diversas das que vem sendo feitas historicamente por homens, como as propostas por Fatema Mernissi (1975), Leila Ahmed (1992), Amina Wadud (1999), Asma Barlas (2002) e Margot Badran (2009) – autoras às quais venho dedicando leitura atenta desde o início da presente pesquisa. Cada uma defende, à sua maneira, que reinterpretções sejam feitas, de forma a resgatar essa igualdade de gênero que está na essência do Islã. Tenta-se suprir uma lacuna da relação problemática entre feminismo e tradições religiosas, visto que o próprio movimento feminista acaba muitas vezes não legitimando os discursos das mulheres muçulmanas (Mahmood, 2006).

Embora possa soar como um movimento novo, as pautas feministas permeiam o contexto islâmico há muito tempo. De acordo com Ferreira (2013), “o problema não está na ‘voz’ dessas mulheres, mas sim na ‘audição’ que lhes foi negada”. Ramadan, em seu texto de ética islâmica (2015), descreve a complexidade das ciências islâmicas, que englobam os mais diversos níveis de conhecimento. Dentro do movimento que costumeiramente nomeamos de “feminismo islâmico”<sup>19</sup> também há grande diversidade: existem mulheres acadêmicas e outras mais envolvidas com seus papéis de ativistas, assim como aquelas que combinam ambas as formas de enfrentamento.

Sara Salem (2014) entende o feminismo islâmico como inserido no movimento mais amplo do Islã reformista, que chama a atenção para buscar interpretações alternativas em relação às que estão em vigência atualmente. Mais do que feminismo islâmico, são na verdade feminismos islâmicos, no plural: Lambaret fala de leitura de liberação; Barlas faz uma leitura que busca desconstruir a patriarcal; Wadud se refere a *jihad* de gêneros, evitando o termo feminismo, já Badran é mais direta e explícita com o uso do termo. Ainda assim, como a própria Badran (2009) salienta, falar de um feminismo islâmico no singular também é importante, pois ajuda-nos a recordar e manter o foco daquilo que é originalmente a tarefa intelectual deste projeto maior: articular-se, mesmo que de diferentes formas, sobre o modelo de Islã igualitário.

---

<sup>19</sup> Sobre feminismo islâmico, sugiro a tese de doutorado de Cila Lima (2017): “*Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos*”, disponível em [www.teses.usp.br](http://www.teses.usp.br).

É preciso reconhecer que a luta das mulheres muçulmanas também se relaciona diretamente com corpos e desejos, mas de forma particularizada: também se pensa em uma liberação sexual, mas marcada pela sacralização do íntimo (Z. Ali, 2016, p. 172). Se existe a luta pelo direito de mostrar o corpo, também há de ser entendida a escolha da mulher que se cobre e se guarda. Tomar como certo que existe um único padrão em sexualidade é perder a sua fluidez, seus fluxos, suas matizes. A liberdade sexual é a liberdade para aproveitar a sexualidade bem como a liberdade da obrigação de ter que aproveitá-la, ainda mais de ter que aproveitá-la de determinada maneira específica (Fahs, 2014).

Em tempos em que a construção da feminilidade vem sendo contestada e a da masculinidade desafiada, o que cede espaço para pensar sobre as novas configurações de corpos e dos desejos (Ozyegin, 2016), uma leitura atenta se faz necessária. Em se tratando de sexualidade, meu tema de pesquisa, o intuito é refletir sobre os relatos das vivências das mulheres muçulmanas: é desse lugar específico que os discursos serão construídos, enunciados, ouvidos, pensados.

No contexto da pesquisa etnográfica, a revisão bibliográfica tem sido feita a partir das seguintes palavras-chave: sexualidade no Islã/Islam<sup>20</sup>, mulheres muçulmanas, gênero e Islã/Islam e suas variações nas línguas espanhola, inglesa e francesa. Além disso, importante ressaltar que em campo religioso é crucial considerar a literatura nativa, que nos dá uma outra dimensão do tema que estamos tratando, embora as traduções para o português não sejam muito acuradas. É justamente a partir da tarefa de articulação entre o texto nativo com o acadêmico/teórico e com as experiências de vida relatadas pelas mulheres, que se faz possível começar a tecer as teias de sentido.

Alguns exemplos da vasta revisão bibliográfica feita podem ser destacados.

Silva, Santos, Licciardi e Paiva (2008) relatam as entrevistas que fizeram com jovens e autoridades religiosas, pertencentes às comunidades do candomblé e da umbanda, bem como católicos e evangélicos, a fim de dialogar sobre a forma que religião e sexualidade se cruzam. A conversa girou ao redor de temas como a iniciação sexual, contracepção e direitos humanos. Como conclusão, a sexualidade foi reconhecida como foco de interesse e reflexão

---

<sup>20</sup> Islam é o termo original em árabe (categoria nativa), enquanto Islã é a sua tradução para o português brasileiro.

em todas as comunidades religiosas estudadas. O sexo foi significado como sagrado, seja como dádiva de Deus ou presente dos Orixás:

Dádiva de Deus, sexo pode ser bom quando lícito e ruim quando ilícito. Quando lícito, o prazer é obra sagrada e quando ilícito é pecado e deve ser repellido. O casamento assume a posição estratégica de domesticação do desejo sexual e a sua sacralidade (Silva et al., 2008, p. 687).

Foucault (1975/1987), embora debruçado sobre as tradições cristãs, muito nos ajuda nesta compreensão. Ainda atualmente as pessoas são intimadas a vigiarem a si próprias, contendo o desejo e punindo-se pelo que sentem – ou, quando levam seus desejos adiante, são punidas e julgadas pelo que praticam. Cada denominação religiosa terá sua forma particularizada de tratar o assunto: em geral parecem ter uma percepção positiva do sexo, mas desde que sua prática seja orientada pela moral que valorizam.

Estudos como os conduzidos por Kadri, Mchichi-Alami e Berrada (2010) apontam que a vivência da sexualidade para as mulheres marroquinas é muito atravessada por questões advindas da cultura, resultando em crenças bastante distantes do que a religião estabelece. Assim, a sexualidade nos países de maioria muçulmana, de forma geral, acaba sendo motivada mais por tradição do que por religião – ou por uma verdadeira fusão entre ambas, e em vários outros temas as pessoas acabam vivendo mais a “cultura” do que de fato os ensinamentos religiosos.

No contexto libanês, ao perguntar para as mulheres “qual o sentido que você atribui para a sexualidade?”, quatro tópicos são ressaltados: a sexualidade como imposta pelo aspecto sociocultural e por normas de gênero; a sexualidade como símbolo da juventude feminina; a sexualidade como uma necessidade humana e a sexualidade como um fator de união do casal e estabilizador da família (Azar, Kroll & Bradbury-Jones, 2016).

São múltiplos os discursos acerca da sexualidade e ela é entendida de formas diferentes a variar o contexto, mesmo em se tratando de contextos islâmicos: assim como cada um deles oferece suas restrições, também apresenta as suas formas de resistência (Hélie & Hoodfar, 2012). No Brasil e demais países nos quais o Islã é uma religião minoritária e as leis islâmicas não possuem poder coercitivo, destacam-se ainda mais os aspectos éticos e morais do assunto para cada muçulmano e muçulmana individualmente (K. Ali, 2006, p. 33), sobretudo em termos de “consentimento mútuo e desejo recíproco” (p. 35).

Por se tratar de uma religião prescritiva, um código de conduta para todas as áreas da vida, também a sexualidade possui suas normas dentro da religião, que existem com o intuito de melhor vivenciá-la – parte destas normas estão sendo apresentadas ao longo deste primeiro capítulo, outras aparecerão nos capítulos subseqüentes.

A regulação sobre o exercício da sexualidade na prática islâmica é feita através do *nikah*: é o casamento o que concretiza e dá significado para a sexualidade. É comum dizer que a abertura sexual deu início ao processo de fragmentação do casamento (Bozon, 2004), mas não no Islã: é o matrimônio que dá direito à atividade sexual, a troca sexual é o motor interno da conjugalidade. A relação direta e estreita entre conjugalidade e sexualidade, no Islã, se mantém: como já foi colocado, no Islã o sexo pré-marital ou adúltero possui um fortíssimo peso moral-religioso.

Em duas ocasiões diferentes presenciei o *sheikh* Bukai dando o mesmo exemplo sobre a relação sexual restrita ao casamento. Ele diz: “hoje muitas pessoas falam em morar junto, ficar junto, mas eu sempre dou o exemplo da eletricidade”. De acordo com ele, se pudéssemos olhar para dentro da lâmpada e ver o que acontece dentro dela, como ela produz essa luz, entenderíamos que se trata de um encontro entre dois pólos, o positivo e o negativo. Mas:

Se esse encontro acontece fora da lâmpada vai ter o quê? Faísca, choque. Por que dentro da lâmpada dá coisa benéfica, ilumina, e fora da lâmpada o contrário? Aqui tem encontro e lá tem encontro também, mas qual a diferença entre esse encontro e aquele encontro? Dentro da lâmpada existe um ambiente que foi preparado para aquele encontro, esse ambiente não existe fora da lâmpada (caderno de campo).

Na sequência, o *sheikh* explica que o que ele quer dizer é que o encontro sexual dentro do casamento é preparado, prescrito, segue as regras, as instruções divinas. Em sua concepção, fora da lâmpada, ou fora do casamento, o encontro gera consequências negativas, pois não é ali naquele ambiente ou contexto que ele deveria ocorrer.

O *sheikh* está, em outras palavras, fazendo por analogia uma diferenciação entre o que seria o encontro sexual *halal* e *haram*. Entre as obras nativas sobre o tema, destaca-se uma, bastante popular na comunidade, intitulada “O lícito e o ilícito no Islam”, de autoria do *sheikh* Youssef al-Karadhawi (n.d.). Há uma forte tentativa por parte do *sheikh* em mostrar que o número de itens proibidos é muito pequeno perto da vastidão de tudo o que é considerado como permitido. Além disso, interessante notar como diferentemente do que às vezes é praticado nas comunidades - lembro aos leitores a tendência que existe na comunidade em

“fiscalizar” os comportamentos alheios, tomando-os frequente e inadvertidamente como *haram* -, o autor deixa claro que para que algo seja considerado como proibido deve haver provas: tudo é *halal* até que se prove o contrário através de um versículo ou *hadith* que seja explícito quanto ao assunto em questão.

Nas palavras do autor, “tornar lícito e proibir são prerrogativas exclusivas de Deus”: não está nas mãos de nenhum ser humano o poder de proibir o que Deus permitiu e vice-versa. Diversas vezes ao longo do livro ele repete um discurso que circula bastante entre os muçulmanos e muçulmanas com quem conversei: o Islã é a religião da facilidade, e não da dificuldade. Assim, o que é proibido não tem como objetivo tornar a vida das pessoas mais difícil, mas assim o são por serem itens entendidos por Deus como prejudiciais a elas.

Nada é arbitrário: todas as proibições têm uma razão, um motivo que deve ser compreendido. Além disso, neste ponto de vista, o ilícito é sempre supérfluo, pois o que é lícito já é o suficiente. No que diz respeito à sexualidade, acredita-se que Deus tenha proibido o adultério e a fornicação, mas por outro lado encorajou o casamento para facilitar a realização sexual – ou seja, deu aos homens e mulheres o “suficiente”.

*Halal/haram*, sagrado/profano, pureza/impureza e público/privado são alguns dos pares que estão frequentemente presentes nas análises sobre religião. Entretanto, é preciso lembrar que as categorias são construções, sujeitas à análise e reflexão. O próprio trabalho de campo é primeiramente uma atividade de construção, pois os fatos etnográficos não existem *per se* (Goldman, 2003).

Até o momento concentrei-me em conhecer o que é *halal*, lícito, em relação à mulher e o sexo. Entretanto, em um assunto que envolve sutilezas e delicadezas como a sexualidade, as nuances precisam ser consideradas: o obrigatório, o proibido, o recomendável, o detestável e o opcional (Bahammam, 2014, p. 31). Para o que é opcional, é entendido que, se feito, a pessoa não será nem castigada nem recompensada. Já aquilo que é recomendável, por exemplo, não é obrigatório, mas daria recompensas para quem o pratica. No caso do sexo no Islã, há um *hadith* que relata que o sexo feito de forma lícita trará recompensas, pois se tivesse sido feito de forma ilícita seria pecado.

Para além da intenção reprodutiva, existe um incentivo à vivência do prazer, tanto do homem como da mulher – e é da responsabilidade de ambos satisfazer sexualmente o seu

cônjuge. O casamento deve garantir a satisfação sexual para ambos os parceiros, mas ainda que a relação sexual dentro do casamento seja considerada lícita (*halal*), isso não significa que qualquer prática é liberada, pois também dentro da categoria da licitude sexual existem regras, que serão detalhadas em capítulo posterior.

Embora o Islã traga em sua essência essa visão positiva em relação à vivência da sexualidade, incentivando os prazeres e não apenas a reprodução, Azam (2013) aponta que existem diversas dissonâncias entre esses discursos. Ao fazer uma análise da literatura islâmica de “aconselhamento” - que seriam os livros informativos distribuídos em mesquitas e disponibilizados *online* em *websites* islâmicos, por exemplo -, vê-se que não são muitas as vezes em que nessas publicações se enfatiza o desejo da mulher, ainda relegando-a a uma posição de passividade tímida, suposto modo de agir da esposa virtuosa. Além disso, raramente é ressaltado o caráter lúdico da relação sexual, dando primazia à visão do sexo como uma necessidade, especialmente do homem.

O principal equívoco encontrado até o momento talvez seja pensar que o Islã é uma religião que não abre espaço para falar de sexo. Barbosa (2017)<sup>21</sup> faz uma releitura do questionamento de Spivak (2010): pode a mulher muçulmana falar? Eu estendo um pouco mais a pergunta e indago: pode a mulher muçulmana falar sobre sexo?

Sim, pode. Sexo no Islã é visto como natural, e seu conhecimento é divino, como tudo que Deus criou e colocou entre os seres humanos, de acordo com a crença dos muçulmanos. Entretanto, o desconhecimento e os estigmas fazem com que mesmo algumas mulheres muçulmanas considerem que falar sobre sexo é *haram*, ilícito. Como constatado pela autora em artigo homônimo (2017), “sexo no Islã não é tabu” – mas para algumas pessoas pode ser.

E, como não há vergonha quando se trata do aprendizado do *din*<sup>22</sup>, não poderia deixar de falar dos aspectos sexuais de forma clara e sem rodeios, como sempre foi tratado pelos sábios muçulmanos (Isbelle, 2013, p. 1).

Embora de fato não seja tabu, na academia ainda são escassos os estudos que articulam sexualidade e religião. Em levantamento e revisão crítica da pesquisa sobre sexualidade no Brasil (Citeli, 2005) constatou que eram escassos os trabalhos sobre erotismo, prazer e desejo sexual na interseção com as religiões.

---

<sup>21</sup> Disponível em <http://brasiliainfoco.com/coluna-pode-a-mulher-muculmana-falar-por-francirosy-ferreirasp>.

<sup>22</sup> Como consta em nota de rodapé do próprio autor (Isbelle, 2013, p.1): sistema de vida.

Um marco recente importante de ser destacado foi a publicação de um dossiê na revista *Religião & Sociedade* dedicado ao tema “Religião e sexo”<sup>23</sup>, organizado por Patricia Birman e Maria Elvira Díaz-Benítez (2017). No editorial, as organizadoras comentam sobre o desafio de, por um lado, constatar como as religiões vêm se expandido em termos de presença na esfera pública, e por outro como conciliar o discurso da laicidade e secularidade com este direito participativo do religioso. Obviamente, essa disputa tem suas consequências no campo da sexualidade, gerando controvérsias.

Ao longo da última década, é certo que tais lacunas foram sendo preenchidas e que o campo se ampliou, mas estudos sobre sexualidade no Islã, sobretudo dando ênfase e escuta aos desejos das mulheres, ainda são raros. Isto não significa que este assunto não seja importante: como espero mostrar ao longo desta dissertação, a sexualidade é um assunto que precisa ser encarado com certa urgência, pois atravessa as comunidades a todo o momento. Entretanto, é preciso considerar que as pesquisas sobre o Islã no Brasil precisavam seguir a trilha inicial do mapeamento das comunidades, seus percursos de formação e a construção de suas identidades, para em momentos posteriores dar espaço à abordagem de temas mais específicos e, por vezes, espinhosos.

Nesta pesquisa, compreendo a sexualidade pela via das práticas e dos discursos, mas também englobando “sensações, desejos, atrações, emoções, representações, que definem, sob diferentes circunstâncias, as fronteiras entre o que é sexualmente desejável e o que é indesejável, o que é respeitado e o que é vergonhoso” (Simões & Carrara, 2014, p. 78).

Percebo que existem algumas dificuldades para quem trabalha na área. A meu ver, uma delas é ter acesso às participantes, pois falar de sexo gera constrangimentos em grande parte das pessoas, sejam elas religiosas ou não. Quando existe a ideia equivocada de que não é lícito falar sobre o assunto com outra pessoa, isso fica ainda mais agravado. Além disso, muitas vezes considera-se o assunto como fechado, resolvido, uma lista de “pode” ou “não pode”, o que reduz drasticamente as nuances, as sutilezas do tema.

Logo no primeiro dia fui questionada pela mulher que me convidou a acompanhar a ela e às demais na oração sobre os meus interesses de pesquisa. Ao saber, maravilhou-se. “Você sabe que ficam falando esse papo de que somos reprimidas, colocam tudo sobre a

---

<sup>23</sup> Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_issuetoc&pid=0100-858720170001&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=0100-858720170001&lng=pt&nrm=iso).

mulher, mas as regras (referindo-se, especialmente, ao sexo pré-marital) valem para os dois”. Luana, ao seu lado, arremata: “toda mulher gosta de falar sobre sexo, né?”. Será?

Recentemente me deparei com a seguinte afirmação: “é detestável aquele que espalha os segredos íntimos”. Trata-se de uma interpretação sobre um *hadith*, que diz que é perverso o homem que divulga entre as pessoas os segredos da intimidade com sua mulher (Muslim; Bahammam, 2014). Será esta uma barreira às informações que desejo acessar? Estarei eu incentivando as mulheres a fazer este papel? Neste momento, retomo o alerta da interlocutora que me aconselhou a correr da “patrulha do *haram*”. Com respeito e seriedade, e como nos mostra a própria religião em suas fontes, acadêmica e religiosamente, não há tema tabu. No entanto, isso não significa que o assunto não seja entendido pelas mulheres como algo que não deva ser dito e nem significa que tudo possa ser exposto.

Em uma apresentação que fiz sobre o meu trabalho no primeiro semestre do curso de mestrado, ouvi de uma colega: “parece difícil, é um trabalho para a vida inteira”. Neste contato, é óbvio que a nossa presença exerce impacto: eu sou afetada pelas pessoas e elas são afetadas por mim (Favret-Saada, 2005). Eu afeto e sou afetada pelos afetos. O pesquisador invulnerável, impassível, é uma falácia: é pelo afeto, em seus múltiplos sentidos, que se torna possível a promoção do diálogo e a construção das relações.

Fazer uso da etnografia é implicar-se, é se expor. Peirano (1995) elenca que a biografia do pesquisador, as opções teóricas, o contexto sócio-histórico e as situações imprevisíveis são alguns dos fatores que influenciam nosso trabalho. Sou a Camila mulher, jovem, psicóloga, mestranda, não-muçulmana, mas também não praticante de nenhuma outra religião, solteira, que não tem filhos. Tudo isso me dá um lugar em campo diferente daquele que eu poderia ter se qualquer dessas características fossem outras. Tais predicados, se tomássemos outras metodologias, talvez não viessem ao caso ou até mesmo deveriam ser afastados da pesquisa, mas aqui são cruciais.

Ferreira (2009) aborda claramente como ser mulher nos dá uma especificidade no campo de pesquisa com o Islã. Ser mulher, casada e mãe poderiam ser facilitadores, pois a família é núcleo social privilegiado pela religião. Ser psicóloga talvez dê um maior espaço para que a conversa com as mulheres possa fluir mesmo quando nos deparamos com pontos nevrálgicos, especialmente em se tratando de sexualidade, assunto que engloba a relação da mulher com o seu corpo, com o marido, com os filhos. Por outro lado, há sempre o risco de

ser percebida como aquela que tudo analisa, o que pode gerar medo e desconforto nas pessoas. Ser mais jovem e ainda não ser casada também podem ser entendidos como fatores que dificultaram minha inserção em campo. Considerando que trabalho com a sexualidade de mulheres muçulmanas, o simples fato de que eu seja mulher já é condição *sine qua non* para a realização desta pesquisa.

Muito atualmente se discute sobre o lugar de fala, e penso que aqui também se trata de um questionamento importante. Claro que são as mulheres muçulmanas que tem a legitimidade para falar sobre suas próprias questões – são elas as protagonistas desta pesquisa. Por isso, busquei tomar especial cuidado com a pretensa hierarquia que se coloca entre o pesquisador e os pesquisados, pois muito me incomodava a iminência do perigo de “falar” em nome de alguém ou de algum grupo. O intuito de um trabalho como este é justamente o de deixar as mulheres muçulmanas, que tem seu discurso sempre tão marginalizado, livres para falar o que bem entenderem – de minha parte cabe dar meus ouvidos para verdadeiramente escutá-las. Como não-muçulmana, cabe a mim tomar consciência de qual é o meu lugar, o meu ponto de partida.

Em campo, às vezes meu principal papel era o de aluna, tal qual os demais. Outras vezes, eu era a Camila pesquisadora (iniciante!), o que fez com que eu fosse presenteada com diversos livros (o presente que mais gosto de ganhar, sempre) e dicas. Ocasionalmente, também aparecia a sutil expectativa de que eu um dia ocupe um lugar realmente “de dentro”, quando um deles me denomina “futura muçulmana”: “se você estuda o Islã é porque já tem afinidade”. Mas

. . . “acreditar” nem sempre é o único verbo que os adeptos nos pedem para conjugar quando nos falam e nos convidam a penetrar nos espaços mais sagrados e íntimos do culto. Outros, como amar, gostar, querer, desejar e aprovar podem ainda compor a semântica do diálogo e da participação (Silva, 2015, p. 106).

Ser pesquisador é também expor-se pessoalmente a julgamentos, preconceitos, incompreensões. O que significa ser pesquisadora de comunidades muçulmanas nesse ponto de 2018? Com a crescente islamofobia perante as mazelas que não tem origem “islâmica”, como a grande mídia gosta de colocar e que, por sinal, acometem e submetem ao sofrimento os próprios muçulmanos, ser pesquisador é também assumir uma posição. Claro que não nos cabe endossar ou necessariamente concordar com as construções que encontramos nos nossos temas de pesquisa, mas “certamente cabe a nós, antropólogas e pesquisadoras da sociedade e

da cultura, destacar e perceber como funcionam certas lógicas e construções culturais nas sociedades que estudamos” (Almeida, 2012, p.194).

A meu ver, tudo que abordo nesta etnografia (e também os fragmentos que deixei fora dela) compõem uma experiência que extrapola a pesquisa: tudo me afeta como mulher, como pessoa, de forma mais ampla. Não é por acaso que intitulei este capítulo de “o Islã é gota a gota, não é de colherada”: já naquele momento inicial eu estava sendo alertada para as sutilezas, para a paciência, para a delicadeza, todas tão necessárias em campo.

A compreensão da religião também vai sendo construída paulatinamente. Aulas, leituras, conversas informais no café, entrevistas. Aprender - os códigos, as linguagens e as categorias religiosas - requer tempo, paciência. Pede esforço. É a *jihad* diária dos muçulmanos, e é também a *jihad* de quem se aventura neste campo<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> A palavra *jihad*, geralmente traduzida como “Guerra Santa”, na verdade significa esforço, empenho, dedicação. Ver o artigo *online* de Ferreira (2016): “Jihadistas são todos muçulmanos”. Disponível em <http://www.carosamigos.com.br/index.php/artigos-e-debates/6016-jihadistas-sao-todos-muculmanos>.

## **2. A construção do diálogo sobre sexualidade no Islã**

### **2.1 Sexualidade e religião: conceituação e articulação**

O “boom” dos estudos de gênero e sexualidade se deu a partir dos movimentos reivindicatórios feministas iniciados nos anos 60 e tem se fortalecido ao longo das últimas décadas, com o crescimento e impulso dos movimentos sociais e sua inserção participativa na academia. Os eixos são diversos, uma verdadeira explosão de discursividades: feminilidades, masculinidades, homo e heterossexualidades, saúde e direitos reprodutivos, prostituição, pornografia, erotismo, comportamento e educação sexual são apenas alguns deles, analisados sob a ótica da psicologia, antropologia, medicina, biologia, etc.

No campo das Ciências Humanas, a sexualidade gradativamente deixou de ser pensada pelo viés organicista e passou a ser encarada como uma construção social, perpassada pela cultura. Em um primeiro momento, abandona-se o nível biomédico e sexológico e são postos em evidência os conceitos de cultura e sociedade como alternativa ao discurso de natureza. A sexualidade, até então concebida como “força natural”, ganha com estas visões inovadoras, apoiadas sobretudo pelos movimentos sociais. No final dos anos 60, o sexo começa a ser desvinculado da reprodução e mudanças como a globalização e a participação da mulher no mercado de trabalho contribuem para fortalecer o paradigma construcionista.

Entre os anos 80 e 90, as etnografias passam a explorar o contraste entre as vivências, atentas especialmente à temas e contextos até então marginalizados, como a diversidade cultural da sexualidade, a sexualidade feminina e as sexualidades não-normativas. A antropologia ganha força na área, pois interessa como o “nativo” experimenta e entende os conceitos que estão presentes na sua própria realidade, ao passo que Vera Paiva (2008) chama a psicologia para reassumir seu posicionamento crítico e redescobrir a sexualidade, não mais sustentando pretensões universalistas.

Não é possível deixar de falar sobre os clássicos estudos de Freud sobre a sexualidade. Como explica Birman (1999), “o lugar conferido à sexualidade na constituição do sujeito é um dos traços marcantes do discurso psicanalítico”. Um dos grandes avanços propostos pela psicanálise em termos de sexualidade é a não equivalência entre sexualidade e genitalidade. A psicanálise passa a dar outro sentido à sexualidade, para além do biológico.

. . . a genitalidade do outro sexo seria apenas um dos objetos sexuais possíveis para o sujeito, já que o corpo deste seria perpassado permanentemente por outras possibilidades eróticas. Dessa forma, o corpo sexual foi fragmentado numa diversidade quase infinita de territórios eróticos, de maneira tal que o órgão genital seria apenas um dos recantos possíveis que permitiriam o gozo e o prazer. Isso não quer dizer, bem entendido, que para Freud o aparelho genital tenha perdido o lugar privilegiado na geografia erótica do corpo. Longe disso, já que para ele o ato da cópula continuava a se destacar no cenário erótico. Porém, isso significa, em contrapartida, de maneira insofismável, que a genitalidade perdeu o lugar absoluto que detinha anteriormente no imaginário científico sobre a sexualidade. Enfim, com Freud a genitalidade se inscreveu num conjunto maior de articulações eróticas que define o seu lugar numa economia geral do gozo para o sujeito (Birman, 1999, p.32).

O conflito é que se por um lado a psicanálise soube promover um afastamento em relação à concretude da genitalidade, por outro lado a insistência leiga na leitura do falo como possuidor de valor absoluto, identificando-o prontamente com o pênis, gerou críticas sobre o falocentrismo da sexualidade – e qual a situação da mulher neste quadro.

Há de se notar que a abordagem da sexualidade feminina sempre foi considerada como mais “problemática” e definida em relação ao masculino: se o masculino é a referência, a sexualidade masculina é a norma.

Antes de mais nada, a masculinidade estaria na origem, sendo a feminilidade sempre uma derivação e ramificação de uma masculinidade originária. O discurso freudiano enuncia aqui, ao seu modo e numa linguagem libidinal como se verá ainda em seguida, a temática bíblica pela qual Eva nasceu da costela de Adão, isto é, o corpo da mulher seria sempre proveniente do corpo masculino. Estamos aqui, portanto, no fundamento da tradição do patriarcado, nos seus menores detalhes (Birman, 2006, p. 214).

Impregnado pelos outros discursos vigentes na época, bem como pela realidade vivida pelas mulheres naqueles tempos, é claro que existe no discurso psicanalítico inicial uma oposição entre feminino e masculino e suas associações com os binômios da passividade e da atividade. Freud sempre foi mais hesitante em relação à feminilidade, caracterizando-a como um “continente obscuro”, ou seja, para ele a questão nunca foi esclarecida o suficiente, muito menos encerrada.

A ideia de que na mulher “a castração existiria no real do corpo” leva a crer que “a constatação desta lhe conduziria a uma busca do órgão faltante. Desta maneira, a mulher estaria sempre buscando isso que lhe faltaria” (Birman, 2006, p. 180). Tal modelo define a sexualidade feminina sempre muito marcada pela falta, pela ausência, pela impossibilidade: da completude, da satisfação, da libertação.

Em outras palavras, há na origem do discurso psicanalítico freudiano a ideia de que sim, a diferença anatômica impacta – e até mesmo define – a diferença psíquica. A “finalidade biológica” da mulher, entendida como a maternidade, definiria também o espaço que ela ocupa na sociedade, o espaço privado, em contraposição ao espaço público destinado à produção masculina. Se ao homem era permitida a livre circulação (também de seus desejos) entre as esferas pública e privada, à mulher cabia a contenção ao lar, o que a tornava esfacelada de sua camada erótica – separa-se a imagem da mulher que gesta e da mulher que faz sexo: a imagem da mulher que goza é contrária à da mulher grávida, virtuosa.

Giddens (1993) faz uma análise da transformação da intimidade e sua relação direta com a mudança, mesmo que lentificada, dos paradigmas sexuais. O domínio dos homens na esfera pública que até então dava passe livre ao padrão duplo da sexualidade masculina, a divisão das mulheres entre “puras (casáveis) e impuras (prostitutas, meretrizes, concubinas, sedutoras)” e a compreensão da diferença sexual advinda do enunciado religioso e/ou biológico são alguns padrões sociais que vêm sofrendo fissuras ao longo das últimas décadas. Na concepção de Giddens, tais rachaduras dão espaço para a emergência de uma “sexualidade plástica”, que é aquela sexualidade “descentralizada, liberta das necessidades de reprodução” (p. 10).

Sobre as novas tecnologias reprodutivas, Strathern (1995) nos faz recordar como os tratamentos para a infertilidade causaram polêmica em seu surgimento, pois fragmentavam a relação até então direta entre o intercursos sexual, a concepção e o parto (p. 303). Mais ainda, tais procedimentos passam a dar uma enorme autonomia e independência para as mães neste processo, pois tradicionalmente a maternidade era provada com a mãe dando a luz, enquanto a paternidade se constituía pela prova de que aquele homem havia se relacionado sexualmente com aquela mulher-mãe.

Tais mudanças trazem a possibilidade de vivência de uma sexualidade mais aberta para a mulher. Os ideais de reprodução e de família, instituídos pela tradição e pelos valores cristãos, usualmente levava o sexual a ser identificado com a ideia de pecado (Birman, 1999, p. 20), mas com a psicanálise essa equivalência tenta ser rompida, “na medida em que esta definiu a sexualidade pelos atributos do prazer e do gozo” (p. 21) e lançou luz sobre a repressão do eu.

Em matéria de prazer feminino, o trabalho de Vance (1984) é um dos pioneiros. A autora, ao compilar a ideia de que falar sobre prazer não é assunto fútil, e sim visceral e primordial, fez o tema avançar. Para ela, a sexualidade tem sua faceta dos perigos, podendo ser marcada por violência, coerção, exploração, humilhação, mas também podem ser ressaltadas as suas possibilidades positivas e prazerosas que vêm da experimentação, da curiosidade, da sensualidade, da excitação, entre outros interessantes componentes. Focar só nos perigos do sexo faz-nos ignorar a agência feminina, ao passo que dar atenção apenas ao prazer nos aliena da estrutura na qual estamos inseridas. Nas palavras da autora, não basta promover apenas o afastamento do perigo, mas sim um movimento em direção ao prazer (p. 24).

Em síntese, está exposto que a explicação unicamente pautada no biológico já não bastava para compreender os fenômenos sexuais, ao menos não da forma isolada como vinha sendo considerada até então. Afinal, mesmo ainda dicotomizando homens e mulheres, não era mais possível ignorar que todos os seres humanos estão sujeitos a um processo de socialização, permeado pela cultura e por noções muitas vezes achatadas de masculinidade e feminilidade. É por meio deste processo que as práticas são aprendidas, e as regulações internalizadas: a heterossexualidade, confinada ao casamento e que culmina em procriação é ainda vista como a forma privilegiada de exercer a sexualidade (Vance, 1984, p. 19), sendo seus atores protegidos, reconhecidos e valorizados, em oposição aos que vivem a sexualidade fora deste enquadre, que muitas vezes são julgados como estando à margem, ainda que consideremos as mudanças recentes no paradigma sexual. De acordo com a problematização feita por Butler (1990/2015), trata-se de um regime de poder que supõe o esquema falocêntrico como norma e a heterossexualidade como compulsória: a “heterossexualização do desejo” institui a ordem do feminino e a ordem do masculino, bem como estabelece sua assimetria (p. 44).

Trazendo essas ideias para a minha pesquisa, foi a concepção de que a mulher muçulmana não tem desejo ou que possui uma vivência insatisfatória de sua sexualidade a maior motivadora da realização dessa pesquisa. Em parte, isso advém da associação que costuma ser feita entre a vestimenta islâmica e os estereótipos de opressão e repressão, ignorando que o véu se trata de uma prescrição religiosa que sinaliza a modéstia dos muçulmanos. A expressão da sexualidade na religião é da esfera do privado, dá-se entre quatro paredes. A pertença religiosa está pretensamente associada à insatisfação sexual, à

culpa, à frigidez e a uma relação sexual estritamente ligada à reprodução. Tais pré-conceitos - como espero demonstrar ao longo do texto - não se sustentam. Olhar a religião pelas lentes de gênero e sexualidade pede para que enxerguemos seus complexos intercruzamentos.

O desejo é, sem dúvida, um dos conceitos centrais em psicanálise. Mas do que se está falando quando se fala de desejo? O desejo é a “tradução” de sujeito. Se há sujeito, há desejo. E se há sujeito, há falta. A falta é estrutural, é condição intrínseca ao sujeito. Então só há desejo porque há falta. O sujeito, por condição, sempre estará insatisfeito. Sofremos todos de “insatisfação crônica”: a insatisfação é um hiato permanente e é o estado constitutivo do ser. Em outras palavras, do ponto de vista psicanalítico o ser humano é carente por definição, é desamparado pela sua própria condição. Para a psicanálise, a incompletude é estrutural.

Talvez seja interessante fazer o contraste do ponto de vista psicanalítico com o ponto de vista islâmico, pois a religião quer justamente que o sujeito esteja satisfeito. A própria existência de regras é entendida como uma garantia de que o muçulmano irá obter a satisfação de suas necessidades de forma benéfica para ele. Para Freud (1927/2014), diferentemente, é o desamparo humano perante a impossibilidade de satisfação que faz com que o homem se apegue às “ilusões” religiosas. O ser humano vive a frustração de não ser satisfeito e a proibição seria uma forma de regulamentar as renúncias que devem ser feitas aos instintos, muitas vezes necessárias para o bem-estar da civilização. Nossa plena satisfação, mesmo se possível, nos levaria à destruição.

Kristeva (1985/2010), ao rememorar estes escritos de Freud, atesta que a religião é capaz “de exprimir com precisão a realidade do desejo de seus sujeitos” (p. 21), e assim, de certa forma, satisfazê-los. Os seres humanos possuem dificuldade em “suportar o desmoronamento de seus fantasmas e o fracasso de seu desejo”, por isso fazem a substituição de uma ilusão por outra, neste caso a “ilusão” proporcionada pela religião, um benefício secundário que advém dela (p. 22).

Diz Lacan: “é na medida em que a demanda está para além e para aquém de si mesma, que, ao se articular com o significante, ela demanda sempre outra coisa” (1988, p. 353). O desejo se articula em uma demanda, e é assim que podemos nos aproximar minimamente dele. Mas, ao mesmo tempo, o desejo extrapola esta necessidade aparente porque está na base de uma cadeia de significantes que se relaciona com o desejo, mas que não coincidem exatamente com este, dada a sua impossibilidade de satisfação.

Assim, se por um lado a religião impõe um refreamento sobre a satisfação, sendo a sexual, provavelmente, a mais relevante; por outro promete aos seres humanos uma série de recompensas como forma de abrandar essa frustração. Ora, segundo a psicanálise, se não é possível viver uma experiência plena de satisfação, ao menos é possível apaziguar a pulsão. De acordo com este ponto de vista, o que interessa ao sujeito é a gratificação do desejo, não importando qual a sua representação – se é o sexo, se é a oração.

Mas é claro que ninguém desejaria algo se não houvesse a representação desse algo. O mundo que nos interessa é o que cabe na nossa representação: a representação de mundo é construída. Se sentirmos sede e nos depararmos com um copo vazio, continuaremos com sede, não atingiremos nenhuma plenitude, não obteremos nenhuma satisfação. O desejo busca seu caminho de satisfação na incessante tentativa de ordenar as fantasias em direção a uma meta, em vez de dispersar. Contudo, é frequente que se aja como uma vespa, que ao buscar o objeto que procura, a fêmea, acaba encontrando e fecundando a orquídea, que tem outra natureza. Trata-se de uma sombra do objeto de satisfação original (Botella & Botella, 2002, p. 150).

Ainda sobre as representações do desejo, Kehl (2008) recorre à Freud para explicar que “a realidade última, biológica, da vida sexual, não é acessível à psicanálise”, assim como “a verdade última, vital, do desejo sexual, não é acessível a nossas representações – não pertence à dimensão psíquica” (p. 160). Dessa forma, significantes produzem “ficções” do desejo, o que colabora para que este nunca atinja a sua finalidade. “A linguagem dá um nó nesse lugar, e nos faz de tal forma que podemos desejar e não desejar a mesma coisa e nunca nos satisfazermos quando conseguimos o que pensávamos desejar”, assim sucessivamente (Fink, 1998, p. 23).

Neste contexto, entro com a temática do desejo e do ato sexual. A psicanálise vem sendo reconhecida ao longo do século como a grande propulsora do conhecimento sexual, mas este sexual é de outra ordem. A psicanálise nada tem a ver com a sexologia, sendo que sexualidade, desejo e gozo são alguns dos conceitos que erroneamente são entendidos de forma literalista.

“Não há relação sexual”, afirma Lacan. Sobre esta fórmula, André (1998) esclarece:

Não é, pois, nem a materialidade da conjunção sexual, nem a conotação sexual de toda relação, que são postas em causa por essa fórmula, mas o fato de que haveria uma

relação de complementaridade ligando necessariamente homens e mulheres. A sexualidade no ser humano não é a realização de uma relação – no sentido matemático do termo. É, ao contrário, a impossibilidade de escrever tal relação que caracteriza a sexualidade do ser falante (p. 25).

Quando falamos de sexo, falamos de corpos, uma fronteira entre o corpo e algo. É no corpo que se situam os pulsionais: sensações, sentidos, experiências. O ideal, psicanaliticamente falando, é manejar o prazer pelo balanço entre ser e falta, desejo e gozo, pois a plenitude levaria ao colapso subjetivo, ao apagamento do sujeito. Essas reflexões adquirem um caráter importante para a minha pesquisa. Como visto, o desejo é articulado em significantes, mas os significantes também são articulados na cultura.

Se a “a moral sexual é um fato da cultura”, conseqüentemente a atividade sexual “sempre esteve atrelada a regras que variam segundo as sociedades” (Santos & Ceccarelli, 2010, p. 23). Miguel Vale de Almeida (2013) coloca que a sexualidade dificilmente conseguirá ser um objeto de estudo em si mesma, explicando que isso significa ser impossível considerar a sexualidade “isolada de instituições e práticas sobre as quais a sexualidade ‘fala’ e que são ‘faladas’ através do idioma da sexualidade” (p. 54). Neste panorama, temos as religiões como uma das principais instâncias reguladoras da vivência e exercício da sexualidade, que institui e dá suporte a diversos discursos sobre ela.

Não cabe mais proceder com a visão estereotipada e dicotômica de que as religiões devem ser excluídas do debate sobre a sexualidade, esta sim a suposta bandeira da modernidade. Não estamos falando de temas que se opõem e nem se distanciam, mas que se aproximam na medida em que consideramos a religião como um importante fator quando pensamos a constituição das subjetividades.

Weeks (2003) deixa claro em seu clássico livro sobre a sexualidade que a forma como cada sociedade rotulará o sexo e as práticas derivadas dele são bastante variantes. O autor cita a visão “lírica” que o Islã tem acerca da sexualidade, visto que seu discurso é o de integrá-la à esfera religiosa, ao passo que a tradição judaico-cristã, por exemplo, carrega mais acentuadamente consigo o conflito entre o espírito e a carne e a mente e o corpo (p. 19).

Para Geertz (1973/1989), a religião é um sistema cultural: “ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana” (p. 67). A religião não apenas descreve uma ordem social, mas sim a modela: a

religião é como um quadro que emoldura e acomoda determinado tipo de vida, certa visão de mundo, também no que diz respeito à sexualidade.

Importante ressaltar que embora o sexo esteja presente entre os seres humanos desde a origem dos tempos, os conceitos que derivam dele, como “sexualidade”, “gênero” e “intimidade”, por exemplo, são historicamente recentes: tratam-se de categorias que atendem às demandas das sociedades modernas. Kugle (2010), ao fazer sua reflexão crítica sobre a homossexualidade no Islã, comenta que até os dados linguísticos nos comprovariam esse fato, pois o próprio Alcorão, ou seja, original em língua árabe, apresenta os termos que descrevem o “desejo” (*raghba*) e o “apetite sexual” (*shahwa*), componentes importantes da sexualidade. Entretanto, não traz nenhum termo específico para “sexualidade”, menos ainda para “heterossexualidade” que, embora seja a “norma” considerada como natural pela religião, ainda assim é uma categoria criada, construída (p. 200).

Recorre-se, portanto, ao alerta de Foucault (1976/2015): é preciso levar em consideração quem fala sobre sexo, os lugares de fala e de onde ela provém, as instituições que incitam esse discurso, que o amparam e difundem. Para o autor, a sexualidade é um dispositivo, relacionado a corpos, prazeres, discursos, conhecimentos, controles, resistências, saberes e poderes (p. 100).

Dentre todas, destaco primeiramente o poder disciplinar, aquele que busca produzir corpos dóceis, regulados e controlados sob o pretexto da manutenção da sociedade. Décadas depois dos escritos de Foucault, outros autores, como Parker (2009) seguem apontando que a questão da sexualidade tem como centralidade o poder e a política – talvez hoje em dia mais do que nunca. Ao nos propormos a falar sobre a sexualidade feminina, é crucial entender a dinâmica de poder que legitima a assimetria e hierarquia de gêneros, bem como as falhas estruturais que sustentam as desigualdades.

Para Foucault (1976/2015), o poder é o que dita a lei no que diz respeito ao sexo, pois é a instância que faz funcionar as leis proibitivas. A interdição pode assumir três formas: afirmar que não é permitido, impedir que se diga, negar que exista (p. 92).

Deve-se falar do sexo, e falar publicamente, de uma maneira que não seja ordenada em função da demarcação entre o lícito e o ilícito, mesmo se o locutor preservar para si a distinção (Foucault, 1976/2015, p. 27).

A “boa” e “sadia” sexualidade é caracterizada como heterossexual, marital, reprodutiva. Quando há qualquer transgressão, deparamo-nos com a sexualidade tomada por “anormal”, marginalizada, patologizada e promíscua. Mas é preciso atentar para o fato de que o discurso dominante não é estático, fixo: “onde há poder, há resistência” (Foucault, 1976/2015, p. 91). Embora os discursos sejam sustentados por campos tradicionais do conhecimento, como religião, medicina, direito e mídia, sempre é possível pensar novas estratégias.

Rubin (2003, p. 18) descreveu essa sistematização e a nomeou como uma “hierarquia sexual”, fortemente alimentada por esses diversos discursos que atendem aos mais variados interesses, mas que em comum argumentam favoravelmente à categorização como necessária para distinguir a ordem do caos. Dessa forma, todas as sociedades traçam tal linha imaginária, a diferença reside em “onde” essas linhas são desenhadas nesse complexo mapa da sexualidade humana.

No caso do Islã, as linhas limítrofes da sexualidade são traçadas ao redor do lícito e do ilícito, como já foi demarcado no capítulo anterior. Além de afastar homens e mulheres da fornicação e adultério, as prescrições islâmicas visam afastar os muçulmanos e muçulmanas de qualquer circunstância que os levariam a tais transgressões, ainda mais considerando que o Islã apresenta um conceito ampliado de sexo, pois é relatado que o Profeta disse: “O adultério dos olhos é a visão (olhar para uma coisa proibida), o adultério da língua é o falar . . . e os desejos das partes íntimas testemunham tudo isso ou negam” (Bukhari; Muslim)<sup>25</sup>.

De acordo com a tradição islâmica, as regras entram aqui como fatores de proteção, necessários para uma sociedade livre das tensões sexuais: “baixem suas vistas e custodiem seu sexo” (Alcorão, 24:30), e “não escutes aquele cujo coração se entregou aos seus próprios desejos, excedendo-se em suas ações” (18:28).

Foucault (1976/2015) afirmou que “a civilização ocidental era a única, sem dúvida, a praticar uma *scientia sexualis*” (p. 58), em contraponto à *ars erotica* das civilizações orientais – aí incluindo as sociedades islâmicas. Em dissertação dedicada ao assunto, Soares (2009) afirma ser “pouco provável que alguma sociedade tenha suscitado mais reflexões sobre a sexualidade humana que a árabe-islâmica entre os séculos IX e XVI” (p. 11). São abundantes

---

<sup>25</sup> Bukhari e Muslim foram estudiosos que compilaram a maioria dos *hadices*, suas coleções são consideradas pelos sunitas como as mais fiéis.

os textos pertencentes à erotologia árabe-islâmica clássica, sendo seu expoente a obra *Os campos perfumados* (n.d./1994), encomendada por um sultão de Túnis, mais de cinco séculos atrás, a seu autor Muhammad al-Nafzawi. Trata-se de um manual sexual marcado pelo linguajar popular, dedicado às mais diversas questões sexuais, sempre em busca do prazer: quais as melhores maneiras de copular e como fortalecer o apetite sexual são dois dos principais tópicos.

Embora obras como *Os campos perfumados* e *As mil e uma noites* marquem o imaginário ocidental como representantes dessa “arte dos prazeres”, Massad (2007) argumenta que foi apenas recentemente, a partir dos anos 80, que se proliferou a publicação de livros e manuais que passam a ser rigorosos na categorização da questão sexual no “mundo árabe”. Autor de obra homônima clássica sobre sexualidade no Islã, Bouhdiba (1975/2006) é um dos representantes desta nova onda da literatura sobre o sexo nessas sociedades, por buscar aproximar o discurso religioso da vertente psicanalítica para, apoiado no discurso psicológico-científico vigente, assim tentar explicar como a abertura que as sociedades islâmicas tinham no passado foram gradativamente se fechando, dando lugar ao que ele considera como uma repressão sexual.

Interessante notar os lugares e não-lugares que essa pesquisa ocupa, as lacunas que ela tenta suprir: trata-se de uma pesquisa que, dentre a multiplicidade de temas em sexualidade, escolhe o sexo como pauta principal. As categorias que se ramificam do conceito de sexo ganharam mais atenção ao longo das últimas décadas, pois foram desenvolvendo seus panoramas teóricos e suas ferramentas metodológicas para análise, bem como ganharam suporte com os movimentos sociais, sobretudo quando se tratam de práticas não-normativas. Surpreendentemente, o sexo, ato em si, perdeu um pouco de atenção na academia. Também trata-se de uma pesquisa que se insere no campo da heterossexualidade, que por mais que seja a norma, o padrão, é muitas vezes ignorada academicamente, pelos mesmos motivos já citados.

Como apontam Heilborn e Cabral (2013), são complexos os estudos sobre práticas sexuais, pois envolvem questões de pertença social, história de vida, conjugalidade, filiação religiosa, classe, gênero, escolaridade, diferenças culturais, entre outros. Mesmo se tratando de uma pesquisa que dá atenção especial ao fator religioso, é impossível não lançar luz a uma série de outros marcadores que alimentam e situam o tema. Afinal, as relações sexuais pertencem a um conjunto mais amplo de significados, como o contexto em que ocorre, o

momento de vida do indivíduo, os atributos do parceiro e os sentimentos envolvidos. A motivação para o ato sexual pode variar: o intuito pode ser satisfazer o desejo, consolidar uma relação afetiva, procriar, etc. Os significados não são mutuamente exclusivos (p. 42).

Mossuz-Lavau (2005) apontou em seus estudos como a religião está associada a diversas variáveis que se relacionam com a sexualidade: idade da primeira relação, número de parceiros ao longo da vida e utilização ou não de métodos contraceptivos são alguns deles. Embora focada nas muçulmanas francesas que vivem em situação de precariedade, a autora conversou com mulheres que garantem que seguem os princípios religiosos também no que diz respeito à sexualidade não apenas por “herança” familiar ou cultural, mas sim por convicção pessoal. Entretanto, é claro que a convicção não é garantia de que não existam dificuldades nesta vivência.

Por trabalhar com o Islã sunita<sup>26</sup>, as fontes sobre a ética sexual no Islã se concentrarão no Alcorão e também nos ditos e feitos do Profeta Muhammad (*sunnah*). Serão utilizadas as duas traduções dos significados do Alcorão mais usadas em português, elaboradas por Helmi Nasr e Samir El Hayek. Também continuarei apresentando extratos de palestras religiosas proferidas por *sheikhs* tanto pessoalmente, na mesquita, quanto virtualmente, por resumos de aulas ou sermões postados no *Facebook* ou outras redes e que foram registrados no caderno de campo. Atualmente, faz-se quase impossível não considerar a riqueza que o digital nos oferece. Destaco aqui sites como *Muslim Girl*<sup>27</sup> e *Altmuslimah*<sup>28</sup>, dois dos que mais naveguei durante a pesquisa. Suas colunistas estão sempre escrevendo sobre temas sociais relevantes, sobretudo quando tangenciam as questões de gênero e sexualidade, uma pauta que parece demandar uma crescente atenção nos espaços islâmicos.

## 2.2 Justificativa

Especificamente sobre sexualidade no Islã, a literatura é escassa em sua análise teórica e quase inexistente em termos práticos de pesquisa de campo. Pretende-se oferecer escuta a essas vozes tantas vezes consideradas como subalternas. Concentrar a atenção nos desejos das

---

<sup>26</sup> Os sunitas seguem a *sunnah*, os ditos e feitos do Profeta Muhammad. Após a morte do Profeta, escolheram Abu Bakr, companheiro dele, como seu sucessor. Já os xiitas fazem parte de outra linhagem, pois consideram Ali, genro do profeta Muhammad, como seu sucessor legítimo.

<sup>27</sup> Disponível em <http://muslimgirl.com>.

<sup>28</sup> Disponível em <http://www.altmuslimah.com>.

mulheres muçulmanas também pode fomentar a discussão sobre “feminismos” verdadeiramente abrangentes e plurais, que incluam outros grupos para além do hegemônico.

### **2.3 Objetivos**

O objetivo deste trabalho é compreender como se dá a vivência da sexualidade para mulheres muçulmanas, em consonância com a sua identidade religiosa.

Ao conversar sobre sexo com estas mulheres pretende-se, mais especificamente: mapear suas práticas sexuais, identificar como os diversos níveis sociais (família, comunidade religiosa, etc.) as influenciam e detectar quais discursos estão embutidos na construção do conceito de sexualidade para essas mulheres.

Dessa forma, outras esferas da sexualidade para as mulheres muçulmanas podem ser destacadas, para além das regras: busco a diversidade das práticas e experiências, as diferentes formas de exercer e entender o empoderamento feminino, as soluções criativas para lidar com os problemas que surgem na temática da sexualidade, as escolhas e negociações que são feitas cotidianamente na vida sexual do casal, entre outros.

### **2.4 Interlocutoras**

Como anteriormente elucidado, os textos encontrados sobre sexualidade no Islã costumam ser mais prescritivos do que descritivos: relatam pormenorizadamente as regras, os interditos, as obrigações, as práticas adequadas, mas não nos contam muito a respeito do que é de fato praticado. Claro, deduz-se que os muçulmanos seguem tal modelo de conduta, que seu comportamento (*adab*), também sexualmente, seja guiado pela ética islâmica. Mas persiste a vontade de entender como se dá a vivência, para além do discurso.

Tendo em mente as prescrições religiosas, as dificuldades enfrentadas neste campo e a vontade de ouvir das próprias mulheres quais são suas experiências, conversei com dez mulheres muçulmanas sobre a temática da sexualidade. Embora a etnografia seja mais ampla, dialogar diretamente com algumas mulheres é crucial para o alargamento da compreensão sobre este assunto.

Como já explanado, ser mulher e ser muçulmana são dois marcadores que vão influenciar diretamente na vivência da sexualidade, mas não são os únicos e nem atuam de forma isolada. O presente trabalho é uma tentativa de aproximação, nunca ignorando que se trata de um recorte dentre tantos outros que seriam possíveis. Nas palavras de Geertz (1973/1989, p.11), é preciso ter em mente que uma análise será construída, mas que se trata de uma interpretação de segunda ou terceira mão, “pois ninguém sabe disso tão bem quanto eles próprios”, os “nativos”, as mulheres muçulmanas.

Uma preocupação inicial era a de como ter acesso a estas mulheres, visto que se trata de um tema que se apresenta muitas vezes como delicado e difícil de falar, independentemente da associação com a religião, ainda podendo ser potencializado por causa dela. Em campo, pude me aproximar de algumas mulheres e conversar com elas tanto formalmente, para inclusão de seus relatos nesta pesquisa, como de forma informal, para apreender os discursos que circulavam ali. Somado a isso, é preciso ressaltar que a orientadora desta pesquisa trabalha com o Islã há duas décadas, portanto tem uma circulação facilitada entre as mulheres. Em campo, frequentemente ouvi mulheres se queixando de pesquisadores que aparecem nas mesquitas apenas uma vez e não voltam mais após a obtenção do material que desejavam, mostram despreparo pela maneira como formulam suas perguntas, etc. Por isso, embora geralmente muito receptivas, também muitas vezes as comunidades muçulmanas podem mostrar desconfiança em relação aos pesquisadores. Assim, o fato de ter uma referência certamente colaborou muito para a minha inserção.

Mesmo assim, foram muitas as recusas que recebi: desde pesados silêncios, passando por justificativas baseadas em “ser reservada”, chegando até mesmo ao ponto de algumas mulheres entenderem a minha pesquisa como um *haram*, algo ilícito, fora da regra islâmica, mesmo se tratando de sexo “*halal*” lícito, dentro da religião e do enquadre do casamento. Levanto este ponto porque os “nãos” são significativos e também são bons para pensar os sentidos implícitos atribuídos à sexualidade para estas mulheres. Importante frisar que em uma pesquisa sobre sexualidade é preciso ter parcimônia para estabelecer e cultivar contato com as prováveis participantes. Mesmo com estas interlocutoras aqui citadas, acho válido pontuar que por mais acessíveis que fossem, em cerca de três horas de conversa que tive com cada uma delas apenas a última parte é que foi dedicada ao tema da sexualidade em si. Isso acontece porque é preciso de um “aquecimento” até que se sintam confortáveis para falar.

Tais “preliminares”, que fazem parte justamente do tema que irei abordar, o sexo, também se fizeram presente ao longo do processo de pesquisa.

No diálogo com as interlocutoras que aceitaram conversar comigo, alguns dos tópicos mais levantados foram: como conheceu o marido; facilidades e dificuldades do casamento; filhos; a primeira noite; como vive o lícito e lida com as situações do ilícito de acordo com a religião; práticas sexuais; a importância do sexo dentro do casamento. Não se seguiu um roteiro, pois o propósito era obter cobertura livre, profunda e detalhada do tema a partir do ponto de vista das próprias interlocutoras.

Tenho uma preocupação especial em não reduzir meu tema de pesquisa ao binarismo lícito *versus* ilícito, então buscamos juntas dialogar sobre o sentido de tais regulações em suas vidas conjugais e até mesmo suas transgressões, quando é o caso. Penso ser importante constantemente frisar que em um trabalho sobre religião, ainda mais em se tratando de Islã e suas claras demarcações, é preciso citar e explicar quais são as regras. Entretanto, a existência da regra não implica seu cumprimento, mesmo entre muçulmanos e muçulmanas praticantes. Se eu digo que no Islã não existe sexo antes ou fora do casamento, por exemplo, estou informando ao leitor a regra religiosa, o que obviamente não significa fechar os olhos para a existência de casos que, na prática, quebram estes códigos.

Acredito ser necessário ressaltar que pretendo adentrar as vivências e significados da sexualidade para *estas* mulheres muçulmanas aqui citadas. Para este trabalho, optei por ouvir as mulheres brasileiras revertidas ao Islã, deixando as árabes para um segundo momento. Como visto, minha forma de entrada na comunidade foi através do curso de introdução ao Islã, dedicado especialmente aos revertidos, o que obviamente fez com que meu contato maior fosse com as mulheres nesta condição. Também foi uma opção consciente: diz-se que as mulheres revertidas são mais acessíveis às pesquisas, especialmente quando consideramos este assunto tratado, o que as próprias interlocutoras fizeram questão de pontuar em alguns momentos.

Minha questão principal de pesquisa era justamente direcionada às brasileiras: desde antes do início do trabalho, eu indagava como lidariam com o estereótipo sexualizado da mulher brasileira, aparentemente conflitante com as características que supomos como pertencentes às mulheres muçulmanas. Além disso, se pouco vem sendo falado sobre sexualidade no Islã, este pequeno volume concentra-se em mulheres nascidas na religião,

especialmente se árabes. Só recentemente é que os pesquisadores deste tema começaram a focar sua atenção para compreender as questões que afetam as mulheres revertidas dos diferentes países onde residem, o que me parece ser uma tendência atual do campo, e à qual eu resolvi aderir.

Penso valer a pena repetir que o campo islâmico é extremamente vasto e suas configurações variadas. Justamente pelo fato de que não são comuns as pesquisas sobre esse assunto, existem muitos tópicos que precisam ser tratados e discutidos desde o nível mais básico de problematização. Aqui serão tratados os assuntos que fazem parte da realidade das mulheres com quem conversei, por isso alguns conteúdos que usualmente fazem parte do imaginário sobre esse campo maior da “sexualidade no Islã”, como por exemplo a poligamia e a mutilação genital feminina, não serão tratados aqui por não terem aparecido no discurso das interlocutoras, o que me faz entender que estão distantes de suas vivências. Dessa forma, esta pesquisa não pretende dar conta de tudo, mas sim de mostrar o Islã ao qual eu tive acesso. Meu *corpus* analítico é constituído pela seguinte combinação: conversas com as mulheres aqui citadas, experiência pessoal em uma mesquita específica e literatura religiosa traduzida que pôde ser alcançada por mim. Desde já, a expectativa é que futuros trabalhos possam superar os limites impostos a esta pesquisa e refinar o material sobre o tema.

Além de brasileiras, todas as mulheres com quem conversei são revertidas há mais de cinco anos<sup>29</sup>, possuem nível superior de escolaridade e trabalham. Todas são casadas com homens muçulmanos, conforme a regra islâmica.

As idades das mulheres variam entre vinte e cinco e cinquenta anos, sendo que a idade média destas mulheres está ao redor dos quarenta anos. As idades exatas não foram citadas, tanto para impedir uma identificação maior das mulheres, como também pela consideração de que trabalhar com intervalos e com o que eles significam em termos de vivência sexual poderia ser mais profícuo para a análise.

Duas mulheres residem na cidade de São Paulo; uma em cidade do interior do estado de São Paulo; uma no interior de Minas Gerais. Três moram em capitais de estados de diferentes regiões do país: uma no Norte, uma no Sul e uma no Nordeste. Por fim, três são brasileiras morando no exterior: uma mora no Egito, outra em Angola e a terceira na

---

<sup>29</sup> O tempo de reversão igual ou maior a cinco anos foi definido como critério de inclusão para tentar garantir que haja vivência e conhecimento mais consistentes da religião por parte destas mulheres.

Argentina. As três primeiras entrevistas foram realizadas pessoalmente, já as demais, dada a distância, foram feitas por *Skype* ou *WhatsApp*. A todas elas foi apresentado e explicado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)<sup>30</sup>, enfatizando a participação voluntária e a garantia de sigilo.

Tabela 1 – composição das interlocutoras

Interlocutora	Faixa etária	País de residência	Nacionalidade do marido	Modalidade de contato
Bruna	20-30	Argentina	bengalês	virtual
Marília	30-40	Brasil	marroquino	presencial
Luciana	30-40	Brasil	libanês	presencial
Cristina	30-40	Brasil	egípcio	virtual
Paula	30-40	Egito	egípcio	virtual
Sandra	40-50	Brasil	egípcio	presencial
Rita	40-50	Brasil	marroquino	virtual
Márcia	40-50	Angola	indiano	virtual
Ângela	40-50	Brasil	egípcio	virtual
Tereza	40-50	Brasil	brasileiro	virtual

Apresentarei no capítulo a seguir os pontos de destaque das falas de cada uma delas.

<sup>30</sup> Esta pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (CEP/FFCLRP/USP), certificado nº 53796616.5.0000.5407.

# OS PERFUMES





### 3. Entre os perfumes e as preces, o sexo

#### 3.1 A doçura da fé: a reversão e o entendimento sobre a sexualidade no Islã

Em maio de 2015, o *Estadão* noticia, em tom alarmista: “cresce número de brasileiros que se convertem ao Islã<sup>31</sup>”. Lendo o livro “*Família e religião*”, organizado por Duarte (2006), constatei que ele trabalha com uma hipótese interessante: a ideia de que quando a pessoa abraça uma nova religião, nem sempre ela muda drasticamente o seu *ethos*. Ao “escolher” a “nova” religião ela justamente se aproxima daquela que seu *ethos* já abraça.

Esta parece ser uma questão relevante também para pensar a sexualidade no Islã, pois uma das minhas perguntas iniciais era se haveria muitas mudanças na forma de entender a sexualidade por parte das mulheres revertidas: o que teria mudado antes e após a entrada no Islã? Mas uma das hipóteses pode ser que não haja muitas diferenças justamente pelo fato de esta ser a religião que promove este encontro com seu modo de agir e suas opiniões, inclusive afetivamente.

No Islã, o conceito de *fitrah* indica a aspiração natural que Deus revelou aos seres humanos. De acordo com Ramadan (2016)<sup>32</sup>, retomar a “luz da revelação” que Deus colocou nos seres humanos é fundamental e é uma forma de resistência. Por isso, escolho iniciar o relato das interlocutoras pela parte primordial, a origem, o início, o reencontro: a reversão ao Islã, bem como já apontar alguns dos impactos que a reversão exerceu sobre sua forma de entender determinados aspectos da sexualidade.

Marília aproximou-se da religião devido ao forte encantamento com um item cultural do Marrocos, bastante imiscuído em nosso imaginário: a dança do ventre. Foi por meio da dança e da sensualidade que ela carrega consigo que a imagem do Islã propagou-se em nosso país, de forma massiva e genérica, fato que é atribuído às novelas brasileiras, como a frequentemente lembrada *O Clone*, sempre tão marcadas pelo orientalismo.

Em sua obra mundialmente reconhecida, Said (1978/2007) destrincha como o “Ocidente” inventou um “Oriente”, e que esta construção está distante de ser representativa. Por muito tempo o Oriente ficou associado com a imagem de paraíso sexual, puro deleite para

<sup>31</sup> Disponível em <http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral.nova-noticia.1697438>.

<sup>32</sup> Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=Q2WS\\_Rby-sg](https://www.youtube.com/watch?v=Q2WS_Rby-sg).

sexo licencioso: haréns, princesas, véus, dançarinas. O Oriente representava uma experiência sexual que não existia na Europa. Atualmente, pode-se pensar que tal imagem massificou-se para a polaridade oposta: um Oriente reprimido sexualmente, contrário a uma Europa e uma América liberais, onde tudo supostamente é permitido e possível.

Neste embate entre as representações da “dançarina exposta” e da “mulher coberta”, Marília comenta:

A forma de me vestir passou a ser mais recatada, sem exposição do corpo, parei de usar maquiagem, esmalte nas unhas e estes fatos todos aconteceram antes ainda de adotar o *hijab*. Mas pra uma pessoa que estudou dança por sete anos e dançava expondo o corpo, usava muita maquiagem... foi como ir do vinho pra água! (*risos*).

Embora a dança do ventre, tal qual a conhecemos no Brasil, seja costume e não tenha relação com a religião, de acordo com o Islã dançar é permitido, mas geralmente acontece em celebrações: mulheres dançam entrem mulheres e homens entre homens, isso nos espaços públicos. Na intimidade, no espaço privado, a mulher pode dançar para o marido. Sempre faço alusão a um diálogo muito interessante, narrado por Ferreira (2007) em sua tese de doutorado. Ao perguntar para uma mulher muçulmana qual era a graça de dançar para outras mulheres, a interlocutora responde que é claro que também dança para o marido, e brinca: “se você não dançar, alguém vai dançar...” (p. 47). A mulher muçulmana guarda seus encantos para o cônjuge, e com ele tem liberdade para exhibir-se da forma como desejar.

Existe um contraste entre público e privado. Nas palavras de Marília: “essa esfera de restringir e permitir, lado a lado... eu acho muito louca”. A interlocutora comenta como era curioso andar pelas ruas marroquinas e ver essa discrepância: mulheres cobertas passando em frente à lojas que vendiam roupas sensuais. Conta que quando esteve no Marrocos pela primeira vez saltou aos seus olhos a forma com que as mulheres se importavam com a questão da *lingerie* e das roupas ousadas para o marido, e que inicialmente isso soava estranho para ela, como se fosse algo contraditório. A título de (minha) curiosidade, Marília me incluiu em um grupo fechado do *Facebook* destinado à venda dessas roupas sensuais em países magrebins.

Encontrei estes mesmos questionamentos levantados por Marília em uma reportagem publicada no site da revista *Veja*: “*Lingerie erótica, a perda das egípcias*”<sup>33</sup>. A repórter

---

<sup>33</sup> Disponível em <http://veja.abril.com.br/entretenimento/lingerie-erotica-a-perdicao-das-egipcias>.

conversa com uma jovem que “diz que está seguindo o conselho de duas amigas, pois ela se casará em breve e precisa ter as roupas para a data” – na ocasião, em uma loja movimentada de Cairo, a moça parece escolher um espartilho roxo. Levanta-se exatamente o mesmo ponto que já havia sido elencado por Marília: existiria alguma contradição entre o uso de *lingerie* erótica e a discricção das mulheres? Ao pedirem a opinião de um especialista em estudos islâmicos, ele assegura: “o Islã não intervém na roupa de baixo da mulher”.

Saindo dos países do norte da África e aportando no Brasil, o jornal *O Globo*<sup>34</sup> publica uma matéria intitulada “*Por baixo da burca: muçulmanas investem em lingers sensuais de Nova Friburgo*”. Vê-se como a mulher muçulmana é fetichizada sob o clichê do “desvelar-se”: o que esconde por baixo do *hijab*, da *burqa*, do *niqab*<sup>35</sup>? Em determinado ponto do texto, afirma-se: “debaixo das pesadas e sóbrias vestimentas femininas se esconde uma infinidade de cores e formatos”.

Pesquisa informal no *Google* mostra vários outros resultados que aludem à expansão do mercado sensual em países islâmicos, dada a grande procura. Chama a minha atenção o “*Lingerie for muslims*”<sup>36</sup>, que anuncia a venda de “*lingerie sexy, do jeito halal*”. Descreve sua missão como a de “ter um *website halal* para que muçulmanas sintam-se livres para comprar suas roupas íntimas a fim de melhorar seu casamento e ganhar recompensa tanto do marido como de Allah, sem a necessidade de olhar para fotos *haram* em outros *sites*”, que no caso nada mais é do que exibir os produtos sem que estejam em modelos, para que maridos que estejam comprando a roupa íntima para suas esposas não olhem para outras mulheres nestas condições e que mulheres possam comprar as mercadorias sem olhar para a *awra* de outras.

Outro fenômeno interessante são os sex-shops intitulados também como *halal*<sup>37</sup>. Oferecem preservativos, óleos de massagem, sprays e aromatizadores, mas não vendem vibradores, por exemplo, devido à interdição da masturbação.

<sup>34</sup> Disponível em <https://oglobo.globo.com/rio/bairros/por-baixo-da-burca-muculmanas-investem-em-lingeries-sensuais-de-nova-friburgo-4446672>.

<sup>35</sup> Algumas variedades de vestimenta islâmica. O *hijab* cobre cabelos e pescoço, deixando o rosto à mostra. O *niqab* cobre a face das mulheres, exceto por uma abertura na altura dos olhos. A *burqa*, além da cobertura de todo o corpo e face, também cobre os olhos através de uma espécie de rede.

<sup>36</sup> Disponível em <http://lingerieformuslims.weebly.com>.

<sup>37</sup> Disponível em [http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/10/131026\\_sexshop\\_muculmano\\_cc](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/10/131026_sexshop_muculmano_cc).

Em julho de 2017 surge uma publicação que deixa as comunidades muçulmanas internacionais em polvorosa: “*The Muslimah Sex Manual: A Halal Guide to Mind Blowing Sex*”, ou seja, um guia sobre sexo *halal* especificamente dedicado às mulheres muçulmanas. A autora anônima, sob o pseudônimo de Umm Muladhat, explicou publicamente o uso do termo “*halal*”: seu livro é dedicado às mulheres casadas, que vivem o sexo islamicamente dentro do contexto do casamento, mas que querem vivenciar toda uma gama de experiências sexuais com seu cônjuge. Muladhat acrescenta que sublinha o termo “*halal*” porque percebia que as mulheres casavam-se sabendo muito pouco sobre sexo, e o pouco que sabiam era justamente sobre aquilo que é considerado proibido, e não todo o resto que é permitido e até incentivado, mesmo na perspectiva feminina. Na opinião da autora, “fora de casa, a cultura varia muito. Dentro do quarto, as preocupações e desejos das mulheres muçulmanas de todo o mundo são surpreendentemente semelhantes”<sup>38</sup>.

Em apresentação de um extrato do meu trabalho no evento feminista “*Fazendo Gênero*”, a debatedora e especialista em Islã Sônia Hamid alertou para a importância de refletirmos sobre a banalização do “*halal*” dentro das comunidades muçulmanas: como um termo geralmente associado ao setor alimentício passou a ser usado para absolutamente tudo?

Faegheh Shirazi (2016) aponta para a emergência de uma verdadeira indústria bilionária do mercado *halal* ao longo da última década. O termo *halal*, usado em qualquer produto, busca ser um marcador da identidade islâmica. Atualmente é estendido para muito além da indústria alimentícia: está em cosméticos, brinquedos, roupas e, como visto, até mesmo no mercado erótico.

Sobre tal mercado, mesmo fora do contexto islâmico, Gregori (2012) constata que existe uma tendência entre o senso comum a separar cada vez mais o erotismo da pornografia, sendo a última geralmente associada ao sujo e ao degradante. Em sua etnografia, a autora constatou um aumento do número de *sex-shops* que não mais dirigem seus holofotes aos homens e sim ao público feminino, sobretudo as mulheres heterossexuais e casadas. Tais mulheres, de forma geral, evitam o caráter “sujo” que elas atribuem a determinadas mercadorias, e em certos bairros de classe alta a desvinculação chega a forçar uma mudança do nome do tipo de estabelecimento: *sex-shops* passam a ser conhecidas como *boutiques*

---

<sup>38</sup> Disponível em <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2017/jul/16/muslimah-sex-manual--halal-sex-guide-muslim-women-seeking-fulfilling-love-lives>.

eróticas. Gregori questiona: trata-se de “uma pornografia politicamente correta”, “para os casais e para a família?” (p. 75). Aproveitando o questionamento da autora, talvez também seja interessante fazer a provocação: seria isso um indício da distinção feita pelas próprias mulheres entre “fazer sexo” e “fazer amor”?

Para o idealizador do *sex-shop halal*, a resposta é sim. “Não é apenas sobre o ato sexual, mas o que o rodeia. Nossos produtos criam a atmosfera e aumentam a sensualidade”<sup>39</sup>, com o intuito de melhorar a relação entre marido e mulher. Nas falas das interlocutoras essa atmosfera, esse clima, é considerado como muito importante para que a relação sexual ocorra e seja prazerosa. No Islã, existe um estímulo para o embelezamento da mulher, desde que para o marido. As relações sexuais não devem ser entediadas, rotineiras – sexo pode e deve ser divertido, lúdico.

Para Sandra, uma relação sexual “deve ter começo, meio e fim”, ou seja, deve seguir um roteiro. O conceito de “*script*” ou “roteiro sexual”, formulado por Gagnon e Simon, foi vastamente usado nas décadas de 80 e 90, servindo a diversos propósitos: explicar o desinteresse sexual, o comportamento sexual de homens e mulheres, a sequência dos atos na hora da relação sexual, as diferenças de acordo com a posição assumida no ciclo vital, entre outros.

A conduta sexual também é convencionalizada e aprendida. No ritual do sexo, é provável que o casal esteja a sós, em âmbito privado, um local protegido. Gagnon (2006) fornece uma detalhada descrição para a sequência que começa com beijos, toque sobre as roupas, tiram-se as roupas, em seguida se estabelece o contato genital, chegando ao coito (p. 120). Expõe-se assim a existência difundida desta visão já rotulada sobre a experiência sexual, que é a forma como ainda se concebe o sexo, através do discurso de que “é assim que tem que ser”.

O começo do sexo, na visão de Sandra, é a atmosfera que é criada pelas roupas sensuais, maquiagem, óleos, cremes, perfumes: tudo serve para aguçar os sentidos. Sandra compara esse “exibir-se” como uma “dança dos cisnes”. Percebe-se no relato de Sandra uma tendência para valorizar o romance que está embutido no sexo, os componentes abstratos, quase “mágicos”, que reforçam uma das concepções mais difundidas sobre a sexualidade feminina, a de que as mulheres percebem o sexo como amor.

---

<sup>39</sup> Disponível em <http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/sharia-compliant-sex-shop-to-open-in-mecca-selling-halal-sex-toys-for-muslims-10194187.html>.

Rita, a interlocutora que mais teve dificuldade para se abrir sobre a vivência da sexualidade com o marido de nacionalidade marroquina, limitou suas respostas justamente ao tema do amor: enfatizou a todo o momento que ela e o esposo vivem desde o início um “amor *halal*, um amor puro” – interessante notar como a interlocutora promove uma aproximação entre as diversas categorias, colocando-as como sinônimos. Dessa forma, ela tenta enaltecer o caráter sagrado que ela dá ao sexo, quase tirando dele a sua composição carnal.

Ângela, por outro lado, afirma: “eu sou mais performática”.

Eu tenho as minhas roupinhas “de festa”, *risos*. *Corselet*, meia liga... eu me produzo! Não é todo dia, mas eu ponho uma musiquinha, uns brincões, faço maquiagem, coloco unha postiça... ele ama isso. Então se eu descuidasse dessas coisas, se fosse aquele pão com manteiga, rotina... acho que ele gostou desse meu jeito também, de me preocupar com isso. A gente não se arruma pra fora da casa, a gente se arruma pra dentro da casa. Quando ele não está aqui eu uso umas camisolas horrorosas, *risos*. Eu sou mais performática do que ele, ele é um bom apreciador, gosta, elogia e tudo mais.

Embora Ângela faça referência específica à sua indumentária, ela me faz perguntar: *sexo é performance?*

É comum a utilização deste termo para se referir ao “desempenho”. É possível trabalhar com o conceito de performance sexual por meio da consideração de que a cama ou qualquer outro ambiente em que acontece o sexo pode ser entendido como um palco, e os parceiros seus atores. Tal entendimento abre espaço para que as mulheres possam performar fora do papel tradicionalmente atribuído a elas (Fahs, 2011, p. 8). Se sexo é performance, sempre existe a possibilidade de que homens e mulheres possam performar de forma diferente.

Entretanto, essa escolha nem sempre é, de fato, uma opção. Como nos diz Butler (1990/2015), os indivíduos não performam suas necessidades individuais, mas as performances de gênero refletem discursos mais amplos sobre os quais possuem pouco controle. Assim, a performance deixa de ter seu lado subversivo, desafiador, provocativo, e passa apenas a solidificar o *status quo*. Fahs (2011) traz essa ideia para o ato sexual e baseada em outros estudos aos quais teve acesso repete, por exemplo, o seguinte questionamento: uma mulher que compra dildos<sup>40</sup> e os usa durante o sexo, seria essa performance subversiva ou

---

<sup>40</sup> Objeto em formato de pênis.

simplesmente uma recriação das normas tradicionais que demandam o pênis para a satisfação da mulher? (Findlay, 1992, citado por Fahs, 2011, p. 9).

A maioria das mulheres descreve suas performances como forma de agradar o parceiro, ou apenas para confortá-las diante do que julgam ser esperado delas na hora do sexo – um exemplo é a performance do fingir orgasmo. Entretanto, mesmo que rendidas a tais discursos dominantes, ainda assim as mulheres são sujeitos destas performances, o que dá a possibilidade de agência sobre sua sexualidade (Fahs, 2011, p. 9). É o que percebo na fala de Ângela: ela se atribui o adjetivo “performática” e justifica dizendo que o marido “ama isso”. A interlocutora deixa subentendido que, se sua performance fosse rotineira, talvez não seria tão interessante aos olhos do parceiro.

Não só sexo é performance, a religião também é. Ferreira (2009) trabalha com um dos elementos mais “performáticos” da religião islâmica, que é a *salat*, a oração. A ideia é a de que assim como o ator ensaia para aproximar-se da perfeição, o muçulmano também aprimora seu gestual e assim molda seu corpo:

O argumento aqui é que os sentidos são refinados, remodelados, através do convívio com a religião e seus rituais, contribuindo para a constituição do corpo islâmico. É preciso ter em mente que a religião passa pelo corpo e altera os sentidos e a corporalidade (p.119).

É a beleza do gestual islâmico e do seu significado que encantam Ângela em sua primeira visita ao Egito. Chegando ao Cairo, ela conta que foram quinze dias que se assemelharam a uma experiência de “mil dias”. Altamente emocionada, lembra que chorava o tempo todo: “você se prostrar diante de Deus, colocar sua cabeça no chão, ter a obrigação de recordar a Deus... o respeito que eu via das pessoas com mais velhos, as crianças, tomar chá com gente que eu nunca tinha visto... era muita gentileza”.

O ano era 2006 e é lá que a vida de Ângela muda. Ela, sempre muito religiosa, vivia a angústia de ver seu primeiro casamento terminado. Acessando as redes sociais, como *Orkut* e *Skype*, começa a conhecer pessoas de outros países, e assim começa a se corresponder com alguns muçulmanos e muçulmanas, principalmente do Egito. Interessada pela questão das mulheres, faz para eles e elas perguntas sobre como era a vida das mulheres muçulmanas e constata que “essas pessoas foram me mostrando um Islã totalmente diferente daquilo que a mídia mostrava. Eu acreditava que muçulmanos eram ignorantes, opressores e tudo mais, mas a maioria tinha nível superior, falavam inglês, francês e árabe, eram pessoas antenadas”.

À convite de uma família com quem fez amizade virtualmente, Ângela resolve fazer a viagem para conhecer o país. Sobre o amigo virtual que motivou a viagem, Ângela conta que logo na primeira vez que foram conversar houve o pedido da parte dele para que ela cobrisse os cabelos, o que foi entendido por ela como prova de que ele era um homem respeitoso. No Egito, a impressão de Ângela foi confirmada:

Visitei praticamente todas as mesquitas do Cairo, o trânsito lá é louco, caótico, então a gente atravessava assim: sempre andava com uma garrafa de água mineral, eu fui me meter no Egito logo no verão. Então pra gente atravessar ele segurava numa extremidade da garrafa e eu na outra, jamais pensar em tocar, ele era muito religioso.

O respeito é uma característica atribuída aos homens muçulmanos por todas as mulheres com quem conversei até o momento. Ser respeitoso aqui significa respeitar as regras e os limites, ou seja, não tocar e, portanto, não transgredir.

Embora tenha também conhecido as mazelas do país, Ângela reparou que mesmo os que não eram tão religiosos, os que eram “muçulmanos apenas nominalmente”, tinham “inseridas dentro deles essas práticas”. Impressionada com tudo que estava vendo e vivendo, Ângela se dá conta de que o Islã era a religião que oferecia o que ela buscava desde a juventude: servir verdadeiramente a Deus. Ângela então faz a *shahada*<sup>41</sup> diante de Ibrahim e a irmã dele e, no dia seguinte, recebe dele uma proposta de casamento – e aceita: “e aí nos casamos, voltei para o Brasil casada e muçulmana”.

Ângela faz questão de frisar que não abraçou o Islã com o objetivo do casamento, o casamento foi uma decorrência. Da mesma forma aconteceu com Sandra, que vinha de uma família “fervorosamente católica”, mas sentia que não tinha esse mesmo nível de fé, estava sempre à procura de sinais que a fortalecesse. Neste período entrou em contato com a multiplicidade de crenças de seus colegas e acabou conhecendo o atual marido em seu local de trabalho, não possuindo conhecimentos anteriores sobre o Islã. Três meses depois estava casada e havia abraçado o Islã, mas conta que foi um “encontro total, não foi só para casar... o Islã atendia à minha busca”.

Quando conta sua história, seus olhos chegam a brilhar. Sandra também se encantou pela gentileza e pelo respeito que o marido mostrava com ela. Assim como Ângela comenta

---

<sup>41</sup> Testemunho de fé que afirma que “não há Deus senão Deus, e o Profeta Muhammad é o seu mensageiro”.

que antes de se casar eles não se tocavam nem para atravessar a rua, Sandra também diz que antes do casamento não houve toque “nem nas mãos”.

A atratividade dessas características do homem muçulmano sempre aparece em campo, é comum ouvir das interlocutoras como a gentileza e o respeito deles contrasta com a realidade dos homens brasileiros, vistos como mais insistentes e abusados. Foi essa gentileza que também atraiu Luciana<sup>42</sup>. Na época ainda cristã, conheceu o marido no ambiente de trabalho dele:

Eu nunca havia pensado que poderia me casar com um estrangeiro ou que mudaria de religião. Conforme fui convivendo, fui me apaixonando pela pessoa que ele era, ele se tornou uma pessoa muito especial para mim, e eu enxergava nele qualidades que não via em outros homens como, por exemplo, a gentileza com que me tratava, a maneira doce com que falava comigo, e via o esforço que ele fazia.

Bruna também conheceu o seu marido no caminho para o seu trabalho e quarenta e cinco dias depois já estava casada.

O que me chamou muito a atenção no meu esposo foi a forma gritante, fora do normal, totalmente assustadora como ele me respeitava. Ele evitava tocar em mim, não me beijava, não falava nada que pudesse me constranger e nem me elogiava fisicamente. Isso me deixou intrigada demais! Eu me sentia uma rainha perto dele, uma bonequinha de cristal. Após ver isso eu percebi que seria um erro enorme deixar escapar um homem desses, que me tratava de uma forma que ninguém nunca tratou antes.

Sentir-se como uma rainha, uma bonequinha: Bruna faz bastante alusão aos estereótipos da feminilidade, de uma forma de tratamento sempre muito idealizada pelas mulheres. Seja na fragilidade da boneca de cristal que precisa que a tratem com cuidado e delicadeza, ou na importância majestosa da rainha, centro de atenções e poder, Bruna sente-se valorizada e tem a certeza de que não poderia deixar passar a oportunidade de casar-se com um homem que a tratava tão bem.

A reversão de Bruna veio um tempo após o casamento com seu marido, homem muçulmano de origem bengali. Ela conta que antes de conhecer o esposo tinha total desconhecimento da religião. A certeza de sua fé veio com um processo de busca por conhecimento:

---

<sup>42</sup> Trata-se da mesma Luciana a qual fiz referência no capítulo 1, é a mulher que me convidou para entrar com ela na mesquita logo no meu primeiro dia em campo.

Meu marido sempre comentava algo sobre o Islã e sempre tratava de me levar na mesquita pra ver as orações quando ele podia. Ele também sempre falava sobre Bangladesh, que apesar de ser um país pobre em qualidade de vida, é um excelente lugar pra ser um muçumano. Eu não aceitei ser muçumana de imediato porque sempre fui de família católica e não conseguia acreditar em algumas crenças islâmicas. Após o casamento, fui aos poucos tirando a limpo minhas dúvidas sobre o Islã: procurei respostas em livros, blogs, pessoas entendidas do assunto, sheiks etc, até que realmente me convenci de que o Islã é a verdadeira religião de Deus. De lá pra cá venho levando minha vida como muçumana.

Antes de conhecer seu marido ela “nem sonhava com o Islã”, mas depois que se casou e começou a frequentar a mesquita ocasionalmente, antes da reversão, começou a “perceber um certo desprezo” das árabes em relação a ela e também por parte das “brasileiras que iam arrumadinhas demais e nada modestas pras orações”. Bruna aqui alude ao fato de que “elas”, tanto as muçulmanas árabes como as brasileiras revertidas, achavam que ela, “que nem muçulmana era” na época, tinha de certa forma “roubado” um possível pretendente delas, as muçulmanas. A reversão com a finalidade de casamento é mal vista na comunidade: é frequente ouvir das interlocutoras que muitas brasileiras estão nos espaços religiosos apenas para “achar marido”.

São abundantes os estudos específicos sobre a reversão feminina e há quase duas décadas Wohlrab-Sahr (1999) encontrou em suas pesquisas três principais questões que faziam parte das biografias das revertidas e que poderiam ser entendidos como motivos que as levaram ao Islã. O primeiro deles era justamente relacionado às questões de gênero e de sexualidade. A autora detectou que muitas mulheres relatavam ter vivido anteriormente experiências de casamentos desfeitos, promiscuidade, infidelidade. O Islã, por oferecer um modelo bastante claro de conduta nessa área e por centrar-se na importância da família, torna-se sobressalente aos olhos dessas pessoas.

Entretanto, as próprias autoridades religiosas costumam frisar que a reversão ao Islã deve ser motivada pela convicção, pela fé que busca seu alimento no conhecimento. O casamento deveria ser uma consequência da reversão, e não uma de suas causas. Luciana fez questão de frisar: “quem me convenceu a abraçar o Islã foi o Alcorão, não o meu marido”.

Entretanto, a maioria das pesquisas aponta que não há dúvida de que o interesse em se casar com um homem muçulmano é um fator que pode sim fazer parte desta decisão. No contexto brasileiro, Pasqualin e Barbosa (2016) citam que algo que ouvem bastante em campo é que “os muçulmanos casam, os brasileiros não querem se casar” (p. 71), o que chama

positivamente a atenção das brasileiras em relação aos muçulmanos. Uma das interlocutoras citadas pelas pesquisadoras comenta que estes homens muçulmanos se assemelham aos homens “à moda antiga, que não há mais” e que este “é um ponto que encanta a mulher” (p. 71), pois as mulheres geralmente apreciam o fato de que a busca por um marido na religião não envolve intimidade prévia, o que é entendido por elas como um fator de seriedade do compromisso.

As pessoas com quem falei em campo fazem menção aos estereótipos trazidos pelas novelas e pelo imaginário de sedução das “mil e uma noites”, do “príncipe das Arábias”. Cristina é a interlocutora que mais tece críticas a isso. Casada com um muçulmano egípcio há oito anos, já era revertida antes do casamento. Conhece o marido em viagem que faz ao Egito, mas só se casam depois de mais de um ano, quando ele consegue vir para o Brasil. “Eu fugia desse tal príncipe das Arábias”, diz ela.

É muito interessante a forma como a interlocutora se define: “eu sou muçulmana, brasileira, estudante, trabalhadora, esposa, mãe” e ainda: “nada discreta, super direta, nada caladinha... o oposto do que eles pregam para a mulher”. Ela faz questão de esclarecer: “não o Islã, mas os árabes”. Percebe-se em sua fala que ela defende a importância de demarcar que é possível ser muçulmana e ser brasileira, ou seja, ser muçulmana brasileira, de um jeito brasileiro. Ela aponta que além da frequente reversão por casamento, percebe que existe por parte dos revertidos uma necessidade de “tentar ser árabe”, incorporar os costumes árabes, o que em sua opinião é problemático:

Quando a gente reverte a gente não deixa de ser a gente. Cultura, tradição, criação... isso não é roupa que a gente põe e tira. A gente traz traços, raízes... se a gente se desliga disso não fica feliz, fica amargo.

O discurso de Paula, revertida há sete anos, também muito nos ajuda a entender o papel da etnicidade árabe na construção e consolidação de uma identidade muçulmana. O Islã é enfático: a religião é de todos os povos, é universal. Entretanto, ainda persiste o estereótipo da “superioridade árabe” e, como comenta Dumovich (2016), a sensação de “diferença” entre as nascidas na religião e as revertidas repousa mais na categoria étnica do que propriamente na categoria religiosa.

Sobre a reversão, Paula conta que “não estava buscando nada”: o Islã “aconteceu”, “apareceu”. Por mais de dois anos após a *shahada* Paula permaneceu em silêncio quanto à sua

religião. Estudava, assistia a vídeos, mas diz que o Islã ainda não era presente em sua vida: “era o que eu queria religiosamente, mas eu não sabia como eu seria aceita em uma mesquita, eu não tinha noção que tinha muçulmanos revertidos, assim nessa quantidade”.

Hoje casada e morando com o marido no Egito, ela enfatiza a questão cultural e étnica na forma com que escolhe narrar sua história de vida. Ao detalhar como conheceu o marido e a forma com que decidiram se casar três dias após o primeiro contato, ela diz:

É estranho falar o que foi diferente. Foi uma coisa meio que imediata. A gente se gostou imediatamente, a gente sentiu segurança um pelo outro. Eu fui muito clara com ele em relação ao que eu queria, eu fui direta, direta mesmo. Se alguém vinha falar comigo de proposta de casamento, eu já falava: olha, quero casamento sério, eu quero ter filhos, e se você quer casar comigo você tem que providenciar uma casa e fazer tudo como você faria para uma árabe. Se você não fizer para mim tudo aquilo que você faria para uma árabe, não tem casamento.

Paula deixa claro o que foi estudado por Pasqualin (2018): além da busca por um marido ou esposa dentro da religião ser acirrada e competitiva, pois são verdadeiramente “concorridos”, muitos desencantos são vividos por brasileiras que se relacionam afetivamente com homens muçulmanos pela internet. A própria Paula comenta esta questão diretamente, apontando que acredita que os homens procuram estrangeiras “para se divertirem, para fazerem sexo pela *webcam*, e acho que isso entra no contexto da sexualidade”. Ela prossegue:

Eles [homens muçulmanos árabes] se sentem reprimidos, muitos deles se sentem reprimidos de fazer sexo ou até mesmo de falar de sexo com as árabes, ou procurar sexo com as árabes. Não que não tenha, mas é uma coisa mais difícil. E aí eles vão procurar esse comportamento sexual com as estrangeiras. Não que eles tenham o intuito de se casar com elas, muitos só estão ali, com o perdão da palavra, pra punhetar mesmo. Nunca vai sair ali do virtual. Tem outros que até acabam saindo do virtual, mas porque querem visto, porque querem alguma facilidade, às vezes até pela facilidade sexual de querer sair daqui.

Em sua opinião, o que fez diferença em seu relacionamento foi ter a certeza de que as atitudes do marido eram diferentes, que ele dava a ela o respeito que o homem muçulmano deve dar a uma mulher muçulmana, “independentemente de ela ser árabe ou não”. Ou seja, Paula está fazendo alusão constante ao fato de que também no “mercado matrimonial” islâmico existe uma diferenciação valorativa entre as nascidas muçulmanas (aqui racializadas como “árabes”), e as brasileiras revertidas, que ou desconhecem as regras ou conhecem e não fazem questão do dote e do sustento que o Islã sugere, por exemplo. São, portanto,

economicamente mais vantajosas para os homens. Além disso, é com as estrangeiras, no caso as brasileiras em questão, com quem estes homens acreditam que irão conseguir “sexo fácil”.

É senso comum observar como ao longo da história foi sendo tecida a conexão direta entre sensualidade e brasilidade. Essa inclusive era uma das minhas curiosidades antes do início da realização desta pesquisa, quando completamente leiga no assunto eu me indagava: como seria possível conciliar a marca estereotipada da sensualidade brasileira com uma postura religiosa contrária à exteriorização pública deste componente erótico? Encontrei questionamento semelhante feito por Pinto, citado por Dumovich (2016), quando provoca: seria a sociedade brasileira, tão marcada pela sensualidade e pelo hedonismo, incompatível com o Islã?

Recorro mais uma vez ao trabalho clássico de Said (1978/2007). Embora o termo orientalismo aluda, obviamente, ao “Oriente” construído pelo imaginário europeu, o orientalismo está intrinsecamente relacionado à experiência colonial como um todo. Assim, podemos pensar que falar de Brasil não é equivalente a falar de um “ocidente europeu”, mas sim de uma experiência colonial referente ao que se chama de terceiro mundo, tal qual falar de países árabes ou do subcontinente indiano – todos esses poderiam ser abarcados pelo significado estendido que está embutido no conceito do orientalismo.

Em sua etnografia sobre a presença feminina na Mesquita da Luz, no Rio de Janeiro, Dumovich (2016) trabalha com o termo “orientalismo romântico” por perceber que a busca afetiva das mulheres era muitas vezes carregada de orientalismos, bem como de um excesso de imaginário romântico: havia um encantamento da parte delas por itens da “cultura árabe-islâmica” e também uma vontade forte de encontrar alguém para se casar. Consequentemente, o homem muçulmano de “origem”, estrangeiro, entendido como um homem protetor que vem de um lugar “exótico”, faz aguçar a curiosidade e representa o meio pelo qual suprir ambas as necessidades destas mulheres.

Das mulheres com quem conversei para esta pesquisa, apenas uma delas não é casada com um muçulmano estrangeiro: trata-se de Tereza, casada com um muçulmano brasileiro também revertido ao Islã. Existe na comunidade um discurso de que “revertido se casa com revertido”, mas de acordo com a minha amostra Tereza é uma exceção. Os homens muçulmanos revertidos parecem experimentar uma maior dificuldade em contrair um casamento islâmico, algo que deve ser mais explorado em pesquisas futuras. Esses dados

ajudam a pensar de qual forma as identidades estão sendo produzidas na comunidade. Afinal, retomando o incômodo de Paula, a muçulmana revertida muitas vezes é deslegitimada, mas o marido muçulmano “de origem” não. Circula a ideia de que o muçulmano estrangeiro é “original”, ou seja, é tomado como mais autêntico do que os muçulmanos que tem a “marca” de serem brasileiros.

De acordo com Kristeva (1994), o estrangeiro suscita tanto a fascinação quanto a rejeição, oscila entre a atração e a repulsa. Indo além, a psicanalista enuncia que “somos estrangeiros de nós mesmos”. Como coloca Dumovich (2016), muitas mulheres revertidas podem se casar com homens muçulmanos, viajar para estes países ditos islâmicos, mas ainda assim “continuam sendo brasileiras, convertidas, com um referencial cultural ocidental e cristão, que possuem apenas parcialmente o objeto de seu desejo e afeto, um eterno estranho, indecifrável” (p. 129).

Ao longo do texto será possível perceber que mesmo que os casais partilhem da mesma religião, a convivência com um marido advindo de um *background* cultural distinto traz vários desafios cotidianos. Afinal, “viver com o outro, com o estrangeiro, confronta-nos com a possibilidade ou não de ser um outro” (Kristeva, 1994, p. 21). Existe um conflito entre o local/nativo e o estrangeiro, e no caso do casamento com o marido muçulmano estrangeiro isso se manifesta da seguinte forma: o estrangeiro é atrativo para as mulheres pela sua marca da diferença, mas também passados os primeiros encantos despertam nelas a necessidade de manter sua própria singularidade, que aqui aparece no discurso da maioria das interlocutoras através da demarcação do “ser brasileira”.

Assim como as brasileiras muitas vezes fantasiam este homem muçulmano “original”, que vem de longe, também estes homens frequentemente concebem um protótipo da mulher brasileira.

Sobre os “trópicos” também foram forjadas ideias estereotipadas que colocavam as Américas como o oposto do que era visto e vivido na Europa: um lugar de belezas e deleites, mas que gerava povos fracos marcados por sua “preguiça e pela lascívia exacerbadas”. (Barbato, 2016, p. 218). Esta tropicalização naturalizou as características aliadas à brasilidade, à “mistura” racial do brasileiro, colocando-nos como sendo um povo que possui uma propensão natural para a sensualidade. Piscitelli (2008), em seu trabalho com mulheres migrantes, mostra como essa situação é ambígua. Por um lado, a ideia de que as mulheres

brasileiras são sexualmente disponíveis deixam-nas vulneráveis, enquanto por outro lado muitas mulheres conseguem trazer isso a seu favor ao entender que podem performar como esposas capazes de aliar sua sensualidade voraz a outros atributos típicos mais associados a uma feminilidade dócil.

De forma semelhante, a interseção entre nacionalidade, religião e gênero pode favorecer ou atrapalhar a performance das mulheres muçulmanas revertidas. Retomando o discurso de Paula, ela conta como deixou explícito para o marido que “o mínimo que você daria para uma mulher da sua etnia você teria que dar para mim”, uma muçulmana revertida brasileira. Ela segue frisando que nada tinha a ver com o dinheiro em si: é formada e sempre trabalhou, inclusive para sustentar a filha que teve de um relacionamento anterior, antes da reversão ao Islã. Mas, em sua forma de entender o casamento no Islã, tratava-se de “fazer as coisas direito, menos do que o que a religião impõe eu não aceitaria”.

É comum encontrar em textos religiosos islâmicos que o amor tem sentido de comprometimento: “amar é comprometer-se” (notas do caderno de campo). Quando Paula diz que seu marido “cumpru com todos os requisitos, como se árabe ela fosse”, para ela isso foi entendido como uma prova de que seu marido era verdadeiramente religioso, um homem muçulmano egípcio sério, que a respeitaria da mesma forma como respeitaria uma mulher muçulmana egípcia. Em outras palavras, Paula entende essa situação também como uma forma do marido provar seu amor por ela.

Paula mostra que, se por vezes os homens muçulmanos dão menor valor às mulheres revertidas do que às mulheres nascidas na religião, também as mulheres revertidas estão desafiando esta ideia e exigindo o tratamento que julgam como adequado, apropriando-se da religião e da brasilidade da forma como mais lhes convém. Nas entrelinhas de Paula está o fato de que mesmo casada com um árabe, morando em um país árabe, sendo uma mulher muçulmana, ela segue sendo brasileira – se por um lado sente orgulho disto, também por outro se nota um forte desapontamento frente à constatação de que as brasileiras revertidas precisam fazer um esforço maior para serem reconhecidas. Paula acredita que mesmo sendo muçulmana, o fato de ela ter sido criada em um contexto e o marido em outro é fator de possíveis desentendimentos, pois “a questão cultural sempre vai pesar”.

Esta falta de lugar da mulher muçulmana revertida também é trazida à luz por Márcia, brasileira que mora há cinco anos em Angola, casada com um muçulmano de origem indiana.

Ela pensa diferente: em seu ponto de vista, a religião comum do casal fala mais alto do que qualquer outra diferença que possa existir entre eles.

É curioso como Márcia foge à regra, não fazendo questão de enfatizar a importância de ser muçulmana e brasileira como muitas outras interlocutoras demarcaram em suas falas. Ela relata:

Agora eu digo a você, no Brasil eu me sinto uma alienígena, sempre me senti, principalmente em relação aos costumes brasileiros. Tem algumas coisas que eu não aprovo, nunca aprovei determinados comportamentos da mulher brasileira... é estranho falar isso pra você, mas não me sinto mais brasileira, sabe? Eu me sinto mais africana, com a vida africana que eu levo aqui já há mais de cinco anos, então eu me sinto mais africana. Tanto que eu não sinto saudades, não, não sinto.

Márcia diz que essa questão de identidade é forte, pois em seu caso não se sente brasileira e, apesar de se sentir plenamente integrada no país onde mora, sabe que nunca será africana. Além disso, faz parte deste emaranhado a origem indiana do marido, bem como o fato de que “pela feição me acham turca ou egípcia, pela minha feição eles não acham que sou brasileira, aliás a última coisa do mundo que eles pensam é que sou brasileira”. Márcia deixa subentendido um julgamento de valor acerca de “determinados comportamentos da mulher brasileira”, claramente se referindo aos comportamentos sexuais, que em ocasião futura ela citará como “fogosos”, curiosamente também semelhante ao que ela aponta que percebe em relação às mulheres do país onde mora atualmente.

Para Márcia, ser muçulmana é o denominador comum não apenas para a boa convivência entre o casal, mas para a vivência harmônica da sexualidade entre eles. De acordo com ela, “não tem diferenças entre nós porque como muçulmanos as nossas expectativas religiosas são as mesmas”. Tereza, casada com brasileiro, brinca: “nosso casamento é tupiniquim, com o calor dos trópicos [risos]. *Alhamdulillah*<sup>43</sup>! Juntamos a nossa maravilhosa cultura com o nosso Islã, que nos permite ter o prazer, sentir o prazer”.

Independentemente da história de cada interlocutora com a reversão, vê-se que as narrativas relacionadas ao casamento são fundantes para estas mulheres, tenha o casamento sido causa ou consequência da entrada na religião. Também pude perceber que comum a todas as interlocutoras é o encantamento: com a religião, com as características dos homens muçulmanos e com a sedução imiscuída no sexo-ritual islâmico.

---

<sup>43</sup> Expressão que significa “graças a Deus”.

### 3.2 A primeira das mil e uma noites: virgindade e iniciação sexual

A iniciação sexual de qualquer pessoa é sempre carregada de expectativas. Isso fica ainda mais acentuado no Islã, devido à longa espera para ter sua primeira experiência.

A “primeira vez” de Ângela foi anterior à entrada no Islã, mas dentro do contexto matrimonial: foi com o primeiro marido, quando na época ambos frequentavam uma igreja mórmon. Ela diz que a religião sempre foi muito importante em sua vida, “e, por conta da religião, a minha vida sexual foi pautada em cima disso. Eu casei virgem aos 29 anos de idade, sei a data e a hora que eu perdi a virgindade.” Ângela continua:

. . . mas não que eu não tivesse tido vontade de fazer sexo antes do casamento, não é isso. Mas eu acreditava – e ainda acredito – que sexo só depois do casamento, por uma série de razões. Primeiro que é mandamento. Se a gente for observar as religiões monoteístas, essa é uma regra geral. Sexo só depois do casamento e depois do casamento sexo só com o seu cônjuge.

Ângela exemplifica em seu relato como a religião de fato modela e estrutura a vida, também sexual, das pessoas. Vontade de experimentar o sexo existia, mas mais importante do que isso era ater-se ao mandamento, ao sagrado, às normas religiosas. Do ponto de vista islâmico, o desejo sexual foi criado por Allah, mas também por Ele foram determinadas as melhores formas de exercê-lo.

A vivência de Cristina é semelhante à de Ângela, mas ela atribui sua contenção sexual à educação “ortodoxa” que teve em casa, e não a nenhuma religião. Conta que “não fazia as coisas” por não considerar certo, e que depois da entrada da religião viu que de fato sexo antes do casamento é considerado como ilícito. Cristina diz sempre ter sido “tradicional”, “mais recatada”, e teve sua primeira experiência sexual com o primeiro marido, com quem ficou onze anos casada e teve duas filhas.

Paula conta que no período em que “ficou solteira no Islã” existia muita pressão para que ela se casasse logo. Diziam para ela, enfaticamente: “tenta achar alguém porque você precisa se casar”. Ela detalha: “porque você sabe que no Islã tem essa questão do casamento ser cinquenta por cento da religião. E se você não casa você não pode beijar, você não pode fazer nada”.

Como já exposto, é o casamento que dá acesso à vivência do sexo e a proximidade entre os dois termos é tamanha que El Feki (2014) elenca uma curiosidade: a palavra *nikah*,

que significa casamento, também é usada como gíria nas ruas egípcias, de forma abreviada, como sinônimo de sexo, de transar. A autora faz outra analogia bastante interessante: em suas palavras, a manutenção da ordem no mundo árabe funciona como o sistema solar: o casamento é o sol e todos os outros componentes da vida giram ao seu redor. O sexo pré-marital, a prostituição e a homossexualidade são alguns dos elementos alheios a esta configuração, devendo ser relegados a uma posição o mais afastada possível do “sol”, o casamento (p. 41).

Paula entende a insistência feita a ela justamente como o medo que as pessoas das comunidades muçulmanas têm de que os jovens não “aguentem” a abstinência sexual, caindo em descontrole e assim chegando ao ilícito. Relembrando o versículo 28 da sura “*Al Cahf*”, a Sura da Caverna, não se deve escutar àquele cujo coração “se entregou aos seus próprios desejos, excedendo-se em suas ações”. Ou, como na transcrição do seguinte sermão postado no *website* da Mesquita de Granada<sup>44</sup>, Espanha (6 mai. 2016, notas do caderno de campo):

Essa enfermidade, a mais perigosa, é seguir, sem nenhum tipo de freio, sem nenhum tipo de controle, as paixões e as vontades, é seguir essas paixões que vão contra o que foi estabelecido por Allah, essas paixões que são unicamente fruto do desejo da sua *nafs*<sup>45</sup>, já que todo ato de desobediência, por menor que seja, tem sua origem em obedecer às paixões que Satã te chama e te tenta. Diz Allah: E se não te respondem, sabe que unicamente estão seguindo suas paixões. E quem está mais extraviado do que aquele que segue suas paixões sem nenhum guiamento de Allah? É certo que Allah não guia gente injusta.

Podemos pensar que o autocontrole é uma virtude importante dentro do Islã, não apenas no que diz respeito ao sexo. O muçulmano, quando jejua durante o mês de *Ramadan*<sup>46</sup>, por exemplo, aprende gradativamente a abster-se, a resistir, a abdicar das vontades e exercer controle sobre si. Lutar contra o desejo é considerado como a maior das lutas, é a grande *jihad*. “A força de um homem não se mede por sua capacidade para vencer a outros homens, e sim por sua capacidade para vencer-se a si mesmo”, dizia o Profeta Muhammad, o que mostra a importância deste refreamento.

Paula segue lembrando seu período celibatário:

---

<sup>44</sup> Disponível em <http://www.mezquitadegrana.com/jutbas/enfermedad-mas-peligrosa>.

<sup>45</sup> Ego.

<sup>46</sup> Nono mês do calendário lunar seguido pelos muçulmanos. Durante este mês é feito jejum, da alvorada ao pôr do sol. Ao longo deste período do dia os muçulmanos e muçulmanas se abstêm de comidas, bebidas e também de relações sexuais.

No Islã o relacionamento entre homem e mulher tem que ter uma finalidade: se você sabe que você não vai se casar não tem porque manter esse relacionamento. O intuito do contato é o relacionamento amoroso, um casamento. Se ele não vai acontecer então não tem motivo para manter a conversa. Acho que a maioria das muçulmanas solteiras passa por isso: como não tem namoro então você conversa e logo de cara já coloca os pontos.

Paula não era virgem na época da reversão, inclusive já tinha uma filha. Mas, devendo manter a abstinência sexual, a interlocutora mostra como as relações passam a ser mais diretas e instrumentalizadas: como não haverá relação sexual fora do contexto matrimonial, não há nenhum motivo para manter contato desnecessário com homens, pois isso pode significar ultrapassar os limites aceitáveis.

Uma das principais fronteiras é a questão da virgindade. Mas, importante ressaltar, não apenas as mulheres muçulmanas devem se casar virgens – o preceito é o mesmo também para os homens muçulmanos. No entanto, isso causa espanto em Luciana na ocasião de sua primeira ida ao Líbano, país de origem do marido:

Quando meu esposo disse que o homem também deve casar virgem fiquei surpresa, pois acreditava que somente as mulheres eram educadas dessa forma. Já visitei o Líbano . . . e lá fiquei muito surpresa ao ver rapazes de 20 anos que nunca nem beijaram na boca, e também achei curioso conversar com homens que evitam nos olhar nos olhos, pois consideram isso uma falta de respeito com a mulher.

Ao se referir ao beijo e ao olhar, Luciana demonstra o choque entre esses dois códigos diversos em relação ao uso do corpo. Para os brasileiros e brasileiras, o contato corporal é parte da forma como nos comunicamos com as outras pessoas: “pelo olhar, com abraços e beijos, tocando no corpo alheio para chamar a atenção” (Heilborn, 2006, p. 46). Por isso, o beijo é geralmente percebido como algo banal. Embora seja elemento de iniciação, é frequentemente desrevestido de sua potência sexual.

A primeira experiência de Luciana foi com o atual marido, mas na época ela ainda era cristã e ambos namoravam, tal qual usamos o termo no Brasil.

A nossa primeira noite juntos foi muito especial, era minha primeira experiência, estava muito tensa, mas estava com a pessoa que amava, não buscávamos apenas uma noite de prazer, era muito mais do que isso, queríamos estar para sempre um na vida do outro. Ele foi extremamente carinhoso comigo.

Em outra ocasião, Luciana explica que não sabia na época que o namoro e as relações sexuais antes do casamento eram interditas, e aponta que o marido muçulmano é quem

deveria saber disso. Juntas, conversamos um pouco sobre o engajamento sexual dos muçulmanos quando estão fora de seus países de origem. O marido de Luciana está no Brasil desde a adolescência, então houve certo afastamento de determinadas regras e costumes.

Viver em outro país, com um código de valores e condutas às vezes tão diferentes das do país de origem, pode fazer com que as pessoas façam adequações visando facilitar sua inserção no novo grupo. Osman (2010) percebe que entre a comunidade líbano-brasileira existe um traço de flexibilização das práticas islâmicas: a maioria dos interlocutores da pesquisadora apontaram que as cinco orações diárias e o uso do véu, por exemplo, não foram colocados plenamente em prática no Brasil (p. 185). Temos a tendência de enxergar os homens nascidos em países de maioria muçulmana como muçulmanos praticantes, mas muitas vezes eles próprios se enxergam apenas como pertencentes a uma “cultura islâmica”.

A história de Bruna é semelhante à de Luciana. O esposo não foi sua primeira experiência sexual nem ela a dele – ela sabe que ele teve algumas experiências sexuais em Bangladesh, seu país de origem, com garotas de programa, e também no Brasil com colegas de trabalho. Ela e o marido se relacionaram sexualmente uma semana antes do casamento. Ela conta que a iniciativa partiu dela, que ela foi “atrevida”, pois o marido era muito respeitador e nunca a havia deixado ficar sozinha com ele em sua casa. Ela diz: “faltando uma semana pra nos casarmos eu insisti muito, então ele me levou na casa dele e nesse dia fizemos amor, e pelos dias seguintes também, até o dia do casamento”.

Ela relata ter consciência de que “sexo antes do casamento é pecado, pois é uma união que ainda não foi abençoada por Deus”. Bruna isenta o esposo de qualquer “culpa”, explicando que ele só teve relações com ela por conta da sua insistência, e acredita que “ele tinha medo de me negar e eu acabar ficando com outro”. Outro fator é que o casamento já estava marcado e estava próximo, “por isso ele acabou fazendo, mas ele não se orgulha disso”.

Marília, que também não era virgem na ocasião da primeira noite com o marido, traz um olhar bastante “pé no chão” sobre a sua noite de núpcias: “foi como a primeira noite com alguém que você está conhecendo e descobrindo, com ansiedade, um pouco de medo. Foi boa, mas só o tempo e a convivência trazem a intimidade”.

Ela traz um conceito-chave: a intimidade (e o amor), no Islã, vem com o tempo. A noção de construção dos afetos está sempre presente na religião: o amor, assim como a vivência do sexo, vai se aprimorando dia após dia, com a convivência. É nesse cotidiano compartilhado com a família que o muçulmano e a muçulmana vão exercer a paciência e tolerância necessária com os defeitos e falhas alheias. É também dever dos membros da família o respeito, bem como aconselhar e ensinar uns aos outros, cuidando sempre de sua proteção. Todos possuem seus direitos e deveres específicos: esposa, marido, pais, filhos. Nesta concepção, o amor verdadeiro “é aquele que se constrói e se concretiza com a convivência, com o investimento que ambos, homem e mulher, fazem nele” (Isbelle, 2013, p. 70).

É justamente a palavra “construção” a que mais aparece no discurso de Paula, em diferentes contextos, desde a reversão até chegar de fato ao seu relacionamento com o marido. Sobre os primeiros passos na religião, Paula diz: “foi uma construção... eu não cheguei de *hijab* dentro de casa falando ‘ah agora eu vou usar *hijab*’. Não. Eu construí as coisas dentro da minha casa”. Depois, com o marido, ela diz ter vivido o passo a passo da “construção real de um relacionamento”. Para Paula, todas as ocorrências em sua vida são entendidas como processos: não estão finalizados, vão sendo consolidados aos poucos, na medida em que aquilo vai fazendo parte do seu dia a dia.

Aboim (2009) traz uma conceituação interessante desta forma de conjugalidade, entendendo-a como uma “paixão cotidianizada”. Trata-se da vivência de um “nós conjugal” que é alimentado pelo cotidiano do casal. Neste contexto, as responsabilidades com a casa e com os filhos, por exemplo, são pontos importantes.

O "apaixonamento" é visto como processo dinâmico, amadurecendo pela extensão da partilha fusional no casal. O estar juntos, os ritmos comuns (como o ir dormir ao mesmo tempo), o diálogo e a intimidade ancoram um discurso dominado pelos lados emocionais da vida em comum. A cooperação instrumental cotidiana, também valorizada (ainda que a igualdade nas práticas seja por vezes relativa), aparece como suporte do sentimento: o apoio mútuo é uma condição essencial para alimentar a proximidade e a "paixão" entre o casal (Aboim, 2009, p. 113).

Para Paula a reversão não se reduziu ao pronunciamento da *shahada*, foi a partir dali que ela começou o longo caminho de construir-se como muçulmana. Da mesma forma, a trilha da sexualidade vai sendo percorrida mais confortavelmente com a convivência, aguçada pela ampliação do entendimento que um tem sobre o outro.

Em artigo que analisava o conteúdo de um fórum *online* sobre sexualidade para adolescentes (Marcotte, 2010), salta aos olhos uma das diferenças que considero básicas quando se trata de sexualidade e quando comparamos as vivências entre um muçulmano e um não-muçulmano. Enquanto os últimos acreditam que a ausência de sexo antes do casamento leva a pessoa a uma grande frustração sexual, para muçulmanos é o contrário: a masturbação e a vivência da sexualidade antes do casamento legítimo é que causariam distúrbios, levando a um caminho de desordem que conduz a delitos mais graves.

Assim, não-muçulmanos eram em sua maioria favoráveis ao tópico da relação sexual antes do casamento, argumentando que esta é uma forma de conhecer a pessoa e com ela adquirir intimidade. Se apenas pegarmos essa ideia e transportá-la para a visão islâmica, isso não fará sentido. Para os muçulmanos, além das regras protetivas já elencadas, a ideia é diametralmente oposta, pois o casamento e a intimidade são construídas no cotidiano e é a partir dessa legitimidade que se dão as relações.

Sobre a primeira vez com o esposo, ao chegar ao Egito e se casarem, Paula brinca:

Vou voltar à questão da primeira vez, porque nem foi a primeira noite, foi à tarde [risos]... mas é que eu não vejo nenhuma diferença gritante a respeito do sexo com relação ao muçulmano e ao não-muçulmano. O ato em si, quando você pensa sexualmente. A diferença que eu vejo e que até a gente conversa entre nós, as brasileiras aqui, mas aí a gente tem que falar partindo do pressuposto do egípcio muçulmano, eles são muito, muito, muito carinhosos. Eles têm muita preocupação com o que a mulher está sentindo, se ela está bem, então com relação a isso é diferente.

Essa proximidade entre o casal, do ponto de vista islâmico, também é proporcionada pelo elo da prática religiosa. É indicado que os recém-casados rezem juntos antes de iniciar a relação sexual: uma *dua*<sup>47</sup> e duas *rakats*<sup>48</sup> são recomendadas. Assim como Paula, Ângela conta que ela e o marido mantêm esse hábito de fazer a *dua* pré-sexo. Gentilmente, ela recita para mim: “em nome de Allah, ó Allah, afasta de nós o Satanás e afasta o Satanás daquilo com que Tu nos tem provido”. Trata-se de uma proteção para o casal e também para a vida que possa resultar deste encontro sexual.

---

<sup>47</sup> Súplica.

<sup>48</sup> Cada *rakat* é uma unidade de oração.

A primeira noite com o outro é o momento de conhecer e descobrir seu corpo, suas preferências. Em um vídeo postado no *Youtube* (2016) sobre a sexualidade no casamento<sup>49</sup>, Tariq Ramadan define: “a comunicação entre os corpos é a sexualidade”. De acordo com Sandra, a primeira noite foi destinada a descobrir, explorar este corpo misterioso do sexo oposto. Conta que seu marido foi extremamente delicado, paciente, romântico, preparando o ambiente com perfumes, luzes e pétalas de rosa. Foram necessárias três noites para de fato “consumar” o casamento, ou seja, romper o hímen e assim perder a virgindade. Considera sua noite de núpcias como “mais cultura do que religião”, isso devido às tradições egípcias, e guarda até hoje a roupa usada na ocasião.

Marília também comenta sobre práticas culturais que nada têm a ver com o Islã. Em sua noite de núpcias, por exemplo, uma tia de seu marido exigiu dela a prova da virgindade, que no caso seria o lençol manchado de sangue. Nas culturas árabes, o “ritual de defloração” é muito importante, pode-se mesmo dizer que constitui um “rito de passagem para ambos os gêneros” (Dialmy, 2005, p. 19): certifica a honra da mulher e exhibe a virilidade do homem.

Como consequência de tal “ritual”, se não se consegue provar que a mulher nunca havia sido penetrada anteriormente, pode-se desfazer o casamento. Por outro lado, se o homem não consegue penetrar a esposa, a família da noiva pode também optar pelo fim do matrimônio. Gerações mais novas tendem a desaprovar essa prática cultural (Van Eerdewijk, 2009), por entenderem que essa publicização de algo tão íntimo contraria as próprias regras islâmicas sobre a discricção e a modéstia (p. 13).

O fato é que a virgindade nestes contextos está longe de ser assunto privado (El Feki, 2013, p. 124). Nestes “rituais”, não está em jogo apenas a honra da mulher, mas a honra de sua família e de seu marido – a honra dos homens não é definida pela sua própria castidade, como deveria ser já que a regra islâmica é válida para ambos, mas sim na prática se define pela manutenção da castidade das mulheres da família, o que evidentemente é muito problemático (Badran, 2009). Esta é inclusive a lógica por trás dos assim chamados “crimes de honra”, quando os homens entendem que as mulheres transgrediram os limites estabelecidos e isso gera embaraço e outros custos sociais para aquela família. São casos extremos que escancaram a violência de gênero baseada na hierarquia patriarcal das sociedades, que acaba sendo tolerante com essa forma de retaliação pelo “desvio” cometido.

---

<sup>49</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=w-gtx9Zwla4>.

Para Saffioti (2001), a violência de gênero se produz por meio das relações de poder e é marcada pela ausência de consentimento de quem sofre esta violência.

Portanto, a virgindade deixa de ser entendida como escolha individual, mas sim de impacto social. É tomada como um valor que extrapola o sexual, pois adentra uma questão moral, tornando-se assim um peso sobre as mulheres e motivo de tensão cotidiana, não apenas na noite de núpcias. Lembro-me de um filme saudita chamado *O sonho de Wadja*<sup>50</sup>, que apresenta uma história simples, mas de forma alguma simplista: Wadja, uma garotinha, queria muito uma bicicleta, que lhe era negada constantemente por “não ser coisa de menina” e por acreditarem no mito de que a atividade supostamente teria o poder de tirar a sua virgindade. Trata-se de um exemplo específico, mas que exemplifica o tabu da virgindade e os muitos mitos infundados construídos ao seu redor.

O medo das consequências do não sangramento na noite de núpcias é tamanho que as mulheres buscam alternativas: cápsulas gelatinosas que simulam a similaridade com o sangue, mulheres que fazem algum corte para fingir que aquele sangue se trata do sangramento do hímen rompido e até mesmo as cirurgias reconstrutoras do hímen. Ou seja, mesmo que não mais sejam virgens, que tenham “escapado” à regra dominante, o ritual se sobrepõe ao vivido e elas acabam cedendo à experimentações que as ajudem a simular que ainda fazem parte do que é normativo. Se as estruturas patriarcais ditam as “regras do jogo”, as mulheres otimizam suas estratégias de barganha (Kandiyoti, 1988, p. 274).

A partir da primeira noite, têm-se as restantes, destinadas a experimentar e descobrir as possibilidades e os limites do sexo no cotidiano do casamento.

### **3.3 Experimentar o mel do outro: prazeres e perigos**

Embora as motivações para se engajar em uma relação sexual sejam diversas, a busca por prazer é uma delas, geralmente eleita como a principal entre os homens, mas nem sempre entre as mulheres. Ainda persiste a ideia de que as mulheres enfatizam as emoções, o subjetivo, e não o ato concreto. Muito disso certamente ainda se relaciona à preconceção de que gostar de sexo inferioriza uma mulher.

---

<sup>50</sup> Ver <http://www.imdb.com/title/tt2258858>.

Mas, diferentemente do que se pensa no senso comum, sexo no Islã não significa direito do homem e dever da mulher. Em artigo recente com Barbosa (2017), apontamos que “sexo/prazer no Islam é devoção”. É considerado um ato de adoração seguir a *sunnah* do Profeta também no momento do sexo: dizer *bismillah*<sup>51</sup> antes do início da relação, buscar refúgio em Allah contra o Satã, não pular as preliminares, não terminar a relação enquanto a mulher não alcançar a satisfação e não ejacular fora da vagina sem a permissão da esposa são algumas delas (Demircan, 2011, p. 30).

Felizmente, todas as minhas interlocutoras estão cientes sobre a regra islâmica de satisfação mútua, que é simultaneamente direito e dever de ambos os cônjuges. Como acontece em todas as instituições, no casamento existem direitos e deveres. Existe um direito compartilhado ao prazer sexual - um dos objetivos do casamento, como já foi mencionado, é propiciar a satisfação sexual de uma forma lícita. E esse objetivo não se limita aos homens, mas se estende também às mulheres. Afinal, “elas tem direitos equivalentes aos seus deveres” (Isbelle, 2013, p. 81). Homens e mulheres devem “degustar o delicado mel da união”, pois a sexualidade não deve ser exercida apenas para a reprodução, mas para a satisfação. É justamente essa característica que Tereza destaca como um forte atrativo da religião, pois frisa que o Islã deu a ela “uma visão totalmente diferente daquela que eu tinha sobre o que era satisfação”.

Ângela diz:

As preliminares são uma parte importante, pra que a mulher possa ficar preparada pra receber o marido e se satisfaça né. E a mulher satisfaça o homem. Não só o homem sentir prazer, mas a mulher sentir prazer também, isso é muito importante.

Bruna percebe no sexo com o marido a preocupação do cônjuge em satisfazê-la. Ela diz não saber se isso “é cultural dele”, “mas ele é bastante carinhoso, gosta de preliminares, é paciente e faz de tudo pra me agradar. Às vezes eu acho que ele se preocupa mais em me agradar do que satisfazer ele próprio, tenho essa impressão”.

Existe um *hadith* do Profeta Muhammad que pede que os homens sejam gentis, que deixem prevalecer na relação sexual o cuidado e o carinho, pois sexo sem preliminares é por ele equiparado à crueldade e ao comportamento animal: “não tenhais relações com vossas

---

<sup>51</sup> Expressão que significa “em nome de Deus”.

esposas como os animais, que haja entre vós uma ligação”. Ao ser perguntado sobre qual seria esse elo, o Profeta respondeu: “o beijo e a conversa” (notas do caderno de campo).

“O erotismo não é mera sexualidade animal: é cerimônia, representação. O erotismo é sexualidade transfigurada: metáfora” (Paz, 1994, p. 12). Sandra concorda: sexo não pode ser dessa forma animalesca, não tem que ser algo “cru”: é preciso ter sutileza, delicadeza, são nuances...

Essa visão das preliminares é comum: trata-se de um aquecimento antes do evento principal, que seria a penetração. Alguns autores têm escrito sobre o “imperativo do coito” (Jackson, 1984; McPhillips, Braun & Gavey, 2001), que é o que costuma definir uma relação sexual heterossexual. Ou seja, entende-se que a penetração do pênis na vagina é o que é primordial e todas as outras atividades sexuais são tomadas como preliminares ou como substitutos exercidos apenas em caso do principal não ser possível por algum motivo, mas nunca se considera que esses “extras” poderiam tomar o lugar da penetração em uma relação.

Sem a penetração o sexo não costuma ser considerado “real” nem “completo”. É o caso do sexo oral, por exemplo. Ângela diz: “faz parte da nossa vida sexual, mas nas preliminares”.

Bruna é talvez a interlocutora com quem mais conversei sobre a prática do sexo oral. Ela conta que antes do casamento o marido não permitia que ela fizesse sexo oral nele, mas que ele nunca teve problemas em fazer nela, “e faz até hoje em todas as nossas vezes”. Ela prossegue, explicando:

Ele não me deixava fazer nele porque antes de mim ele tinha feito sexo casual com uma ou outra colega de trabalho e elas faziam oral nele, então ele não queria associar aquilo a mim, achava que eu fosse me igualar a essas meninas ou que eu fosse perder meu respeito. Claro que isso mudou com o tempo e um ano depois ele acabou aceitando.

Bruna nos faz pensar como esta prática costumava ser negligenciada e mal vista, por ser associada às mulheres “sem respeito”. Considerada marginal, “há apenas algumas décadas a felação era considerada como uma especialidade das prostitutas” (Bozon, 2003, p. 138), mas atualmente a prática do sexo oral é entendida como “uma das manifestações mais comuns da reciprocidade no seio dos casais”.

Fahs (2016) rememora que, ao perguntar sobre o sexo oral para as mulheres participantes de sua pesquisa, esperava que o entendimento da pergunta fosse conduzir as respostas em direção a terem recebido sexo oral e a suas experiências de prazer em relação a isso. Entretanto, praticamente todas as mulheres responderam sobre como e quando o fizeram em seus parceiros, o que é compatível com os dados que indicam que as mulheres costumam estar mais dispostas a fazer o sexo oral, e os homens a recebê-lo.

Assim, por um lado, existe o discurso da reciprocidade: se um dos parceiros faz, seria “justo” que o outro também fizesse, e ambos “recebessem”. Por outro, parece haver a ideia de que para o homem é mais “custoso” fazer na mulher, devido aos atributos negativos dados para a vulva: “desagradável”, “suja”. Ou seja, existe um forte recorte de gênero que permeia esta prática (Lewis & Marson, 2016).

Esta última concepção é trazida à tona por Cristina. A questão do sexo oral é interessante de ser analisada do ponto de vista islâmico, pois se trata de uma prática que não é incentivada, mas também não é proibida. Sendo assim, considera-se como aceitável. Mas a interlocutora aponta que não é executado pelo marido, e ela atribui este fato à excessiva - em suas palavras, “quase neurótica” - preocupação com a limpeza, mais de fundo árabe do que islâmico, “resquícios da criação” do marido. Bouhdiba (1975/2006) sugere que, talvez mais do que qualquer outra sociedade, as comunidades islâmicas vem produzindo homens e mulheres com uma preocupação com a limpeza que beira a obsessão, produzindo ansiedade.

Márcia “suspeita” que seu marido nunca tinha recebido sexo oral antes do casamento com ela – e ele, assim como ela, já havia sido casado por longos anos. Ela comenta que começou a praticar com ele e hoje em dia “ele gosta e pede mais”, mas, assim como o marido de Cristina, não retribui a prática. Ela acrescenta que como muçulmano “ele sabe que não há nada de errado nisso, mas é um bloqueio dele mesmo em relação a fazer em mim”.

Bruna me explica que do ponto de vista da religião o sexo oral é “super lícito”, mas ela mais “recebe” do que faz.

No caso meu esposo, ele não quer que eu faça porque a explicação dele é que eu estou carregando um bebê no ventre nesse momento. É como se eu não estivesse sozinha, então ele acha desrespeitoso. Quando nós não estamos "grávidos" ele não vê problema nenhum em eu fazer nele, apesar de que às vezes ele diz que não precisa, que isso me dá trabalho ou tem receio de que seja desconfortável pra mim, mas eu faço sim sempre que quero, não que ele me peça.

Com todas as interlocutoras, o diálogo foi sendo encaminhado não apenas na polarização lícito e ilícito, mas considerando as explicações, os motivos para tal. Sobre o ilícito, explica *sheikh* Bukai em um de seus sermões<sup>52</sup>:

Queridos irmãos, Deus proibiu ao ser humano algumas práticas para o seu próprio benefício e, sem dúvida, a desobediência traz graves consequências para o indivíduo, para a sociedade, neste mundo e no Dia do Juízo. Em primeiro lugar, temos de saber que essas proibições são garantias para o nosso bem-estar e não podem ser vistas como limitações de nossa liberdade. Quando um médico pede para alguém deixar algum tipo de comida é porque ele sabe que esse alimento não é bom para aquela pessoa; obedecer a essa ordem é bom para a pessoa e não para o médico. Se você vir um campo com uma placa indicando que aquele território está minado, você ficará triste ou agradecido àquela pessoa que colocou a placa com a advertência? Se você é capaz de entender que aquilo pode salvar a sua vida você compreenderá que aquela advertência não é uma restrição à sua liberdade. Porém, queridos irmãos, temos de compreender o sentido da palavra “proibição” em nossa vida. Geralmente, as pessoas entendem apenas o sentido pejorativo dessa palavra e a interpretação como algo que as fazem se privar das coisas boas da vida; pelo contrário, as proibições nos protegem (notas do caderno de campo).

É com Sandra, que está na religião há já dezesseis anos, com quem mais abordo o conhecimento sobre a sexualidade e como é fundamental que muçulmanos e muçulmanas se atentem para isso. Vamos explorando as prescrições religiosas da sexualidade no Islã e eu me surpreendo quando ela traz que não a agrada o uso do termo “proibido”, *haram* – prefere falar naquilo que a religião pede para que seja evitado, o que eu percebo como uma maior flexibilidade, no sentido de que há um entendimento de que as normas sim existem, mas que cabe a cada casal o arranjo de seus desejos e a negociação de suas práticas.

Ela acrescenta, cheia de empolgação: “tem curiosidade? Então experimenta, testa, melhor assim!”. Tal posição é semelhante à de alguns muçulmanos LGBTQIA<sup>53</sup>: “isso é entre mim e Allah”<sup>54</sup>, ou seja, é uma negociação que é feita. A mesma concepção está presente no assunto da virgindade, visto que muitas mulheres muçulmanas sentem-se incomodadas com o atributo social dado a algo privado que, em suas opiniões, deveria ficar entre a mulher e Deus. Em artigo postado no site *Muslim Girl*, Abdulhai (2016)<sup>55</sup> aponta que essa ideia de negociação não contraria a religião, mas sim a endossa: afinal, Deus não é o Misericordioso, o Perdoador? Em sua concepção sim, Ele é, já a sociedade continua “perdoando” os homens e

<sup>52</sup> Disponível em [http://mesquitamisericordia.com/sermoes/consequencias\\_pecado.pdf](http://mesquitamisericordia.com/sermoes/consequencias_pecado.pdf).

<sup>53</sup> Lesbian, Gay, Bisexual, Transsexual, Queer, Intersex, Asexual. Sobre o tema, sugiro consultar a dissertação de mestrado de Luana Baumann Lima (2018): “*Jihad(s) islâmica(s) (des)viada(s): uma (n)etnografia com muçulmanas-os inclusivas-os da França*”.

<sup>54</sup> “Just me and Allah: A Queer Muslim Photo Project”. Disponível em <http://queermuslimproject.tumblr.com>.

<sup>55</sup> Disponível em <http://muslimgirl.com/20968/ladies-virginity-god>.

punindo as mulheres – a ideia é de que Deus, do ponto de vista religioso, perdoaria o “erro”, mas a mulher seria julgada e rechaçada entre os seus, e isso acabaria por ter um peso maior para elas.

Da mesma forma, na concepção de Sandra, o que é feito entre o casal está apenas entre eles, entre quatro paredes. “A religião mostra o caminho e dá as diretrizes, diz o que evitar, mas falar que é proibido instiga mais, faz a pessoa querer a todo custo...”, ou seja, existe a ideia de que “o é proibido é mais desejado”. Entretanto, existe uma ambiguidade na ideia de que o que é feito entre o casal está só entre eles. Como pode ser derivado da leitura alcorânica, nem tudo é questão de escolha pessoal, pois o correto foi revelado. Por outro lado, Deus mostra, mas não obriga. O Islã também preza pelo livre-arbítrio, pelas escolhas e responsabilidades que derivam delas.

Para Sandra o quarto é sagrado, local que prima pela intimidade. “No domínio do privado, pouco a pouco, criou-se uma espécie de santuário inviolável, o quarto do casal parental, que se tornou o templo secreto da sexualidade legítima” (Bozon, 2004, p. 34).

Ela continua:

Ali dentro tudo é permitido e qualquer posição pode, viu? Mas às vezes pode jogar a mulher no lustre [risos] e ser ruim, sexo de acrobacias e malabarismos não é o que vale, importa a qualidade, ser bem feito, a respiração, olho no olho.

Sandra, ao fazer referência às “acrobacias” e “malabarismos” me faz pensar em uma questão pertinente quando pensamos em sexualidade. Têm-se nos tempos atuais a visão de que ser livre significa, na verdade, ser *sexualmente* livre. Mas essa liberdade sexual às vezes se transforma em uma ditadura sexual: ao entendê-la como uma obrigação de ter “alto desempenho” no sexo, transforma-se o sexo em consumo, quanto mais melhor, quanto mais variado melhor. E essa visão do sexo é tão opressora quanto às demais (Zakaria, 2015).

É comum ouvir o relato de mulheres que se sentem na obrigação de satisfazer o parceiro, assim como sobre eles recai a obrigação de nunca perderem uma ereção, a “prova” da sua potência. O termo associado a isso, “falhar”, já indica muito do que está embutido nesta construção. Além do “imperativo do coito”, existe um “imperativo do prazer”. O prazer é um componente, uma possibilidade legítima tanto para homens como para mulheres, mas a ideia de que obrigatoriamente uma relação sexual tem seu fim em um orgasmo implica que há

algo errado com quem não o experimenta e pode ter consequências tão enrijecidas quanto outros discursos.

De acordo com a religião, homens e mulheres podem manter a relação sexual da forma como desejarem, desde que pela via vaginal: “Vossas mulheres são vossas sementeiras. Desfrutai, pois, da vossa sementeira, como vos apraz” (Alcorão, 2:223). Na tradução de Nasr (2005), o versículo aparece como “Vossas mulheres são, para vós, campo lavrado. Então, achegai-vos a vosso campo lavrado, como e quando quiserdes”. Tal passagem, bastante difundida para divulgar o ponto de vista islâmico acerca da sexualidade, é também alvo de análise de muitos estudiosos.

Kecia Ali (2006) expõe algumas das visões contraditórias acerca desta metáfora: enquanto alguns argumentam que o versículo sugere a obrigação do marido em “cultivar o campo”, embutindo as características do cuidado e da gentileza, outros acreditam que o versículo coloca a mulher em posição de passividade no sexo, relegando-a totalmente às vontades do esposo.

É relatado que o versículo foi revelado como orientação, pois era costume entre os judeus de Medina acreditar que não podiam penetrar a mulher em certas posições, como pela vagina, mas por trás. O versículo é, portanto, revelado para garantir a permissão de fazer sexo na posição de escolha do casal. Como consequência, o texto alcorânico garantiria a liberdade de escolha ao casal para que determinem as posições de sua preferência.

Paula diz que a religião é muito clara quando a isso: “se não te prejudica, se não está proibido na *sunnah*, você pode fazer. Eu acho, não, eu tenho certeza, que existe uma liberdade a respeito do que acontece entre quatro paredes. E isso é uma coisa real”.

Outra importante diferenciação feita pelo versículo supracitado tem relação com a penetração anal, proibida pela religião.

Bruna conta:

Na verdade fazemos de tudo e em todas as posições, mas não fazemos anal porque o Islã não permite tal prática. Meu marido tem pavor só de falar nesse assunto. Ele não é um muçulmano perfeito, está longe de ser, mas esse tipo de assunto ele nem gosta de comentar.

Bruna está fazendo alusão ao fato de que o sexo anal é frequentemente correlacionado às práticas homossexuais, daí sua interdição. Para Preciado (2009), o ânus foi sendo reduzido “a uma mera ponta de expulsão de detritos”, um “orifício no qual culmina o aparelho digestivo e pelo qual se expele o excremento”. O ânus como interdito de prazer “fez nascer” os homens heterossexuais, aqueles cujos corpos são “castrados de ânus” (p. 136).

Também é bastante arraigado o discurso de que se trata de uma prática que contraria a natureza, como na fala de Sandra: “sexo anal não é natural, para mim lá só sai... a vagina é tão perfeita, elástica”, posição bastante semelhante à de Luciana, que diz achar corretas todas estas proibições, pois não vê “sentido” no sexo anal, por considerar que “temos órgãos genitais específicos para a prática do sexo”.

Além de o versículo alcorânico supracitado ser usado tanto para explicar a permissão de qualquer posição sexual quanto para justificar a proibição da sodomia, também decorre de seu entendimento que o casal pode ter relação em qualquer posição desde que pela via vaginal porque é a vagina o local onde a “semente” pode se desenvolver, fazendo alusão à capacidade reprodutiva.

Sobre isso, Mernissi (2002) comenta que, de qualquer forma, em seu ponto de vista, o fato é que as mulheres são sempre excluídas do debate sobre seus próprios desejos: cabe aos homens achegarem-se delas da forma como eles quiserem. Além disso, especificamente em relação ao sexo anal, a pergunta costuma ser apenas se um homem pode ou não sodomizar sua mulher, colocando-as em uma posição de passividade e ausência de desejos.

Fahs e Gonzalez (2014) apontam que embora haja indícios de que o sexo anal esteja aumentando em termos de frequência entre casais heterossexuais, poucos são os estudos que abordam a experiência subjetiva das mulheres que se engajam nesta prática. Entre as participantes de sua pesquisa, várias relataram que cederam ao sexo anal apenas após muita insistência por parte dos parceiros. Assim, negligenciando suas vontades, fizeram para agradá-los. Os autores verificaram que existem os relatos de prazer, mas são menos frequentes do que os de dor. Além disso, trata-se de uma prática bastante relacionada com a pornografia, o que reforçaria questões polêmicas sobre submissão, consentimento e poder.

Outro discurso acerca do sexo anal é o discurso médico, relacionado aos potenciais riscos de saúde. Para Bruna, “o Islã prioriza a saúde do muçumano e da muçulmana”. Ela

afirma estar “100% de acordo” com esta proibição porque “se pararmos para pensar, fazer sexo anal traz doenças, câncer, hemorragias e sem dúvida constrangimento para algumas”.

Ângela, além de considerar o sexo anal como “antinatural”, também levanta esta questão:

Sei que muita gente faz sexo anal, héteros inclusive, mas eu acho assim, os malefícios não compensam. Tem aqueles momentos que o casal está ali naquele fogo todo e de repente acontece, mas e a higiene? A questão da higiene é fundamental para o muçulmano. Eu e o meu marido somos extremamente cuidadosos com a higiene, é uma forma de atração. Sermos extremamente higiênicos e cuidadosos serviu como ponto de união.

Historicamente o ânus é um órgão abjeto por excelência: entendido como “nunca suficientemente limpo” (Preciado, 2009, p. 172). Demircan (2011, p. 93) afirma ser impossível, do ponto de vista islâmico, desenvolver atração sexual sem higiene. O fato é que toda sociedade tem suas crenças de poluição que, implícita ou explicitamente, ditam como os padrões de pureza e impureza influenciarão o comportamento das pessoas que a ela pertencem. Tais princípios, além de constituírem base para as regras objetivas, simbolizam como aquela sociedade é estruturada. No caso do Islã, a purificação é de maior importância: é direto o seu impacto na forma como o muçulmano irá perceber o seu corpo, vivenciar a sexualidade e até mesmo construir a sua identidade religiosa.

Douglas (1966/2000), em sua clássica obra “*Pureza e perigo*”, mostra que concepções de pureza e impureza e ordem e desordem são constantes sociais que definem regras em diversos campos: alimentação e sexo são alguns deles. O corpo estabelece uma fronteira entre o que está dentro e o que está, ou deveria estar, fora. Da mesma forma, transgressões às regras do que é vivido no corpo podem espalhar-se e representar uma transgressão à ordem da sociedade, tornando-se um perigo. Manter a estabilidade, portanto, é equivalente a controlar a desordem, a contaminação e a poluição. O controle corporal é, em Douglas, equivalente ao controle social.

Define Bouhdiba: “um não-muçulmano não é, aos olhos do muçulmano, senão alguém incapaz de se purificar e, portanto, imediatamente prisioneiro e servo do seu próprio corpo” (1975/2006, p. 68). Inversamente, por purificar-se, o muçulmano é aquele que é capaz de exercer domínio sobre seu corpo e sobre si. Assim, ele não se vê como escravo do ritual de purificação, muito pelo contrário: a purificação propicia liberdade ao corpo e, portanto, ao ser

humano. Mais uma vez pautada no uso da razão, a necessidade da purificação caminha ao lado da crescente tomada de consciência: é virtuoso aquele que se purifica e controlar o próprio corpo dá suporte ao controle do desejo.

O estado de impureza ritual não se reduz a uma sujeira material, concreta e palpável (Bahammam, 2013). No que diz respeito ao sexo, qualquer descarga seminal, seja por via do lícito, como pelo ato sexual; ou ilícito, como a masturbação, por exemplo; seja intencionalmente ou por acaso, como por sonhos eróticos; todas essas situações exigem o *ghusl*, a ablução maior, que é um banho completo. Da mesma forma, a ocorrência de penetração torna o *ghusl* obrigatório tanto para homens como para mulheres, mesmo que não ocorra ejaculação.

Em outras palavras, a poluição ritual é provisória e para removê-la existem os rituais de purificação. Bruna diz que após o sexo deve-se “tomar um banho bem demorado” para “limpar todas as partes do corpo: o esperma que fica, a saliva do cônjuge etc”. Ela acrescenta que é “claro que quando você toma banho você está limpando o seu corpo”, mas que “parece que nessa hora até a mente da gente fica mais leve, parece que a gente se limpou de tudo”.

Para as mulheres, o banho completo é exigido também ao final do ciclo menstrual. Além do já comentado sexo anal, outro interdito de acordo com a religião é fazer sexo com a mulher menstruada. Marília diz: “nunca gostei de sexo anal e não me sinto confortável com penetração no período menstrual, então pra mim não há problema... é ótimo haver essa interdição!”. Bruna também brinca com o assunto: “sexo durante a menstruação também é proibido... creio que Deus também sabia o quanto ficamos estressadas, com cólicas e nervosas nessa época [risos]. Eu acho isso o máximo!”. Através destas falas, Marília e Bruna anunciam como se apropriam das regras islâmicas para justificar não fazer práticas que antes da reversão já não lhe eram prazerosas de qualquer maneira.

Na visão de Luciana, trata-se de um “período em que as impurezas do corpo estão sendo eliminadas, devemos respeitar o nosso corpo”. Cristina concorda e é mais específica: acredita que só é proibido pelo Islã aquilo que vai contra a saúde da mulher. Na sua prática sexual, ela diz respeitar tais proibições, mas mais por uma questão de “autopreservação” do que por religião. Entretanto, ela me explica como percebe que até nesta questão existe um machismo embutido.

No entendimento de Cristina, tais interditos estão a favor sobretudo da saúde da mulher, que é quem estaria mais suscetível a doenças e infecções por meio da prática anal ou do sexo vaginal durante a menstruação. Entretanto, ela aponta que os homens entendem que tais regras existem para impedir tais doenças neles. Ela exclama: “até isso eles acham que é para eles! [risos]”. Ela então me conta, rindo bastante, um exemplo pessoal:

Você vai rir muito do que vou contar, mas para você ter ideia disso e da questão do nojo. . . . Uma vez meu marido me disse que quando uma mulher quer matar o marido ela coloca o sangue da menstruação dela no chá dele (*risos*). Você tem noção? O sangue nosso é limpíssimo, é que oxida no meio externo quando sai, mas é limpíssimo... olha a ideia que eles têm, de como o sangue da mulher é destruidor, é perigoso.

Durante o ciclo menstrual, não é permitida a penetração, o contato entre os órgãos sexuais: entende-se que o sangue menstrual deixa a mulher em estado de impureza. Entretanto, as carícias e outras formas de preliminares são consideradas *halal*, pois é relatado que o Profeta fazia com suas mulheres. A mulher neste período não é “intocável”, o limite é colocado apenas em relação ao ato penetrativo. Mesmo assim, pela sensibilidade vivenciada neste período, muitas mulheres preferem a total abstenção e afastamento. Sandra diz: “não deixo meu marido me tocar por uma semana quando tô menstruada . . . e mesmo se pudesse ter relações sexuais neste período eu nem conseguiria”.

Exceção feita a essas “regrinhas”, como dizem a maioria das interlocutoras, todo o resto é permitido e pode ser prazeroso.

Através dos relatos das interlocutoras, foi possível constatar que a conversa sempre era iniciada com as categorias lícito/ilícito. Todas seguiram, de certa forma, o mesmo *script*: “aquilo e aquilo não pode, o resto pode”. Muitas vezes, isso fez com que as informações parecessem saturadas, repetitivas. Como já elencado, as regras sobre sexualidade no Islã são simples, claras, de fácil entendimento, o que faz com que falar de “sexualidade no Islã” pareça à primeira vista um assunto encerrado em si mesmo.

Como um dos meus objetivos é justamente dar um primeiro passo na abordagem do tema da sexualidade no Islã, mapear o que a religião coloca como lícito e ilícito é uma tarefa fundante. Entretanto, tal como pensava Foucault (1976/2015), é importante dizer o que se faz e como se faz durante o ato sexual, mas também “reconstituir nele e a seu redor os

pensamentos e as obsessões que o acompanham, as imagens, os desejos, as modulações e a qualidade do prazer” (p. 62).

Também é facilmente perceptível como as interlocutoras recorrem à razão e ao discurso científico para “provar” aos demais como os enunciados religiosos acerca da sexualidade são também validados pela ciência, dando-lhes autenticidade e validação externa. Nas palavras de Bruna: “absolutamente tudo no Islã tem uma explicação científica e essas proibições fazem um bem danado para a saúde física e mental de ambos”.

Talvez isso fique ainda mais forte quando consideramos que os revertidos tendem a seguir as regras religiosas de maneira mais rigorosa. Como aponta Dumovich (2016), buscar conhecimento e a partir dele tentar ser um exemplo de conduta é uma forma de se autoafirmar, pois as revertidas já sentem que estão em desvantagem em relação aos nascidos na religião. Durante o já citado evento *Fazendo Gênero*, a fala de uma mulher revertida que estava presente na ocasião pôde corroborar a hipótese de que de tanto quererem acertar cada item prescrito pela religião, muitas vezes as revertidas podem ficar obcecadas com a polaridade entre *halal* e *haram*, fechando suas perspectivas. Por outro lado, vê-se que a sexualidade no Islã tem suas prescrições, mas cada interlocutora pode fazer destas uma leitura diferente: são variantes os níveis de flexibilidade e rigidez, o que faz com que o entendimento e as apropriações das práticas sejam distintos para cada uma delas.

O sexo, tanto no enquadramento da religião como fora dela, opera na zona de tensão entre prazeres e perigos.

### **3.4 Com a adversidade vem a facilidade: dificuldades e resistências**

“Com a adversidade vem a facilidade” é parte de um versículo alcorânico que bem sintetiza a ideia islâmica de que as dificuldades existem, mas sempre haverá uma solução a ser providenciada. Essa saída não acontece ao acaso, mas é decorrência, é consequência da adversidade. Transporto essa ideia para esta seção por considerar que ao narrarem suas dificuldades na vivência da sexualidade, também algumas soluções podem se mostrar como possibilidades.

Retomo aqui o segundo casamento de Ângela, realizado após sua reversão no Egito. O casamento, mantido à distância, infelizmente, não deu certo – Ângela considera que foi por

ainda estar aprendendo o Islã, o que gerou um choque cultural muito grande entre eles. Ângela também reconhece que agiu por impulso:

Com a emoção toda eu acabei aceitando me casar, fui a primeira mulher dele, ele era virgem. Ele me tratou super bem nesse aspecto, mas tinham coisas que eu não aceitava, depois eu descobri que não eram coisas da religião, mas ele era um tanto quanto machista, então eu não aceitava... mesmo a gente se amando, três anos depois eu pedi o divórcio porque não dava certo.

Após o divórcio, toma consciência de que não queria ficar sozinha, mas esbarrou na dificuldade de encontrar um marido em sua região. A saída? Algo que até então eu não sabia que existia: sites de relacionamento *halal*, com o propósito de encontrar um noivo/noiva, reunindo em sua base de dados perfis de milhões de muçulmanos do mundo todo. Tal fenômeno mais uma vez me remete ao trabalho de Pasqualin<sup>56</sup>, que pontua a importância de olharmos para o fenômeno do *boom* dos relacionamentos virtuais, também entre muçulmanos.

Breve pesquisa feita informalmente em mecanismos de busca me apontou uma variedade de sites deste tipo, sendo o *Muslima.com* e o *Qiran.com* os mais acessados: de acordo com o *Muslima.com*, sua base de dados é composta por mais de 4,5 milhões de muçulmanos espalhados por todo o mundo, enquanto o *Qiran.com* conta com mais de 3 milhões de membros. O *Qiran.com* esclarece que é um *website* projetado para pessoas que estão procurando um casamento muçulmano “feliz e bem sucedido”. A intenção não é a de promover encontros, mas facilitar e simplificar o processo de encontrar o parceiro de vida: “em outras palavras, este é um site de casamento muçulmano e não um site de namoro muçulmano”<sup>57</sup>.

Arora e Scheiber (2017) discutem como a internet torna-se um espaço alternativo especialmente nestes contextos em que o que é permitido em público, no plano concreto, é tão restrito, já que não se pode encontrar e interagir pessoalmente com alguém do sexo oposto. Em artigo sobre o “romance digital” como fonte de amor em países de maioria muçulmana, Sotoudeh, Friedland e Afary (2017) sugerem que a internet tornou-se de fato uma ferramenta de relacionamento bastante significativa nestes contextos.

Ângela então conhece o atual marido neste site, seu terceiro casamento, o segundo desde a reversão ao Islã. Atualmente vive este relacionamento à distância com este

---

<sup>56</sup> Ver a tese de doutorado de Flávia Andrea Pasqualin (2018): “O (des)encanto do casamento intercultural: brasileiras casadas com muçulmanos estrangeiros”.

<sup>57</sup> Disponível em [https://www.qiran.com/muslim\\_dating.html](https://www.qiran.com/muslim_dating.html).

muçulmano egípcio que, na ocasião da nossa conversa, morava em outro país africano. O virtual é, na verdade, uma realidade. Para Ângela, são as novas tecnologias que permitem que seu casamento funcione e que transformam a dificuldade em facilidade. Para ela, destacam-se em seu relacionamento o companheirismo e a confiança e, quando juntos, “toda vez que a gente se encontra é como se fosse uma nova lua de mel”.

Ela, que completou 50 anos, destaca a atual fase que vem passando, que é a de vivenciar o sexo de forma mais madura. Aqui, Ângela está inserindo na discussão o marcador geracional.

Em relação à sexualidade, costuma-se associar a idade da mulher ao “período reprodutivo”, ou seja, à sua capacidade orgânica de gerar filhos, ignorando os fatores subjetivos envolvidos nesta transição. Recentemente foi publicado na revista *Sociedade & Cultura* um dossiê sobre gênero, sexualidade e curso da vida. No editorial, Debert, Simões e Henning (2016) apontam haver nos últimos anos um “florescimento do interesse acadêmico e ativista pela análise das relações de gênero e sexualidade em entrelaçamento com o curso da vida, sobretudo com ênfase no envelhecimento” (p. 3).

Embora o avanço do ciclo de vida traga usualmente o declínio da frequência da atividade sexual, também há o entendimento de que é possível explorar novas áreas de prazer nos corpos, assim como novas formas de obtê-lo. Não há como ignorar que a idade interfere para muito além da questão biológica, pois age sobre as expectativas da mulher acerca da vivência do sexo e do prazer, usualmente retirando o sexo do campo única e exclusivamente do genital, o que permite a elaboração de uma concepção mais ampla acerca do que é a vida sexual e de como pode se dar a sua gratificação.

A diminuição da frequência sexual é comentada por Cristina. Por ser cinco anos mais velha que seu marido, ela diz que teoricamente a baixa frequência de sexo entre eles, uma vez por semana, deveria ser “em função da idade”. Mas:

Na verdade, é que no momento não é esse o meu foco. Tem o trabalho, o doutorado, os filhos... meu marido também está com a cabeça cheia no momento, não me cobra. A minha vida é bem diferente da vida das mulheres de lá [se referindo às egípcias], que não trabalham. Lá, corresponder no sexo é meio que obrigação mesmo.

Trata-se de opinião semelhante à de Marília, que considera o sexo como parte social e biológica da vida do ser humano, mas não a mais importante em um relacionamento. Ela diz: “no geral faço só para satisfazer meu marido e não porque estou com vontade”.

É preciso mais uma vez ressaltar que no Islã a satisfação sexual dos cônjuges é um dever, constituindo parte importante do casamento. Sobre esse tema, sempre se colocam algumas polêmicas, muito devido ao seguinte *hadith* que relata: “O Mensageiro de Allah disse: ‘Quando um homem chama a sua mulher para a cama e ela recusa, e ele dorme zangado com ela, os anjos amaldiçoam-na até de manhã’” (Bukhari; Muslim).

Recusar fazer sexo com o marido é geralmente descrito pelo termo *nushuz*, desobediência, um ato de rebeldia. A mulher que recusa fazer sexo com seu marido sem motivo justo está supostamente desobedecendo à obrigação que ela tem em seu papel de esposa. Mais recentemente, porém, as reinterpretações tendem a adotar o sentido deste termo como uma desarmonia gerada entre o casal. O fato é que o próprio termo “obediência” já instiga uma conotação ruim quando usado em nossa língua, embora na religião seja tomado majoritariamente apenas como significando o dever do cumprimento dos seus deveres de cônjuge. Do ponto de vista religioso, não deve haver submissão de um ser humano a outro, seja a um homem ou a uma mulher: ambos é que devem ser submissos a Deus.

Em pesquisa realizada na Tunísia, mais da metade das respondentes concordaram com o item de que “as mulheres devem considerar o sexo antes de tudo como um dever religioso” e para quase oitenta por cento destas “a mulher não tinha o direito de recusar relações sexuais, mesmo que não quisesse” (Thabet et al., 2015, p. 147).

Mesmo concepções aparentemente positivas sobre o sexo no Islã vêm sendo gradualmente questionadas. Hoel e Shaikh (2013), por exemplo, problematizam a noção islâmica de sexo como *ibadah*, adoração. Por um lado, é uma noção positiva, pois faz a aliança entre o que é terreno, vivido no corpo; e o espiritual, transcendente. Por outro lado, reforça a ideia da obrigação de nunca recusar ao marido, pois como recusar uma adoração a Deus? Essa narrativa tem seus perigos, pois para algumas mulheres o fato de estar sempre disponível sexualmente, mesmo contra a vontade, passa a ser sinônimo de ser uma boa mulher muçulmana. Decorre dessa concepção um questionamento importante colocado pelas autoras para pensarmos: que sujeito está no centro do desejo desses discursos islâmicos sobre o exercício do sexo?

Marília, indiretamente, parece responder a esta pergunta: “o sexo me incomoda porque eu odeio me sentir dominada por alguém e a relação sexual me traz isso, porque no geral tenho sempre uma atuação passiva, que me lembra dominação”. Remeto ao clássico livro de Bourdieu (2002), “*A dominação masculina*”: a ordem social reproduz o modelo da dominação masculina, usando a divisão entre os sexos como justificativa natural.

Bruna também comenta sua passividade no sexo, diz que o esposo “gosta de ser controlador”, “ele prefere ser o comandante”. Entretanto, diferentemente da forma como Marília entende essa questão, para Bruna isso é bom: “eu às vezes até me ofereço pra tomar conta da situação, mas para ser sincera eu sou meio preguiçosa [risos]. O importante é que no fim sempre ficamos satisfeitos”.

Aqui, expandindo para meu tema de pesquisa, existe, não apenas na religião, a concepção de que o homem tem mais necessidade de sexo do que a mulher, possui um desejo mais forte e insaciável – e, especificamente no caso religioso, essa necessidade é então cumprida dentro do casamento, daí o destaque dado à importância de estar disponível e responder aos chamados do marido, o que colabora com a reprodução e manutenção do discurso antigo de impedir que o marido “procure fora” aquilo que ele não tem “dentro de casa”. Tereza recorda um *hadith* e o relata para mim, em suas palavras:

Existe o ensinamento de que se o homem sai de casa e sente um desejo muito forte por uma mulher, ele que volte para casa e faça amor com a sua esposa, pois é ela que é a sua companheira, e ela tem tudo aquilo que a outra tem.

Socialmente construiu-se a concepção que o homem é viril, ativo, penetrante. A mulher, passiva, penetrada – e dominada. Tal assimetria estabelece a ideia de que o homem é sujeito da sexualidade, enquanto a mulher é objeto dela, pois seria o homem quem se apodera do corpo feminino. Fahs (2014) mostra que muitas mulheres que também relatam fazer sexo sem vontade fazem isso como tentativa de impedir a infidelidade do marido, evitar conflitos e até mesmo atos violentos. Uma das interlocutoras de Hayfield e Clarke (2012) afirma, de forma crua, que sexo nunca foi importante para ela, mas “você está em um relacionamento com alguém e tem que dormir com ele, é isso”. McClelland (2011), em pesquisa sobre a satisfação sexual feminina, destaca a exaustiva frequência do discurso “se ele está satisfeito eu também estou”, ou seja, a construção do prazer feminino é tradicionalmente construída sobre o prazer do homem, há uma supremacia do prazer masculino difundida socialmente: nesta forma de conceber o sexo, é o homem quem deve se satisfazer na relação.

Além de ter seu prazer relegado ao segundo plano, muitas mulheres culpabilizam-se pelo “sexo ruim”: percebem sua falta de desejo como a fonte do “problema”. John, Babalola e Chipeta (2015), em pesquisa sobre sexualidade no Malawi, encontraram que a satisfação sexual era tão raramente alcançada que era descrita pelas interlocutoras mais pela falta de dor do que pelo sentimento de prazer, o que é bastante problemático. Muitas mulheres relataram que o marido, ao “falhar”, culpava a secura de suas vaginas ou as acusava de infidelidade, o que alimentava nelas o sentimento de culpa (p. 100).

Tereza é a interlocutora que mais faz questão de enunciar que não aceita a possibilidade de vivenciar um sexo desprazeroso. Em seu primeiro casamento islâmico, com um muçulmano de um país do oeste africano, enfrentou muitas dificuldades sexuais com ele:

Por causa da cultura dele, ele era muito cheio de não, não e não. Tudo era *haram*, *haram*, *haram*. Aí eu peguei e pedi uma reunião individual com o *sheikh* do lugar onde a gente morava, sentei ele na frente do *sheikh* e fui perguntando por detalhes. Falei: *sheikh*, sexo oral pode? Ele olhou para mim e perguntou: como assim, Tereza? Respondi: *sheikh*, o senhor tá entendendo o que eu tô perguntando, só por favor me responda na frente dele [marido], pra ele saber o que pode e o que não pode. Aí ele [*sheikh*], muito envergonhado, olhou para o meu marido e disse: está escrito no livro uma coisa que não é permitida, que é fazer sexo anal. Então você faça tudo que não seja isso e que a sua mulher te pedir, porque a sua obrigação é dar prazer para a sua mulher.

Tereza comenta este episódio, marcante em sua vida, caracterizando-o como “libertador”, tanto para ela como para o marido. Após esta conversa com o *sheikh*, “quando ele começava com o *haram* dele eu já dizia para ele parar, você já ouviu que não é *haram*. Então faça”.

O modelo de sexualidade parece estar pautado na retribuição: aludindo à Mauss (1925/2015), em dar, receber e retribuir. A relação e o prazer podem ser equiparados à dádiva, e recusar dar, bem como se recusar a receber é também recusar a aliança e a comunhão (p. 200). Entretanto, embora o sexo no Islã deva provocar na mulher a mesma satisfação que no homem, culturalmente muitas vezes se considera que exhibir o desejo é vergonhoso para ela, uma atitude não digna de mulheres respeitáveis.

Na cultura árabe, Dialmy (2005) traz o exemplo de um provérbio que circula que insinua que se a mulher se movimenta na hora do sexo, indicando que está aproveitando aquela relação por sentir desejo e prazer durante o ato, ela não é respeitável, pois seu desejo abriria uma brecha para o adultério. Em um contexto não-árabe e sim asiático, mas também de

maioria muçulmana, o Tajiquistão, Harris (2005) encontra a mesma ideia imiscuída culturalmente: a de que homens não satisfaziam suas mulheres de maneira proposital, pois circulava entre eles a crença de que, se elas sentissem prazer, isso abriria espaço para que procurassem sexo fora do casamento.

Todos esses dados acabam reforçando para muitas mulheres a posição da passividade feminina, e de que sexo é apenas um dever, carregando consigo conotações negativas. É justamente isso que parece incomodar Marília em suas relações sexuais – destaca-se como ela faz alusão a esta construção social feita sobre o sexo, mesmo também estando imersa nelas.

Por outro lado, interessante notar como Merghati-Khoei, Whelan e Cohen (2008) encontraram uma perspectiva diferente. Em suas pesquisas com mulheres iranianas morando na Austrália, encontraram interlocutoras que mesmo também partilhando da visão de que os homens possuem um desejo sexual maior e incontrolável, vêem isso como motivo de empoderamento e não de submissão. De acordo com uma das mulheres, não conseguir controlar o desejo é entendido por ela como uma fraqueza do homem, fazendo com que considere as mulheres como mais fortes, pois são elas quem controlam a situação e assim tiram vantagens disso. Sandra me dá um exemplo metafórico bastante similar: “se você deixa o fogão aberto aos finais de semana, o marido entende que você vai fazer comida. Se você deixa fechado, fica subentendido que pode pedir uma pizza. Tudo está nas mãos da mulher...”.

É justamente a esse “tudo estar nas mãos da mulher” que Marília atribui a “esfriada no sexo”, que aconteceu principalmente depois que ela engravidou:

Antes dela [do nascimento da filha] eu tinha bastante desejo, sentia vontade. Durante a gravidez as coisas já foram mudando. Já reclamei pra médica, às vezes acho que e o anticoncepcional, mas ela me diz que é a rotina mesmo de trabalhar, cuidar de criança, da casa, do marido... que isso tira a disposição pro sexo, porque cansamos, etc. Não sei.

Três importantes pontos estão presentes na fala de Marília. Começo pela questão da contracepção, pouco explorada do ponto de vista islâmico. A interlocutora faz uso do medicamento, já Márcia relata o uso de preservativos com o marido, por pedido dela. Conta que após o nascimento de sua filha caçula começou a ter muitos problemas devido ao implante de um dispositivo intrauterino. Como sentia seu organismo fragilizado e passou a adquirir algumas infecções, combinou com o marido o uso de preservativos para impedir que isso aconteça. Em seu entendimento, “não há nada no Islã que condene essa prática”.

De fato, desde os primeiros tempos da religião já se falava sobre este assunto: na época era feita a prática do coito interrompido. Argumentava-se, desde então, que essa prática deveria ser apoiada e consentida pela mulher para acontecer, pois tanto poderia interferir no prazer sentido por ela como também por ter relação com o planejamento familiar, que deve ser pensado pelo casal, e não apenas por uma das partes (K. Ali, 2006, p. 8).

Um segundo ponto da fala de Marília, o de trazer à luz a questão da maternidade, faz-me refletir sobre um texto de Freud (1908/2015) sobre a diferenciação entre a “moral sexual natural” e a “moral sexual cultural”. Neste ensaio, Freud contrapõe a maternidade em relação ao desejo e ao erotismo. Birman traduz as palavras de Freud, explicando:

Pode-se sublinhar aqui o enunciado de uma oposição eloquente entre os eixos da maternidade e do desejo no que tange à condição feminina, de forma que, se pela dimensão da maternidade as mulheres se inscrevem no trabalho incansável de construção da civilização, pela vertente do desejo elas seriam um obstáculo intransponível ao processo civilizatório (2006, p. 20).

Dessa forma, pelo viés psicanalítico, a maternidade e o desejo poderiam ser conflituosos: neles está embutida a rivalidade entre a construção da civilização pela maternidade e a destruição da mesma pelo desejo e, seja qual for a renúncia, haverá uma consequência.

A maternidade, sempre muito idealizada e enaltecida, não é um período fácil para a mulher. Bruna conta que as duas vezes em que ficou grávida exerceram impacto direto na vivência do sexo com o marido: sentia dor, ardência, desconforto e falta da libido. Durante sua primeira gravidez manteve relações sexuais com o marido até o terceiro mês, e atualmente, vivendo a experiência da segunda gestação, eles optaram por encerrar suas atividades sexuais no segundo mês. Ela conta que desde então o marido “nem chegou mais perto de mim com intenção de sexo, pois ele sabe que eu não estou aguentando”. Bruna rememora que se sentiu culpada, e então sugeriu a ele que eles “brincassem” com o sexo oral, mas “ele não deixou, acha que é falta de respeito comigo e com o bebê. Então passamos assim, sem sexo. Mas ele continua carinhoso, compreensivo, muito amável e companheiro”.

Quando definem a satisfação sexual, muitas mulheres usam a satisfação do parceiro como medida para a sua própria (McClelland, 2011). Isso significa que, por um lado, muitas mulheres deixam de colocar seu prazer em foco, o que nos dá uma ideia de submissão e insatisfação. Por outro, muitas dizem que é ao sentir que estão dando prazer para o parceiro

que se sentem empoderadas, no controle, confiantes e realizadas. Alargar a proximidade afetiva com o parceiro e “dar prazer” a ele se tornam mais importantes do que o próprio prazer, e isso não é entendido por elas como ruim.

Retomando a fala de Marília, uma terceira questão problemática na vivência do sexo entre o casal diz respeito à sobrecarga da mulher. No Islã, como se sabe, homens e mulheres possuem papéis distintos: ao homem é atribuído o sustento da casa, e à mulher o cuidado. Isso de forma alguma significa que mulheres não podem contribuir com o sustento da casa – Marília, assim como todas as outras interlocutoras desta pesquisa, trabalha fora de casa. Da mesma forma, o cuidado com a casa e os filhos não é exclusividade da mulher, o homem pode e deve ajudá-las – faço lembrança do *hadith* que narra como o Profeta realizava serviços domésticos, mais uma evidência da sua gentileza para com suas esposas. Ao falar da dupla jornada de trabalho da mulher e sua sobrecarga cotidiana, Marília segue trazendo como as questões de gênero atravessam a vivência da sexualidade.

Cristina comenta que em sua casa sempre dividiram as tarefas, cada um dos membros da família tem suas obrigações para o bom funcionamento do lar. Ela faz questão de dar o exemplo da “inversão” de papéis que ela e o marido estão vivenciando: no momento em que conversamos, seu marido estava desempregado. Assim, Cristina era a pessoa responsável pelo sustento da casa, enquanto que o marido passou a contribuir mais com os cuidados domésticos e das crianças enquanto ela está fora trabalhando e estudando.

Kecia Ali (2006) aponta como essa discussão se faz primordial, sobretudo quando pensamos nos muçulmanos residentes na Europa e nas Américas, onde a maior parte das mulheres contribui com o sustento da família. Para elas, essa concepção clássica não faz sentido dentro do contexto de suas realidades, elas trabalham seja por necessidade ou por escolha, como é o caso de Márcia, que diz que trabalhar para ela é mais do que uma questão financeira: significa “estar vivendo na realidade, inserida na sociedade”, e assim “não se anular”.

Não apenas os papéis e responsabilidades da mulher foram sendo construídos e reforçados socialmente, mas os dos homens também. Em artigo *online*, Mokhtar (2016) convoca: “vamos falar sobre o problema com a masculinidade nas comunidades

muçulmanas”<sup>58</sup>. A seu ver, as questões de desigualdade e de violência não serão resolvidas enquanto não for abordada enfaticamente a questão da construção social sobre os gêneros no Islã. A perspectiva de gênero não é isolada, e sim relacional: falar sobre o feminino é também falar sobre o masculino; questionar os atributos da feminilidade implica repensar sobre a masculinidade.

A masculinidade do ponto de vista religioso vem sendo construída como enrijecida e as discussões sobre esta categoria no Islã ainda não tomaram a proporção que deveriam, dada a sua urgência em ser uma pauta mais ativa dentro das comunidades, que muito exige também dos homens muçulmanos. Há, portanto, um vasto campo de pesquisa neste tema ainda pouco explorado sobre as masculinidades islâmicas. Em relação à sexualidade, percebe-se que o campo é mais ativo com as mulheres, há uma disposição para considerar que elas são mais mobilizadas afetivamente para esse assunto. Como expus no primeiro capítulo, por ser uma mulher jovem e solteira não me seria possível abordar este tipo de assunto com os homens muçulmanos. Entretanto, me cabe pontuar que uma investigação deste assunto com os homens precisa ser feita para podermos olhar para a sexualidade no Islã de forma mais integral e sob outros pontos de vista, trata-se de uma lacuna a ser preenchida por futuros pesquisadores. De Soudy (2013), ao investigar o que ele considera como uma “crise da masculinidade islâmica”, nos lembra que a construção da masculinidade tem enorme impacto tanto para a realidade vivida desses homens como também pesa fortemente sobre as mulheres. É preciso, portanto, fazer este contraponto.

Este abalo da masculinidade é comentado por Bruna. Ela conta que, além de estar “mal sexualmente” já há três anos, por conta de cistos que geram dores e incômodos, baixando sua libido, também o seu esposo têm vivido problemas financeiros que impactaram diretamente na vontade de fazer sexo. Nas palavras de Bruna, “então meio que a libido dele deu uma caída também”. Ela faz referência ao fato de que os homens muçulmanos também se sentem sobrecarregados por conciliar o sustento da família com a disposição para o sexo. É como se ele não estivesse “agindo como homem”, como lhe é ensinado ao longo da vida. A masculinidade islâmica, equivocadamente entendida como monolítica, atribuída ao homem heterossexual, à sua virilidade e à sua capacidade mantenedora, também gera pressão e toxicidade sobre os homens.

---

<sup>58</sup> Disponível em <http://muslimgirl.com/31320/lets-talk-problem-masculinity-muslim-community>.

Bonita é a forma como Bruna arremata essa discussão. Para ela, esse tipo de problema é “fichinha”:

A gente já combinou que após o bebê nascer eu vou me tratar com a ginecologista para aliviar as minhas dores e ele vai procurar um psicólogo. O sexo pra nós dois é muito importante, mas eu sempre digo ao meu esposo que se ele um dia ficasse impossibilitado de fazer sexo ainda assim eu estaria do lado dele e ele me diz a mesma coisa, com frequência.

Se para Bruna o fato de ela ou o marido ficarem impossibilitados de fazer sexo um dia é apenas uma situação hipotética, Sandra viveu este dilema na pele. Ela divide comigo o período em que esteve com a saúde extremamente debilitada e outras formas de contato foram sendo aprimoradas para suprir a impossibilidade de praticar sexo com o marido durante dois anos. Neste período, conta que se sentia mal por estar privando o seu marido de sexo, mas que ele era o primeiro a dizer que estava tudo indo muito bem daquela forma.

“Dizem que o mais importante no relacionamento é o sexo, que é 90% da relação, mas não é. Sexo é respeito, cumplicidade, parceria”, ela acredita. É bonita a forma como Sandra descreve este período, quando outras formas de contato foram desenvolvidas com o marido: carinhos e toques. Embora o sexo ainda muitas vezes seja reduzido apenas à genitalidade e seu equivalente com o prazer proporcionado, mulheres tendem a relacionar a satisfação sexual a outros fatores afetivos, como a reciprocidade, a conexão emocional com o parceiro e a sentir-se desejada por ele. Como já citado anteriormente, muitas relatam que a relação sexual é uma forma de expressar o amor e fazer estreitar os laços afetivos, ou seja, importante para a manutenção do relacionamento como um todo, em todas as áreas: o ato extrapola a esfera do estritamente sexual. Além disso, definir o que é “sexual” ou não é difícil, mesmo quando tomamos como base o conceito de intimidade, pois existe o fazer sexo desrevestido de qualquer intimidade, da mesma forma que alguns aspectos da intimidade nada têm a ver com sexo (Weeks, 2003, p. 13).

Com sua fala anterior, Sandra está levantando uma reflexão primordial: afinal, qual a importância do sexo na vida do casal? Qual o peso que ele possui? Quais as necessidades que ele supre, para além do fisiológico?

Tereza, com muito bom humor, diverte-se lembrando como a questão da importância do sexo apareceu “literalmente” na ocasião de decidir se aceitaria a proposta de casamento do seu atual marido, seu segundo matrimônio islâmico.

A primeira pergunta que fiz antes de casar foi: qual a porcentagem de importância que você acha que tem o sexo dentro do casamento? Ele olhou pra minha cara e fez: como assim? [risos]. Foi muito engraçado, lembro da cara dele como se fosse hoje. Aí ele respondeu, se achando: cinquenta por cento, é muito importante! Eu ri e falei: como assim, importância de cinquenta por cento? Isso é muito? Para mim o sexo no relacionamento de um casal é oitenta por cento da relação. Ele assustou [risos] e me perguntou: como assim? Não pode, é muita coisa! [risos]. É, mas pra mim é assim. Então falei: ou você revê essa sua porcentagem da importância que você dá ao sexo ou a gente não casa. Ou tenho um homem para me acompanhar nos meus desejos ou então melhor ficar sem homem.

Ela continua rindo ao lembrar que, dias depois, o pretendente, atual marido, disse que concordava com a opinião dela, e que faria todo o possível para corresponder às expectativas sexuais dela. Tereza está colocando seu ponto de vista de que um casamento só se constitui como tal se nele existe sexo com alta frequência e, mais ainda, se estas relações sexuais proporcionam prazer aos envolvidos. Ela lembra ter ouvido de um *sheikh* que a única coisa que se compara ao prazer de um sexo lícito é a sensação de estar no paraíso. Segundo Tereza, “o sexo te aproxima do seu marido, então é claro que é muito importante”.

Para Márcia, o sexo é muito importante na vida de qualquer pessoa:

Eu acho que se a pessoa não tem uma vida sexual bem resolvida ela tem problemas em tudo no seu dia a dia. Você tendo essa parte bem resolvida, eu acho que isso dá harmonia no restante da sua vida. O sexo é muito importante na minha vida, na do meu marido também. Ele não é tudo, mas ele é cinquenta por cento. Então se a gente passar a não ter sexo, por exemplo, vamos continuar sendo um casal, mas vai ficar faltando algo sim. Nós dois temos quase o mesmo tipo de comportamento, somos muito similares. Nós dois temos desejo, nós dois temos os mesmos interesses. Somos pessoas religiosas, e isso é importante para nós.

Márcia, ao definir a importância do sexo para ela e o marido, também mais uma vez coloca a religião como um fator de união: serem pessoas religiosas é entendido por ela como elo de maior sintonia entre eles, também sexualmente.

Paula reflete: “eu acho que a gente não para pra pensar o quanto uma coisa é importante pra nossa vida, né. Sexo é mais ou menos como comer: a gente come, mas raramente a gente para pra prestar atenção em como comer é importante”. Ela me faz lembrar um *hadith* que conta que o Profeta instigava as pessoas a fazerem parte das atividades corriqueiras, seguindo seu exemplo: comer, dormir, fazer sexo (notas do caderno de campo). São componentes essenciais da vida humana.

Rubin (1975/2017) faz um paralelo entre a fome e o sexo: ambos visam à satisfação de determinadas necessidades. Entretanto, “essas necessidades quase nunca são satisfeitas de modo ‘natural’: a fome é a fome, mas o que conta como alimento é algo culturalmente definido e adquirido. O sexo é o sexo, mas o que conta como sexo é algo culturalmente definido e adquirido” (p. 17).

Paula alude a este automatismo da vida cotidiana: usamos nossos corpos para executarmos atividades que supomos como “naturais”. Isso desreveste os atos de comer e fazer sexo, por exemplo, da lucidez que deveríamos ter acerca do uso que estamos fazendo dos nossos corpos. Uma das consequências disso é, por exemplo, a dessacralização do sexo. De acordo com Eliade (1957/2010), para muitos a sexualidade “não é, em suma, mais do que um fenômeno orgânico, qualquer que seja o número de tabus que ainda a envolva” (p. 19), mas para outros um ato sexual nunca será despido de seu caráter sagrado.

Do ponto de vista islâmico o sexo é uma necessidade orgânica, mas quando revestido de boas intenções e passado pelo crivo da razão, deixa de ser um mero instinto para ser sagrado: alimentação e sexo são alguns dos itens que a religião considera como essenciais para a existência do ser humano e todas as atividades da vida podem ser consideradas como atos de adoração, desde que a intenção por trás desses atos seja a de servir a Deus (An-Nawawi, n.d./2001, p. 29). Apesar disso, Paula ressalta que as regras que nos constroem acabam também nos escapando a todo o momento, o que faz com que naturalizemos o corpo e os atos que executamos através do seu uso.

Uma das análises contemporâneas mais relevantes sobre o corpo é o seu “uso como mercadoria”. Nesse ponto, reaparece uma questão anteriormente levantada por Marília, lembrada por Paula e rebatida por Bruna: a *lingerie*. Muito semelhante ao que Marília me contou e que eu expus nos primeiros parágrafos deste capítulo, Paula confirma que nas lojas egípcias nós encontraremos alguns itens que aqui no Brasil seriam mais restritos a *sex-shops*, mas que lá não são entendidos dessa forma.

As experiências que eu tenho em países árabes, aqui e outros em que já estive, como o Líbano, é que as lojas de *lingerie* ficam lotadas. Você vê aquelas mulheres se cobrindo, mas elas são consumidoras ávidas de *lingerie*. E aqui tem *lingeries* lindíssimas, colocam as *lingeries* brasileiras eu diria até que no chinelo. Eu considero que as *lingeries* aqui no Egito, em geral, são muito sexuais. Este tipo de roupa geralmente você encontra em *sex-shops* no Brasil, mas aqui em qualquer loja de *lingerie* você vai encontrar fantasias e *lingeries* bem sensuais.

Interessante notar que, quando alguma das interlocutoras comenta algo sobre o mercado erótico, a discussão se limita às *lingeries* apenas. Tal fato se relaciona à discussão de Gregori (2012) em sua etnografia das sex-shops paulistanas: nas lojas de bairro a autora percebeu que havia uma determinada organização do espaço de forma a “evitar que o consumidor potencial fique constrangido com os objetos à venda”. A *lingerie*, nesse contexto, é entendida como um item mais sutil do que outras mercadorias. A autora analisa:

Interessante salientar a noção de que *lingeries* e fantasias sejam produtos mais palatáveis ao gosto moral dos clientes. Nas hierarquias dessas pornografias, vestir o corpo para o sexo e produzir uma performance que evoca posições sociais seriam, nesse sentido, práticas menos chocantes (leia-se mais normais) do que os *toys* de estimulação. Ou ainda: a estimulação visual – adornar o corpo para – se situa nesse mapa de modo menos transgressor do que a estimulação direta do corpo, sendo o objeto que pode chocar mais, justamente, aquele cuja materialidade física afasta, em tese e apenas em tese, a relação entre dois corpos humanos (p. 76).

Se Paula trata a questão da *lingerie* como um item corriqueiro e que facilita o empoderamento sexual feminino, um item lícito e lúdico, um adorno interessante para o corpo, Bruna conta um episódio em que a roupa íntima constituiu para ela enorme constrangimento, uma dificuldade:

Meu marido uma vez comprou roupa íntima para mim, mas eu nem usei, senti vergonha de mim mesma [risos]. Era uma calcinha sinistra, toda aberta. Um *lingerie* que eu nunca tinha visto na vida. Eu joguei tudo fora. Pensando com minha cabeça de hoje acho que eu deveria sim ter usado, isso não iria tirar pedaço de mim... [risos]. Mas na época fiquei com vergonha, e não usei. Joguei tudo no lixo.

Embora não faça uso do termo, Bruna julga o uso da *lingerie* como associado à obscenidade. O uso de uma calcinha “sinistra, toda aberta” é capaz de expor o corpo, muito mais do que a própria nudez. Interessante notar os contrastes entre determinados pontos de vista: ao analisarem o design das *lingeries* sírias e seu impacto sobre a intimidade, Halasa e Salam (2008) comentam o valor simbólico que a vestimenta íntima possui naquele país. Longe de estar associada à vulgaridade, a *lingerie* marca a passagem da mulher-virgem para a mulher-casada, respeitável (p. 8).

Nas palavras de Bruna, sexo deve ser algo confortável, tanto é que ao longo do texto cito algumas falas em que ela diz que não se sentia confortável para determinado ato, ou mesmo que até tentou passar por cima de seus limites, mas o marido teve a sensibilidade de reconhecer que aquilo seria custoso para ela e, portanto, não valeria a pena para o casal. Cada interlocutora está, à sua maneira, mostrando a importância de usar - e fazer - apenas aquilo

com o qual elas se sintam bem, à vontade. Cada uma “usa” seu corpo, ou algo *em* seu corpo, de uma determinada maneira e dá significados diferentes a isso.

A *lingerie*, para as que gostam, é algo que colabora com “o clima” da situação sexual. Para Sandra, “o sexo começa muito antes: com sedução, perfume, olhar, roupa nova...”. Ela acredita que a faceta mais encantadora da relação sexual é a sedução, o embelezamento, ou, como é comum ouvir na comunidade, o casamento é também um ornamento da vida.

De acordo com Paula:

Ter o contato sexual é importante porque faz parte do amor mesmo. É importante, é romântico, é gostoso... tem a frequência, isso tudo é importante. Faz a gente desligar do trabalho, faz desligar dos problemas e sabe, é um momento que é só nosso, que a gente pode se desligar do mundo. Acaba sendo um momento de paz.

“É gostoso”, é prazeroso. Mais que isso: para Paula e seu marido é uma forma de relaxamento profundo, não apenas do corpo. Paula deixa nas entrelinhas como o sexo é multicomponente. Nas palavras de Bouhdiba (1975/2006), “o caminho da plenitude passa pela paz sexual. O Eros atravessa todas as condutas humanas, todos os estados do vivido, todos os níveis do real e do imaginário” (p. 26).

Quando as interlocutoras chamam a atenção para esse componente abstrato do sexo, eu imediatamente faço conexão com o próprio título que escolhi para o meu trabalho, que vem de um dito do Profeta segundo o qual ele relata que seus maiores prazeres na vida são as mulheres, os perfumes e as preces. Sexo no Islã engloba prazeres, sensações - e sacralidade.

Em campo, como já mencionado, diversas vezes ouvi algumas mulheres falarem da “patrulha do *haram*”, que são aquelas muçulmanas e muçulmanos que vigiam e julgam os demais de forma rígida e insensata. A posição de Sandra assemelha-se às seguintes palavras do *sheikh* Bukai em uma das aulas de religião na mesquita (notas do caderno de campo):

Deus honrou o ser humano, deu dignidade, não obriga ninguém a seguir este caminho. Revelou o correto, mas não obrigou o correto. Deus respeita a sua liberdade. Nunca o sol vai pensar que ele não vai dar luz para o ser humano hoje, isso pode acontecer? O sol atrasa? Tem grandeza, mas não tem livre-arbítrio. A terra também é obrigada a obedecer, você plantou batata e vai ter tomate? É impossível, não tem escolha. O ser humano tem vantagem, respeito, honra. É respeito do nosso Criador para nós.

“Revelou o correto, mas não obrigou o correto”. Por se tratar de campo religioso, estou o tempo todo imersa no que é tomado como padrão, mas é claro que existem os casos

que escapam às normas. Luciana é a interlocutora que traz à tona um pouco da “transgressão”: como já foi citado, namorou com seu marido, um muçulmano libanês.

É permitido ao homem muçulmano casar-se com mulheres cristãs ou judias: quando Luciana se casou ainda era cristã. A reversão veio vários anos após o casamento, e o conhecimento sobre a religião, que no início era tão desconhecida para ela, foi sendo adquirido gradualmente. Na época, não sabia que o namoro era interdito no Islã e, com o amadurecimento do relacionamento e o conhecimento da religião, foi aparecendo a necessidade da oficialização do casamento.

O fato de mantermos relações sem estarmos casados pesava muito em nossa consciência, nos puníamos por isso, pois estávamos procurando viver dentro do que era lícito e então decidimos nos casar para poder viver dentro do que nos foi prescrito.

Nas palavras da interlocutora, foi impossível para o casal “conter o desejo” e acha “muito difícil pessoas adultas conseguirem se relacionar sem que haja sexo, principalmente se for por um período longo de tempo”. Daí a necessidade de que o relacionamento no Islã seja arranjado rapidamente, em questão de poucos meses. A seu ver, a regra religiosa é uma medida de proteção para as mulheres, “pois impede que os homens as usem como um objeto, isso serve para que a mulher seja valorizada”.

Essa ideia da valorização da mulher através de sua preservação é bastante presente na religião. Escutei diversas vezes em campo que a mulher deve ser admirada por suas capacidades intelectuais e por seu caráter, não por sua beleza: a mulher não é uma mercadoria ou objeto, mas sim uma joia, uma pérola – discurso que causa controvérsias muitas vezes até mesmo entre as próprias mulheres muçulmanas.

Das interlocutoras com quem falei, a que vai mais abertamente contra este discurso é Cristina. Em sua opinião, “o discurso da proteção tem um machismo velado”. Ela prossegue:

A religião defende a proteção da mulher sim, o ser feminino é sublime, é o esteio da família, isso é ótimo. Mas quando joga isso na cultura e mistura com tradição e com política, eu acho que esse discurso é só pra sustentar as conversas machistas.

Cristina diz que o discurso da “proteção” mascara o que está por trás: apenas algumas mulheres devem ser protegidas, respeitadas – não todas. Isso, mais do que proteger as mulheres, muitas vezes coloca na conta delas qualquer desrespeito sofrido: se não foi protegida é porque “não merecia”, ou fez algo “errado”, e isso é bastante problemático.

Timidez, vergonha e pudor são três conceitos insistentemente associados à vivência da sexualidade feminina em qualquer contexto. Assumir seus desejos e o controle do próprio corpo foi por muito tempo tomado como postura desviante, anti-feminina, despudorada: as “mulheres direitas”, as que são “para casar” são as que não falam e não pensam “nessas coisas”, já as mulheres que gostam de sexo são “fáceis”. No discurso islâmico, a variação disso é a “mulher-pérola”, uma “joia”, aquela que é valiosa, preciosa por guardar suas virtudes: uma mulher deve sentir vergonha para manter-se comprometida com os valores que governam sua vida.

Se tal discurso tem efeito contraditório mesmo entre muçulmanos e muçulmanas, aliando o sexo a um possível tabu, também impacta as ideias pré-concebidas por parte dos leigos no assunto. Sobre os significados que povoam a mentalidade de não-muçulmanos acerca da sexualidade da mulher muçulmana, Paula chega a brincar: “eu sinto que às vezes existe uma tendência a se criar uma imagem que a gente, não sei, que de repente a gente faz sexo de *abaya*<sup>59</sup> [risos]”.

Como exposto em seções anteriores, é frequente a ideia de que a mulher muçulmana não experimenta prazer no sexo, e que sua roupa limita sua experiência: o senso comum não espera que uma mulher muçulmana use uma roupa íntima “apimentada”, fantasia que tais mulheres fazem sexo cobertas, vestidas. Enquanto Paula leva a questão com bom humor, Márcia é mais enérgica: “só penso que somos mulheres normais, com necessidades normais. Temos que derrubar esse tabu da cabeça das pessoas em geral”.

Scott, em sua recém-lançada obra *Sex and secularism* (2018), parte do princípio de que o sexo não é um projeto fruto do secularismo. Colocar a sexualidade como algo que vai contra a religião fomenta a islamofobia, pois o discurso vigente tenta se apoiar na suposta existência de um “choque de civilizações” para colocar a mulher muçulmana como aquela que tem sua sexualidade escondida, confinada, subordinada. De acordo com a autora, já estamos mais do que saturados de provas que mostram como as mulheres do mundo todo sofrem discriminações e são injustiçadas nos mais diferentes níveis, cotidianamente. Com isso, Scott não quer dizer que “as diferenças entre as mulheres sejam iguais no mundo todo”, mas sim que acreditar que a desigualdade existe apenas entre as mulheres muçulmanas “simplesmente não é verdade” (p. 17).

---

<sup>59</sup> A *abaya* é uma vestimenta islâmica feminina: um longo vestido negro, que se estende até os pés.

Neste ponto, Paula faz uma fala emblemática, com a qual vou encerrando este capítulo. Ela retoma a tão falada polarização entre *halal* e *haram*, já bastante trabalhada, para dizer que sexo, seja no Brasil, no Oriente Médio ou em qualquer outro país ou região, sempre terá muitas facetas e múltiplas camadas de significado.

Ela diz que desde que se mudou para o Egito recebeu diversos vídeos que circulam na internet com mulheres dançando sensualmente em boates e conta também saber da existência de grupos de sadomasoquismo, por exemplo, assim como a prática da prostituição. E emenda:

Você sempre vai achar alguém que tenha o comportamento que talvez se você falasse ai, é da sociedade brasileira cristã, você não ia achar muito diferente. Mas se eu te falo que acontece aqui, você fala: nossa, tem certeza que acontece mesmo? Pode não ser uma coisa muito comum, mas você vai achar. Sempre vai achar, em qualquer lugar... *porque eu acho que todas essas coisas são estupidamente humanas.*

Por ora finalizo este capítulo na esperança de ter mostrado, tal como Paula escancara, que as mulheres aqui citadas são humanas... estupidamente humanas, demasiadamente humanas. O sexo é uma questão humana... estupidamente humana, demasiadamente humana.

Claro que ao longo de todo o texto foram elas, as mulheres muçulmanas brasileiras, revertidas, as protagonistas: é o significado que elas conferem às suas vivências e condutas sexuais o objeto-cerne desta dissertação. Entretanto, a fala de fechamento de Paula põe em cheque a ideia de que as mulheres muçulmanas possuem vivências opostas ou muito diferentes das demais mulheres. Não é possível ignorar o fato de que certamente encontraríamos outros discursos se as interlocutoras fossem árabes, africanas, asiáticas. Mas está mais do que claro que ao final somos todas, antes de tudo, mulheres – e há questões que ultrapassam o cultural, o religioso, o étnico, ou seja qual for a categoria analisada.

Ser muçulmana sim traz a estas mulheres especificidades para se pontuar e a religião à qual elas pertencem de fato faz prescrições a respeito da vivência do sexo, como venho mostrando ao longo de todo o texto. Após toda a análise feita, destaco uma nuance entre “sexualidade no Islã” e a “sexualidade das mulheres muçulmanas”: aparentemente estamos falando da mesma coisa, mas existe uma sutil diferença. Quando falamos de sexualidade no Islã estamos sobretudo falando das normas, do que foi revelado no Alcorão, do que foi dito e praticado pelo Profeta com suas esposas, etc. Em síntese, são as regras. Mas quando falamos de sexualidade das mulheres muçulmanas, o tema passa a ser encarnado: estamos falando de

peçoas, que como todas as outras possuem histórias de vida particulares, estão inseridas em diferentes contextos culturais, vivem crises, caem em contradições, fazem escolhas. Ao longo deste capítulo busquei, assim, equilibrar estas duas visões que são complementares e dependentes uma da outra.

Por fim, uma questão ainda persiste: se o Islã quer a completa satisfação para os muçulmanos e muçulmanas, ao passo que a psicanálise institui a falta, como se resolve essa tensão no campo da sexualidade? Longe de buscar uma resposta definitiva para esta questão, ou de encerrá-la em uma conclusão, friso uma vez mais que o casamento do ponto de vista islâmico é o que dá aval para a vivência da sexualidade, ao mesmo tempo em que se cumpre um dever religioso. Em outras palavras, trata-se de uma forma entendida religiosamente como a “correta” para homens e mulheres se satisfazerem e se completarem. Por ser uma religião da recompensa e da satisfação, é esperado que muçulmanos e muçulmanas sintam-se satisfeitos mesmo quando cientes de suas “faltas”. A necessidade de sentir-se e mostrar-se satisfeito dá margem para pensar os impactos dessa concepção para a saúde física e mental dos muçulmanos e muçulmanas, para além do tópico da sexualidade, o que pode ser estruturado para um trabalho futuro.

É impossível encerrar as questões sobre este tema tão amplo e instigante, mas foi possível levantá-las nesse primeiro exercício de abordar a sexualidade no Islã. Os interditos moldarão a vivência das relações, mas para estas mulheres aqui citadas, mais do que obrigatoriamente fechar uma questão, isso será motivo para abrir a reflexão sobre o assunto. Às mulheres muçulmanas é permitido o prazer e o sexo faz parte da conduta islâmica.



# AS PRECES





#### **4. Se o Profeta Muhammad falou, por que não podemos falar?**

Falar de sexo é motivo de constrangimento para muitas mulheres, sejam elas muçulmanas ou não. Uma das questões que me acompanha desde o início da pesquisa é: por que ainda há dificuldade da transmissão de conhecimento sobre sexualidade, considerando que a religião trata o assunto de forma aberta e direta? O próprio Profeta Muhammad estimulava muçulmanos e muçulmanas a fazerem questões sobre todos os assuntos. Existe inclusive um *hadith* que relata que Aisha disse: “como são boas as mulheres de Ansar (Medina), que não deixam que sua timidez seja um impedimento para aprender sua religião” (notas do caderno de campo).

A timidez e a modéstia fazem parte da religião, são virtudes islâmicas. Mas deixam de ser valorizadas quando se tornam uma barreira para o conhecimento, alimentando o estado de ignorância. Há ditos que nos revelam que muitas mulheres sentiam vergonha de fazer perguntas diretamente, mas mesmo assim não fugiam à sua tarefa de buscar informação, fazendo as perguntas por meio de intermediários.

Por que então percebemos uma dificuldade tão grande das mulheres para falar sobre sexo e esclarecer suas dúvidas? Uma das mulheres francesas que participou da pesquisa de Mossuz-Lavau (2005) justifica: “nós, os muçulmanos, ficamos virgens até o casamento, então não se fala dessas coisas” (p. 381). Como a vida sexual no Islã não é concebida fora do casamento, talvez resida aí uma dificuldade em ofertar educação sexual islâmica.

No capítulo 1 foi relatada brevemente a dificuldade de Luana, recém-revertida ao Islã e cheia de dúvidas. Queria falar com as mulheres sobre sexo, mas por não ser casada achou melhor esperar e só perguntar depois que seu casamento fosse oficializado, para evitar julgamentos sobre o motivo de estar querendo saber certas coisas. No capítulo anterior, com Luciana, ficou também evidente a dificuldade de um relacionamento inter-religioso quando não se sabe muito sobre a religião praticada pelo parceiro. Fica explícito que são várias as dificuldades que uma recém-revertida enfrenta para obter conhecimento sobre a sexualidade, quando a maioria das pessoas está fechada para falar sobre isso.

Para muitas mulheres, falar com outras mulheres muçulmanas mais próximas acaba sendo uma saída mais razoável do que falar com as autoridades religiosas. A mulher muçulmana,

reconhecida por seus papéis de mãe e esposa, tem um papel importante na transmissão do conhecimento. Um destes exemplos é dado por Thompson (2011), em sua descrição de um ritual presente nas sociedades Swahili, o *unyago*: na ocasião de um casamento, mulheres mais velhas reúnem-se por dias com a noiva para transmitir a ela o que sabem sobre casamento e sexualidade. Nesta sociedade, a cerimônia de casamento dos homens acontece na mesquita, já a das mulheres em casa, muitas vezes dentro do próprio quarto.

O exemplo dado pela autora ajuda a pensar de forma mais ampla, para além do saber local: tradicionalmente, por serem associados à esfera do público e por possuírem a obrigação de frequentar as orações de sexta-feira, são os homens que são identificados como os portadores e transmissores do conhecimento. O discurso das mulheres é muitas vezes desvalorizado, considerado como menos importante e até trivial, pela associação feita com o âmbito doméstico.

Entretanto, dentro deste espaço que poderia ser considerado menor, as mulheres são as autoridades, e é assim que também são reconhecidas pelas mais novas e inexperientes. Nestas ocasiões, fala-se sobre a higiene, a remoção dos pelos púbicos, os rituais de purificação após a relação sexual, as moças são instruídas sobre o sexo. Embora seja um ritual pré-existente ao Islã, a autora argumenta que os discursos produzidos e reproduzidos nestas cerimônias é importantíssimo na medida em que reforça o papel destas mulheres na afirmação de sua identidade como muçulmanas, tanto transmissoras como receptoras.

Sandra conta que não teve alguém que a ensinasse adequadamente:

Minha mãe, católica, dizia que o órgão sexual masculino era do tamanho de uma cobra, que entrava na gente e saía pela boca, que se a gente engravidasse ela ia tirar o bebê da nossa barriga com uma faca. Ela nos colocava muito medo, mas era pro bem, com boa intenção.

Para Foucault (1976/2015), a modernidade não é marcada por não falar de sexo, mas sim por “falar dele sempre, valorizando-o como segredo” (p. 36). Não houve uma interdição da sexualidade, mas passa a haver uma estipulação de com quem, como, quando e onde falar: “estabeleceram-se, assim, regiões, senão de silêncio absoluto, pelo menos de tato e discrição: entre pais e filhos, por exemplo, ou educadores e alunos, patrões e serviçais” (p. 46).

Márcia conta que foi justamente o silêncio absoluto a postura adotada pela mãe para não ter que lidar com questões que a ela pareciam constrangedoras. Ela relembra:

A minha mãe é uma pessoa bloqueada em relação a muitas coisas, inclusive em relação ao sexo. Falar sobre essa tema? Imagina! Minha mãe não fala nem a palavra ‘menstruação’ em voz alta. Eu lembro um episódio meu quando eu era criança, que eu peguei os absorventes dela e coleí tudo pela casa porque eu não sabia o que era aquilo. Eu achei engraçado, coisa de criança. Minha mãe não falou nada, nem me repreendeu, nem comentou, nada. Ela é uma pessoa muito fechada. Então minhas descobertas foram mesmo minhas, algo individual.

Cristina, filha de mãe espírita e pai católico, brinca que sua mãe tinha “mentalidade árabe”, porque sua forma de educar era pelo medo, algo que ela percebe que também acontece entre os árabes: exagera-se muito sobre o assunto e quando se fala é sobre gravidez e doenças, nunca sobre prazer. Ela diz que ela e o marido dialogam muito, e ela mostra a ele que quer transmitir conhecimento para os filhos de forma que eles os respeitem, mas que não tenham temor. Essa ideia é bastante importante, pois se vê que para a maioria dos pais falar sobre sexo com os filhos não é uma possibilidade, no máximo vão falar se os filhos fizerem perguntas.

Isso não é algo que seja estimulado pelo Islã, pelo contrário. Como já foi elucidado, o conhecimento sobre sexo é natural e deve ser buscado e transmitido, bem como todos os outros. A questão é que a forma como esses pais foram educados, intrincada em tradições culturais peculiares, faz com que acreditem que sexo é um tabu. Em um caso dramático de falta de informação sobre sexualidade, Mossuz-Lavau (2005) relata que uma das interlocutoras pede “que lhe permitam saber como é sua vagina, porque acha que se tivesse mais conhecimento ficaria imaginando menos ‘as coisas’” (p. 380).

Tanto Luciana quanto Marília comentam que tinham muitas dúvidas, e que acabaram buscando na internet ou perguntando para outras mulheres. Mas isso também tem seus perigos da informação distorcida, como se vê por Luciana. Quando questionada sobre o sexo oral, mesmo sendo uma prática aceitável, como explicado no capítulo anterior, ela diz: “já fiz, porém por orientação eu parei, pois tive a seguinte explicação: não se deve colocar a boca que se louva a Allah para adoração em um órgão sexual”.

A resposta de Luciana faz pensar como os discursos circulam pela comunidade e, por falta de informação apurada, são propagados. Basta uma breve pesquisa no *Google* para chegar até diversos sites que apontam para essa informação que Luciana comenta ter recebido.

Assim como nos demais assuntos, também a religião pode ser propagada de maneira distorcida pela internet: *fatwas*<sup>60</sup> emitidas por religiosos que não possuem a autoridade para isso, bem como a transmissão de *hadices* falsos como se fossem verdadeiros parecem ser algo corriqueiro na rede. Existe um *hadith* considerado forte que diz que Aisha e o Profeta Muhammad banhavam-se juntos (Bukhari). Como então poderia ser verdadeiro um *hadith* que circula em algumas páginas que diz que as esposas do Profeta não viam seu órgão genital, e nem ele os delas?

Outra fonte de informação problemática, levantada por Cristina, são os *blogs* e grupos formados nas redes sociais, como *Facebook* e *WhatsApp*. A interlocutora aponta que diversas vezes presenciou mulheres que haviam se revertido há pouquíssimo tempo montando esse tipo de grupo para “informar” às demais interessadas. Cristina faz questão de frisar que não se trata de um julgamento, mas a religião é muito complicada e requer muito estudo, “não dá pra em um mês você achar que sabe alguma coisa”. Ela mesma dá seu exemplo: está na religião há oito anos e quando é convidada para dar alguma palestra sobre “a mulher no Islã” recusa, pois considera muita responsabilidade.

Especificamente sobre sexualidade, ela conta que as brasileiras revertidas postavam muitas coisas nestes grupos, muitas informações equivocadas e muito conteúdo visando saber como agradar o marido, nunca pensando em si próprias, e isso a incomodava. Cristina diz que as brasileiras em geral são mais abertas para falar sobre o tema, claro que existirão muçulmanas brasileiras que também não vão querer falar, mas ela acha que são uma minoria. Já as árabes, segundo ela, são muito mais fechadas e ela diz nunca ter presenciado uma delas falando sobre sexo.

Luciana tece um comentário nesta mesma direção:

Eu acredito que falar de sexo na comunidade muçulmana árabe é um grande tabu, pois é muito íntimo, os pais normalmente não permitem que os filhos vejam cenas de beijo ou outras que indiquem um contato mais íntimo, e percebo que os jovens são extremamente tímidos quando se refere a este assunto. Entre os muçulmanos brasileiros o assunto é abordado com mais naturalidade, pois temos uma cultura mais aberta para se falar sobre isso.

Interessante que a própria interlocutora já faz a distinção entre comunidade árabe e comunidade brasileira, sinalizando que sim existem diferenças entre estes contextos. Paula, a

---

<sup>60</sup> Decreto emitido por uma autoridade religiosa com o intuito de dar uma resposta satisfatória em relação a certo assunto.

interlocutora que atualmente mora no Egito, tem o mesmo posicionamento, de acordo com o que percebe por lá. Como já explanado detalhadamente no capítulo anterior, é equívoco pensar que essas mulheres são reprimidas, mas há de forma geral mais reservas para falar abertamente sobre suas vidas sexuais, sobre “o que elas fazem ou não fazem na cama”. Entretanto, a própria Paula faz questão de alertar, mais uma vez: “mas isso não é uma coisa proibida pela religião, é estritamente cultural”.

Por ter morado um ano em Bangladesh, Bruna também afirma: “elas não vão falar com facilidade”. Ela dá um exemplo vivido com a cunhada durante o ano em que morou no país: conta que a parente teve uma hemorragia relacionada ao ciclo menstrual e, quando questionada pelo motivo de nada ter dito à Bruna, preferindo silenciar quando poderia ter a companhia dela para conversar e também para acompanhá-la em exames, a cunhada respondeu que tinha vergonha, que a menstruação era um assunto muito íntimo para ser compartilhado. Bruna diz ter constatado que o Islã como religião dá espaço para que o assunto seja conversado entre amigas mulheres, ou com um profissional especialista ou com os cônjuges. Entretanto, para grande parte das mulheres, tudo que tem conexão com a sexualidade é entendido como um assunto íntimo demais até mesmo para ser aberto com outra mulher.

Esse receio também foi percebido fortemente com Rita. Embora a interlocutora tenha se disponibilizando espontaneamente para me auxiliar com os questionamentos que eu tinha sobre o tema, isso não impediu que ela apresentasse muita dificuldade em se abrir e dar detalhes de sua vida íntima. Mesmo após toda a explicação fornecida sobre os objetivos da minha pesquisa, ocasião em que frisei que o mais importante era saber da experiência dela e de que não se tratava de forma alguma de uma espécie de “teste de conhecimentos” acerca do que ela sabia sobre o que o Islã dizia sobre a sexualidade, ainda assim em determinado ponto de nossa conversa ela diz: “olha, eu ainda acho mais vantajoso você marcar de conversar com o *sheikh*, não comigo... ele vai saber falar melhor, ele vai saber dar a explicação correta...”. Rita se sentia como que desautorizada a dar seu ponto de vista sobre o assunto, e não entendia como a experiência dela poderia ser interessante para mim.

Para Luciana, seria de fato importante que esse assunto estivesse presente nas palestras ministradas por *sheikhs*, separadamente para homens e mulheres. Sobre isso, Bruna discorda:

Eu não acredito que sexo deva ser um assunto tratado na mesquita. Apesar de popular, isso deve ser tratado com o esposo. Acho que seria falta de respeito também, já que temos coisas mais importantes pra aprender na mesquita. Podemos deixar as dúvidas sexuais para serem esclarecidas por um livro ou uma pessoa entendida do assunto, e sempre em particular.

No capítulo anterior, narrei o episódio vivido por Tereza, a única das mulheres com quem conversei que relatou ter procurado um *sheikh* para esclarecer questões acerca do lícito e ilícito em matéria de sexo no Islã. A busca de Tereza foi motivada pelo entendimento de que uma autoridade religiosa seria a pessoa verdadeiramente apta para fornecer as informações corretas ao seu marido. É visível como o episódio narrado por ela carrega a ideia de que serviu para fortalecer o que ela já sabia sobre o assunto e ao mesmo tempo conscientizar o marido, que carregava uma série de conceitos equivocados sobre o assunto. A consequência esperada era a melhoria da vida sexual do casal, tornando-a mais plena e harmônica.

Outra forma de buscar conhecimento que é bastante comentada pelas interlocutoras são os livros islâmicos. De acordo com Bruna, “há vários livros, sites e blogs relacionados a esse assunto. As coisas que aprendi sobre sexo, ou eu aprendi com meu marido ou li em livros”. A questão que se impõe, como comentado em capítulos anteriores, é que ter acesso aos livros religiosos é relativamente fácil, sendo sua distribuição inclusive gratuita. Entretanto, não são muitos os livros que vão abordar a sexualidade e os que abordam nem sempre têm a qualidade plenamente garantida. Também já foi citado o enviesamento que muitas fontes virtuais possuem, o que pede cuidado e senso crítico. Além disso, existe sempre a dificuldade vivida pelos revertidos em ter acesso a material de confiança por não entenderem a língua árabe, idioma no qual são mais abundantes as publicações.

Sobre isso, Cristina sugere que uma presença maior de brasileiros “comandando” as mesquitas poderia ser um passo importante para desmistificar o conhecimento. Ela, que está quase terminando o seu doutorado, também aponta a dificuldade que percebe nas comunidades muçulmanas em relação à aceitação da ciência: muitos a veem como inimiga, e acabam “acreditando nas suas próprias mentiras, acham a ignorância uma benção”. Conta que uma vez ouviu de um parente de seu marido no Egito que ele iria se casar de novo porque a primeira esposa só lhe dava filhas mulheres. Ela conta que disse ao marido: “mas ele não sabe nada de genética? Se soubesse teria a explicação correta”.

Na opinião de Cristina, “nós”, que estamos inseridas no meio acadêmico, não construímos conhecimento ao acaso e não trabalhamos com “achismos”. Ela acredita que se

Deus nos deu a ciência, é para que ela nos ajude cotidianamente. Ou seja, a interlocutora considera que a ciência não a afasta de Deus, mas a aproxima. Ela julga ser preciso reconhecer que “a vida de hoje não é mais a mesma de antigamente”.

Ramadan (2009), em artigo sobre o Islã e a Psicologia, chama a atenção dos muçulmanos para que voltem a falar de sexualidade, nos seus próprios termos e de acordo com seus princípios, mas considerando a realidade dos nossos tempos. A inevitável interação social entre homens e mulheres em alguns contextos, como o de trabalho, bem como o fato de o casamento estar sendo realizado cada vez mais tardiamente, são alguns dos fatos que induzem mudanças na forma de se entender e vivenciar a sexualidade. Adicionalmente, algumas condições demandam soluções mais práticas: escritos recentes em sexualidade no Islã enfatizam a necessidade de olhar com atenção para o sexo no envelhecimento, o sexo após a menopausa, o sexo pré-marital e o sexo entre pessoas com algum tipo de deficiência, por exemplo (Shahidian, 2008, p.104).

É pelo conhecimento e pelo diálogo que os princípios podem ser repassados para as crianças e jovens, não por meio do ocultamento da verdade. A educação sexual não pode mais ser marginalizada. Uma das dificuldades de falar com crianças e adolescentes sobre sexo é a crença equivocada de que saber sobre o assunto vai instigá-los a experimentar precocemente o que é proibido (Tabatabaie, 2015). Essa falta de informação sobre sexo gera uma série de consequências: muçulmanos e muçulmanas alternam de uma polaridade a outra, pois de não saber nada passam, a partir da noite de núpcias, a de repente ter que saber tudo para corresponder aos anseios do marido e da esposa.

Definitivamente, a educação sexual não pode esperar até o casamento, pois sua tarefa não é promover a promiscuidade, muito pelo contrário. Pesquisa recente<sup>61</sup> apontou que seis países de tradição muçulmana estão entre os dez maiores consumidores de pornografia *online*: Paquistão, Egito, Irã, Marrocos, Arábia Saudita e Turquia, ou seja, a curiosidade aliada à falta de conhecimento leva a essa busca como um substituto. Vale ressaltar que existe uma grande crítica a este tipo de material, não apenas do ponto de vista religioso: grande parte do conteúdo pornográfico é entendido como apologia à misoginia e à violência contra a mulher, dando uma noção não muito acurada sobre do que se trata o sexo consensual, negociado.

---

<sup>61</sup> Disponível em <http://tribune.com.pk/story/823696/pakistan-tops-list-of-most-porn-searching-countries-google>.

Como já foi elucidado no capítulo anterior, de acordo com a crença islâmica todo o conhecimento das coisas criadas por Allah deve ser buscado. Sendo assim, a educação sexual deveria ser considerada como *fard*, uma tarefa religiosa obrigatória (Demircan, 2011).

Baydoun (2008), ao escrever sobre o exemplo do que aconteceu no Líbano, evidencia a dificuldade da educação sexual achar seu lugar entre o discurso religioso e o secular, quando o governo emitiu um decreto ordenando a eliminação de um capítulo sobre reprodução humana que constava no livro de ciências para estudantes entre doze e catorze anos. A justificativa usada, mais uma vez, era de que o tema levaria os jovens à perversão. Além disso, seria degradante estimular os alunos a colocar sua atenção sobre seus corpos, quando a prioridade deveria ser a sua educação religiosa. Ou seja, parece realmente difícil que se entenda que a educação sexual também passa pela religião, há uma negação dessa forma de conhecimento.

Como alude Foucault (1976/2015):

Não seria para incitar a falar, para sempre levar a recomeçar a falar nesse tema que, nas fronteiras de todo discurso atual, ele é exibido como o segredo que é indispensável desencavar — uma coisa abusivamente reduzida ao mutismo, ao mesmo tempo difícil e necessária, preciosa e perigosa de ser dita? (p. 41).

Falar de sexo no Islã: difícil, porém necessário. Um conhecimento precioso, mas erroneamente entendido como perigoso para a manutenção da ordem. Em conversa privada com o *sheikh*, ele também enfatiza a importância de se estudar a sexualidade na religião. Embora seja um assunto tratado de forma aberta dentro do Islã desde os seus primeiros tempos, atualmente parece haver uma dificuldade em falar sobre sexualidade: o *sheikh* comenta que raramente alguém o procura para falar do assunto.

Embora mesmo uma autoridade religiosa como ele diga que “se o Profeta Muhammad falou, por que nós não podemos falar?”, ainda existe pouco debate sobre o tema, tanto por equívocos, timidez ou pela consideração de que se trata de um tema encerrado, justamente pela aparente simplicidade de suas prescrições. Obviamente as normas religiosas são fixas, mas a história pessoal, as condições de vida, o nível de conhecimento religioso e o entendimento feito dele é individual para cada muçulmano e muçulmana.

A partir dos diálogos com as mulheres muçulmanas, cada vez mais é possível relativizar os clichês que envolvem a figura da mulher no Islã, entendendo quais são suas

pautas e suas escolhas, também dentro do assunto da sexualidade. Todas as mulheres trazem em seus relatos suas facilidades e suas dificuldades com o tema da sexualidade, que são numerosas, mas mostram também quais são as saídas que estão encontrando para ressignificar o sexo, buscar sua satisfação pessoal e assim empoderar-se no âmbito da sua pertença religiosa.

O sexo, bem como a satisfação que ele proporciona, é uma experiência subjetiva. As mulheres não são apenas passivas, no sentido do senso comum, mas sim são sujeitos do seu próprio prazer, cada uma a seu modo. É claro que muitas vezes acabam tomando para si partículas dos discursos patriarcais dominantes, mas mesmo dentro deles encontram suas próprias saídas para lidar com o que as incomoda.

O empoderamento diz respeito à forma com que cada mulher, à sua maneira, em seu contexto e a seu ritmo, desenvolve estratégias que possam gerar mudanças positivas em suas vidas, quando percebem a existência de uma desvantagem e não estão satisfeitas com isso. Neste processo, empoderar-se envolve um complexo arranjo de fazer escolhas, estrutura esta que é suprimida de muitas mulheres devido aos contextos e normas às quais estão submetidas.

Assim, o empoderamento envolve negociações sutis de papéis e responsabilidades, ou seja, um questionamento acerca das estruturas de poder estabelecidas (R. Ali, 2014, p. 122). Ainda, na visão de Kabeer (2005), ser desempoderada é ter a capacidade de escolha negada. Por consequência, o empoderamento refere-se ao processo perante o qual aqueles que já passaram por essa negação adquirem esta possibilidade. Em outras palavras, empoderamento implica mudança (p. 13). E resistência.

Uma das tantas formas possíveis de resistir é a que narra Abu-Lughod (1990) em seu belíssimo trabalho com as mulheres beduínas, que expressavam suas emoções por meio de folclore e poemas. Nas comunidades pesquisadas, a antropóloga percebeu que as mulheres usavam os segredos e os silêncios como uma vantagem: escondiam algumas informações dos homens, ocultavam pequenos acontecimentos, fumavam escondidas. Se superficialmente abraçavam as normas estabelecidas em nome do sistema de segregação, na obscuridade resistiam, e faziam isso de forma menos óbvia, não escancarada.

Um exemplo interessante é o discurso irreverente usado em algumas situações, de forma a inverter o discurso dominante da autoridade masculina. Ao invés de aceitarem o

discurso da falta feminina, apontavam a falta masculina: “o homem não tem útero” (p. 46). Nem sempre as mulheres vão contestar em público, ou desafiar abertamente as normas, mas encontram formas sutis de provocação ou negociação, guiadas por suas tradições e valores.

Como pontua a autora, as mulheres oferecem resistência através de atos aparentemente corriqueiros. No capítulo anterior, mostrei como Cristina negocia com os maridos e filhos a divisão das tarefas domésticas para o bom funcionamento do lar. Sandra sinaliza ao marido e aos dois filhos que se o fogão está fechado é porque não vai fazer comida e eles precisam “se virar”. Ângela articula em seu discurso a importância de que ambos os cônjuges se satisfaçam na relação sexual. Luciana afirma, convicta, que quem a convenceu a abraçar o Islã foi o Alcorão, e não seu marido. Marília se apropria das regras islâmicas sobre a sexualidade para justificar práticas que gostava e não gostava, mesmo antes do Islã. Sandra faz sua leitura particularizada do que considera como *haram*. Cristina enaltece sua identidade de muçulmana brasileira, mãe, esposa, doutoranda. Todas estas situações podem ser entendidas como exemplos que ressaltam como as concepções sobre gênero e sexualidade vão sendo contestadas ou reafirmadas na vida cotidiana. A resistência pode ser silenciosa e ao mesmo tempo subversiva.

Em se tratando de sexualidade no Islã, percebo pelos relatos das interlocutoras que para fazer escolhas é preciso ter conhecimento. Para Rubin (1975/2017), não transmitir conhecimento às mulheres é claramente uma forma de opressão, uma tentativa de “domá-las” (p. 15).

Cristina fala algo que muito me marca: “minha visão crítica veio quando comecei a estudar mais”, ou seja, o empoderamento vem pela via do conhecimento. Em se tratando da mulher no Islã, uma das discussões propostas, como mostrado nos capítulos anteriores, é que haja uma leitura sexualmente sensível das fontes islâmicas, reconhecendo nelas a sua essência igualitária e apontando as fraturas deste ideal nas sociedades. Não há nada de equivocado em aceitar os papéis e as responsabilidades normativas, de acordo com o que esperado pela sociedade, pela cultura e pela religião. Entretanto, é por meio do conhecimento que as mulheres poderão dizer que se trata de uma escolha, e não de algo imposto acriticamente.

Pode-se pensar o mesmo em relação à sexualidade: a partir do conhecimento, as mulheres podem ter devolvida a habilidade suprimida de dizer se querem ou não fazer sexo naquele momento, se se sentem confortáveis em determinadas práticas ou não, podem

escolher compartilhar suas fantasias com o parceiro e juntos negociarem o que vão executar juntos, podem permitir-se a experimentação, etc.

Também Cristina, quase ao final da nossa conversa, solta outra frase direta: “a religião permite falar de sexo, mas a cultura não”. Apesar de entender, assim como Geertz (1973/1989), que a religião é cultura, um sistema cultural, a maioria das interlocutoras faz a diferenciação entre o que a religião permitiria de acordo com suas fontes *versus* aquilo que é permitido a elas em sociedade, na batalha cotidiana. Afinal, desnecessário enunciar que entre o ideal e o real, entre o que é dito e o que é praticado, há uma grande distância.

Assim como a religião não é um bloco monolítico, também a cultura não o é. É preciso lembrar a todo momento que falar de sexualidade no Islã é também falar de políticas, costumes, legislações, geografias, histórias. Trata-se de uma arena em que convivem e disputam saberes, poderes e desejos.

Retomo aqui o parágrafo com que abri esta dissertação, em que transcrevo a pergunta do *sheikh*: “o que é mais importante: o conhecimento ou a fé?”. A resposta foi a de que o conhecimento fortalece a fé, a fé sem conhecimento é incompleta. O conhecimento é uma forma de adoração. Ato as pontas do meu texto recuperando as anotações do meu caderno de campo durante as aulas que frequentei na mesquita. Lá encontro:

Todos devem buscar o conhecimento, pois é relatado que o Profeta Muhammad disse que quem procura um caminho para o conhecimento, Deus facilita para esta pessoa o caminho para o paraíso. Deus deu para nós a capacidade de ler, escrever, falar, escutar, refletir. Deus deu para nós a inteligência para a gente questionar: a ignorância é o pior inimigo do ser humano.

As mulheres, os perfumes e as preces: assim como as preces, fomentar o conhecimento entre as mulheres e sentir os perfumes do sexo lícito entre o casal também são formas legítimas de adoração.



## Referências

- Aboim, S. (2009). Da pluralidade dos afetos: trajetórias e orientações amorosas nas conjugalidades contemporâneas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 24(70), 107-122. doi 10.1590/S0102-69092009000200007
- Abu-Lughod, L. (1990). The romance of resistance: tracing transformations of power through bedouin women. *American Ethnologist*, 17(1), 41-55. doi 10.1525/ae.1990.17.1.02a00030
- Abu-Lughod, L. (2012). As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?: reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. *Revista Estudos Feministas*, 20(2), 451-470. doi 10.1590/S0104-026X2012000200006
- Agamben, G. (2015). *Nudez*. Belo Horizonte, MG: Autêntica.
- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: embodied others in post-coloniality*. London: Routledge.
- Alcorão. (2005). *Tradução do sentido do Nobre Alcorão* (H. Nasr, trad.). Meca, Arábia Saudita: Liga Islâmica Mundial.
- Alcorão. (2009). *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado com comentários* (S. El Hayek, trad.). 14ª ed. São Paulo, SP: Marsam Editora Jornalística.
- Ali, K. (2006). *Sexual ethics & Islam: feminist reflections on Qur'an, hadith, and jurisprudence*. Oxford: Oneworld.
- Ali, R. (2014). Empowerment beyond resistance: cultural ways of negotiating power relations. *Women's Studies International Forum*, 45, 119–126. doi 10.1016/j.wsif.2013.05.019
- Ali, Z. (2016). Feminismos islâmicos. In R. Grosfoguel (Org.), *Feminismos islâmicos* (pp.153-176). Caracas, Venezuela: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Almeida, H. B. de. (2002). Melodrama comercial: reflexões sobre a feminilização da telenovela. *Cad. Pagu*, 19, 171-194. doi 10.1590/S0104-83332002000200008
- Almeida, M. V. de. (2003). Antropologia e sexualidade: consensos e conflitos teóricos em perspectiva histórica. In L. Fonseca, C. Soares, & J. M. Vaz (Orgs.), *A sexologia: perspectiva multidisciplinar* (pp. 53-72). Coimbra, Portugal: Quarteto.
- An-Nawawi, I. (2001). *O jardim dos virtuosos* (S. El Hayek, trad.). São Bernardo do Campo, SP: Marsam Editora Jornalística. (Trabalho original publicado no século XIII).
- André, S. (1998). *O que quer uma mulher?* Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.

Armstrong, K. (2002). *Maomé: uma biografia do Profeta*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.

Arora, P. & Scheiber, L. (2017). Slumdog romance: Facebook love and digital privacy at the margins. *Media, Culture & Society*, 39(3), 408-422. doi 10.1177/0163443717691225

Azam, H. (2013). Sex, marriage and eroticism in contemporary Islamic advice literature. *Journal of Middle East Women's Studies*, 9(1), 54-80. doi 10.2979/jmiddeastwomstud.9.1.54

Azar, M., Kroll, T., & Bradbury-Jones, C. (2016). Lebanese women and sexuality: a qualitative inquiry. *Sex Reprod Health*, 8(1), 13-18. doi 10.1016/j.srhc.2016.01.001

Badran, M. (2009). *Feminism in Islam: secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld.

Bahammam, F. S. (2014). *Guia para o novo muçulmano*. Riyadh, Arábia Saudita: Modern Guide.

Barbato, L. F. T. (2016). Em terras de vagabundos e vagabundas: o clima tropical, a preguiça e a lascívia nas revistas do IHGB. *História, histórias*, 4(8), 217-238. Recuperado de <http://periodicos.unb.br/index.php/hh/article/viewFile/17356/16966>

Barbosa, F. C., & Paiva, C. M. (2017). Sexo/prazer no Islam é devoção. *Relig. soc.*, 37(3), 198-223. doi 10.1590/0100-85872017v37n3cap08

Barlas, A. (2002). *Believing women in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. Austin, TX: University of Texas Press.

Baydoun, A. S. (2008). Sex Education in Lebanon: between secular and religious discourses. In P. Ilkkaracan (Ed.), *Deconstructing sexuality in the Middle East: challenges and discourses* (pp. 83-100). New York, NY: Routledge.

Birman, J. (1999). *Cartografias do feminino*. São Paulo, SP: Ed. 34.

Birman, J. (2016). *Gramáticas do erotismo: a feminilidade e suas formas de subjetivação em psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.

Botella, C., & Botella, S. (2002). *Irrepresentável: mais além da representação*. Porto Alegre, RS: Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul.

Bouhdiba, A. (2006). *A sexualidade no Islã*. São Paulo, SP: Globo. (Trabalho original publicado em 1975).

Bourdieu, P. (2002). *A dominação masculina*. 3ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil.

Bozon, M. (2004). *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro, RJ: Editora FGV.

Bukhari. *Hadith collection*. Recuperado de: <https://sunnah.com/bukhari>

Butler, J. (2015). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 8ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1990).

Cardeira da Silva, M. (1997). O Islão plástico: transformações da intimidade em contexto popular marroquino. *Etnográfica*, 1(1), 57-72. Recuperado de [http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol\\_01/N1/Vol\\_i\\_N1\\_57-72.pdf](http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_01/N1/Vol_i_N1_57-72.pdf)

Chagas, G. F. (2015). Rituais fúnebres no islã: notas sobre as comunidades muçulmanas no Brasil. *Relig. soc.*, 35(1), 121-138. doi 10.1590/0100-85872015v35n1cap06

Chubin, F. (2014). You may smother my voice, but you will hear my silence: an autoethnography on street sexual harassment, the discourse of shame and women's resistance in Iran. *Sexualities*, 17(1-2), 176 – 193. doi 10.1177/1363460713511097

Citeli, M. T. (2005). *Pesquisa sobre sexualidade e direitos sexuais no Brasil (1990-2002): revisão crítica*. Rio de Janeiro, RJ: CEPESC.

De Soudy, A. (2013). *The crisis of Islamic masculinities*. New York, NY: Bloomsbury.

Debert, G. G., Simões, J. A., & Henning, C. E. (2016). Entrelaçando gênero, sexualidade e curso da vida: apresentação e contextualização. *Soc. e Cult*, 19(2), 3-12. Recuperado de [www.redalyc.org/pdf/703/70352146001.pdf](http://www.redalyc.org/pdf/703/70352146001.pdf)

Demircan, A. R. (2011). *Sexual life according to Islam*. Smashwords Edition.

Dialmy, A. (2005). Sexuality in contemporary Arab society. *Social Analysis*, 49(2), 16-33.

Douglas, M. (2000). *Pureza e perigo*. 2ª ed. São Paulo, SP: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1966).

Duarte, L. F. D (Org.). (2006). *Família e religião*. Rio de Janeiro, RJ: Contra Capa.

Dumovich, Liza. (2016). *Ya habibi: conversão feminina ao Islã no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, RJ: Ponteio; Educam.

El Feki, S. (2014). *Sex and the citadel: intimate life in a changing Arab world*. Anchor Books.

El Hajjami, A. (2008). A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. *Cad. Pagu*, 30, 107-120. doi 10.1590/S0104-83332008000100009

Eliade, M. (2010). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3ª ed. São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1957).

Fahs, B. (2011). *Performing sex: the making and unmaking of women's erotic lives*. New York, NY: New York Press.

Fahs, B. (2014). 'Freedom to' and 'freedom from': a new vision for sex-positive politics. *Sexualities*, 17(3), 267-290. doi 10.1177/1363460713516334

- Fahs, B. (2016). Methodological mishaps and slippery subjects: stories of first sex, oral sex, and sexual trauma in qualitative sex research. *Qualitative Psychology*, 3(2), 209-225. doi 10.1037/qup0000057
- Fahs, B., & Gonzalez, J. (2014). The front lines of the “back door”: navigating (dis)engagement, coercion, and pleasure in women’s anal sex experiences. *Feminism & Psychology*, 24(4), 500-520. doi 10.1177/0959353514539648
- Favret-Saada, J. (2005). “Ser afetado”. *Cadernos de Campo*, 13, 155-161. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/50263/54376>
- Ferreira, F. C. B. (2007). *Entre Arabescos, luas e tâmaras – performances islâmicas em São Paulo* (Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo). Recuperado de [www.teses.usp.br](http://www.teses.usp.br).
- Ferreira, F. C. B. (2009). Mais de mil e uma noites de experiência etnográfica: uma construção metodológica para pesquisadores-performers da religião. *Etnográfica*, 13(2), 441-464. doi 10.4000/etnografica.1166
- Ferreira, F. C. B. (2009). Teatralização do sagrado islâmico: a palavra, a voz e o gesto. *Relig. soc.*, 29(1), 95-125. doi 10.1590/S0100-85872009000100005
- Ferreira, F. C. B. (2013). Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade. *Perspectivas*, 43, 183-198. Recuperado de <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/viewFile/6617/4864>
- Ferreira, J., & Silva, A. R. (2011). A experiência contemporânea da nudez. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 92, 147-167. doi 10.4000/rccs.4055
- Fink, B. (1998). *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Foucault, M. (1987). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1975).
- Foucault, M. (2015). *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. 2 ed. São Paulo, SP: Paz e Terra. (Trabalho original publicado em 1976).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. In S. Freud, *Obras completas, volume 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)* (pp. 13-244). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (2014). O futuro de uma ilusão. In S. Freud, *Obras completas, volume 17: inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)* (pp. 231-301). São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (2015). A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno. In S. Freud, *Obras completas, volume 8: o delírio e os sonhos na Gradiva, análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)* (pp. 359-389). São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2015. (Trabalho original publicado em 1908).

- Gagnon, J. (2006). *Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro, RJ: Garamond.
- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1973).
- Geertz, C. (2004). *Observando o Islã*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Giddens, A. (1993). *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo, SP: Editora da UNESP.
- Goldman, M. (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Rev. Antropol.*, 46(2), 423-444. doi 10.1590/S0034-77012003000200012
- Gregori, M. F. (2012). Erotismo, mercado e gênero: uma etnografia dos sex shops de São Paulo. *Cad. Pagu*, 38, 53-97. doi 10.1590/S0104-83332012000100003
- Halasa, M., & Salam, R. (2008). *The secret life of Syrian lingerie: intimacy and design*. San Francisco, CA: Chronicle Books.
- Harris, C. (2012). Conjugalinity, subjectivity, desire and gender-based violence in Tajikistan. *The Journal of Development Studies*, 48(1), 55-67. doi 10.1080/00220388.2011.629647
- Hayfield, N., & Clarke, V. (2012). "I'd be just as happy with a cup of tea": women's accounts of sex and affection in long-term heterosexual relationships. *Women's Studies International Forum*, 35(2), 67-74. doi 10.1016/j.wsif.2012.01.003
- Heilborn, M. L. (2006). Entre as tramas da sexualidade brasileira. *Rev. Estud. Fem.*, 14(1), 43-59. doi 10.1590/S0104-026X2006000100004
- Heilborn, M. L., & Cabral, C. da S. (2013). Youth, gender and sexual practices in Brazil. *Psicol. Soc.*, 25, 33-43. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v25nspe/05.pdf>
- Hélie, A., & Hoodfar, H. (2012). *Sexuality in Muslim contexts: restrictions and resistance*. London: Zed Books.
- Hoel, N., & Shaikh, S. (2013). Sex as Ibadah: religion, gender, and subjectivity among South African Muslim women. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 29(1), 69-91. Recuperado de <https://muse.jhu.edu/article/509043>
- Honwana, A. (2013). *Youth and revolution in Tunisia*. New York, NY: Zed Books.
- Ilkkaracan, P. (2002). Women, sexuality, and social change in the Middle East and the Maghreb. *Social Research*, 69(3), 753-779. Recuperado de <https://muse.jhu.edu/article/558531>
- Isbelle, M. A. (2013). *Ensinos islâmicos para uma vida a dois*. Rio de Janeiro, RJ: Qualitymark Editora.

- Jackson, M. (1984). Sex research and the construction of sexuality: a tool of male supremacy? *Women's Studies International Forum*, 7(1), 43–51. doi 10.1016/0277-5395(84)90083-9
- John, N. A., Babaola, S., & Chipeta, E. (2015). Sexual pleasure, partner dynamics and contraceptive use in Malawi. *International Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, 41(2), 99-107. doi 10.1363/4109915
- Kabeer, N. (2005). Gender equality and women's empowerment: a critical analysis of the third millennium development goal. *Gender and Development*, 13(1), 13–26. doi 10.1080/13552070512331332273
- Kadri, N., Mchichi-Alami, K., & Berrada, S. (2010). Sexuality in Morocco: women sexologist's point of view. *Sexologies*, 19(1), 20-23. doi 10.1016/j.sexol.2009.03.005
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with patriarchy. *Gender and Society*, 2(3), 274-290. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/190357>
- Karadhawi, Y. al. (n. d). *O lícito e o ilícito no Islam*. São Bernardo do Campo, SP: Editora Alvorada.
- Kehl, M. R. (2008). *Deslocamentos do feminino: a mulher freudiana na passagem para a modernidade*. Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Kristeva, J. (1994). *Estrangeiros para nós mesmos*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco.
- Kristeva, J. (2010). *No princípio era o amor: psicanálise e fé*. Campinas, SP: Verus. (Trabalho original publicado em 1985).
- Kugle, S. (2010). *Homosexuality in Islam: critical reflection on gay, lesbian and transgender muslims*. London: Oneworld.
- Lacan, J. (1988). *A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar.
- Lamrabet, A. (2014). El velo (El Hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. *Tabula Rasa*, 21, 31-46. Recuperado de [www.redalyc.org/pdf/396/39633821002.pdf](http://www.redalyc.org/pdf/396/39633821002.pdf)
- Le Breton, D. (2011). *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Lévi-Strauss, C. (2012). *As estruturas elementares do parentesco*. 7ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lewis, R., & Marston, C. (2016). Oral sex, young people and gendered narratives of reciprocity. *The Journal of Sex Research*, 53(7), 776-787. doi 10.1080/00224499.2015.1117564
- Magnani, J. G. C. (2002). De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17(49), 11-29. doi 10.1590/S0102-69092002000200002

- Mahmood, S. (2006). Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, 10(1), 121-158. Recuperado de <http://www.scielo.mec.pt/pdf/etn/v10n1/v10n1a07.pdf>
- Malinowski, B. (2013). *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1927).
- Marcotte, R. D. (2010). Gender and sexuality online on Australian Muslim forums. *Contemporary Islam*, 4(1), 117-138. doi 10.1007/s11562-009-0104-0
- Massad, J. (2007). *Desiring arabs*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mauss, M. (2015). As técnicas do corpo. In M. Mauss, *Sociologia e antropologia* (pp. 397-420). 2ª ed. São Paulo, SP: Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1935).
- Mauss, M. (2015). Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In M. Mauss, *Sociologia e antropologia* (pp. 181-312). 2ª ed. São Paulo, SP: Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1925).
- McClelland, S. (2011). Who is the “self” in self reports of sexual satisfaction? Research and policy implications. *Sex Res Soc Policy*, 8(4), 304-320. doi 10.1007/s13178-011-0067-9
- McPhillips, K., Braun, V., & Gavey, N. (2001). Defining (Hetero)sex: how imperative is the “coital imperative”? *Women’s Studies International Forum*, 24(2), 229–240. doi 10.1016/S0277-5395(01)00160-1
- Merghati-Khoei, E., Whelan, A., & Cohen, J. (2008). Sharing beliefs: what sexuality means to Muslim Iranian women living in Australia. *Culture Health & Sexuality*, 10(3), 237–248. doi 10.1080/13691050701740039
- Mernissi, F. (1996). *Sonhos de transgressão: minha vida de menina num harém*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Mernissi, F. (2002). *El harén político: el Profeta y las mujeres*. Madrid, Espanha: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Mernissi, F. (2011). *Beyond the veil: male-female dynamics in modern Muslim society*. Cambridge: Al Saqi Books. (Trabalho original publicado em 1975).
- Mossuz-Lavau, J. (2005). Sexualidade e religião: o caso das mulheres muçulmanas na França. *Rev. Estud. Fem.*, 13(2), 377-386. doi 10.1590/S0104-026X2005000200011
- Muslim. *Hadith collection*. Recuperado de <https://sunnah.com/muslim>.
- Nafzawi, M. al. (1994). *Os campos perfumados*. São Paulo, SP: Martins Fontes. (Trabalho original publicado no século XV).
- Osman, S. A. (2010). Islamismo na comunidade líbano-brasileira: problemáticas da imigração e do retorno. In F. C. B Ferreira (Org.), *Olhares femininos sobre o Islã: etnografias, metodologias, imagens* (pp. 176-197). São Paulo, SP: HUCITEC.

- Ozyegin, G. (Ed.). (2016). *Gender and sexuality in Muslim cultures*. New York, NY: Routledge.
- Paiva, C. M., & Barbosa, F. C. (2017). Sexo no Islã não é tabu: desejos, prazeres e práticas das mulheres muçulmanas. *Revista Reflexão*, 42(1), 113-124. doi 10.24220/2447-6803v42n1a3840
- Paiva, V. (2008). A psicologia redescobrirá a sexualidade? *Psicol. estud.*, 13(4), 641-651. doi 10.1590/S1413-73722008000400002
- Parker, R. (2009). Sexuality, culture and society: shifting paradigms in sexuality research. *Cult Health Sex*, 11(3), 251-266. doi 10.1080/13691050701606941
- Pasqualin, F. A., & Barbosa, F. C. (2016). Casamento intercultural islâmico: quando a internet faz parte da relação. *Último Andar*, 29, 64-79. Recuperado de <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/download/31310/21809>
- Paz, O. (1994). *A dupla chama: amor e erotismo*. São Paulo, SP: Siciliano.
- Peirano, M. (1995). *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, RJ: Relume-Dumará.
- Piscitelli, A. (2008). Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, 11(2), 263-274. doi 10.5216/sec.v11i2.5247
- Preciado, B. (2009). Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual. In G. Hocquenghem, *El deseo homosexual* (pp.135-174). Espanha: Melusina.
- Ramadan, T. (2009). Islam and psychology. Recuperado de <http://tariqramadan.com/english/islam-and-psychology>
- Ramadan, T. (2015). *Introduction à l'éthique islamique*. Paris, França: Presses du Châtelet.
- Ramadan, T. (2016a). Faith, science and ethics. Recuperado de <http://tariqramadan.com/english/faith-science-and-ethics>
- Ramadan, T. (2016b). Spirituality and emotions. Recuperado de <http://tariqramadan.com/english/spirituality-and-emotions>
- Ramji, H. (2007). Dynamics of religion and gender amongst young British muslims. *Sociology*, 41(6), 1171-1189. doi 10.1177/0038038507084832
- Rasmussen, M. L. (2010). Secularism, religion and 'progressive' sex education. *Sexualities*, 13(6), 699-712. doi 10.1177/1363460710384558
- Rial, C. (2007). Guerra de imagens e imagens da guerra: estupro e sacrifício na Guerra do Iraque. *Rev. Estud. Fem.*, 15(1), 131-151. doi 10.1590/S0104-026X2007000100009
- Rubin, G. (2003). "Pensando sobre sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade". *Cadernos Pagu*, 21, 1-88. Recuperado de [https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1229/rubin\\_pensando\\_o\\_sexo.pdf](https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1229/rubin_pensando_o_sexo.pdf)

- Rubin, G. (2017). O tráfico de mulheres: notas sobre a “economia política” do sexo. In G. Rubin, *Políticas do sexo* (pp. 8-61). São Paulo, SP: Ubu. (Trabalho original publicado em 1975).
- Saffioti, H. I. B. (2001). Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. *Cad. Pagu*, 16, p. 115-136. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a07.pdf>
- Said, E. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo, SP: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1978).
- Salem, S. (2014). Feminismo islâmico, interseccionalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa*, 21, 111-122. doi 10.15446/ideasyvalores.v64n159.52974
- Santos, A. B. dos R., & Ceccarelli, P. R. (2010). Psicanálise e moral sexual. *Reverso*, 32(59), 23-30. Recuperado de <http://www.ceccarelli.psc.br/texts/psicanalise-moral-sexual.pdf>
- Sarti, C. A. (1992). Contribuições da antropologia para o estudo da família. *Psicol. USP*, 3(1-2), 69-76. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/psicosp/article/download/34459/37197>
- Sarti, C. A. (2001). A dor, o indivíduo e a cultura. *Saúde soc.*, 10(1), 3-13. doi 10.1590/S0104-12902001000100002
- Scott, J. W. (2018). *Sex and secularism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Shahidian, H. (2008). Contesting discourses of sexuality in post-revolutionary Iran. In P. Ilkkaracan (Ed.), *Deconstructing sexuality in the Middle East: challenges and discourses* (pp. 101-138). New York, NY: Routledge.
- Shirazi, F. (2016). *Brand Islam: the marketing and commodification of piety*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Silva, C. G. da, Santos, A. O., Licciardi, D. C., & Paiva, V. (2008). Religiosidade, juventude e sexualidade: entre a autonomia e a rigidez. *Psicologia em Estudo*, 13(4), 683-692. doi 10.1590/S1413-73722008000400006
- Silva, V. G. da. (2015). *O antropólogo e sua magia*. São Paulo, SP: EDUSP.
- Simões, J. A., & Carrara, S. (2014). O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. *Cad. Pagu*, 42, 75-98. doi 10.1590/0104-8333201400420075
- Soares, M. J. de O. (2009). *Erótica sem véu: o corpóreo-sexual na sociedade árabe-islâmica clássica (século XII-XIII)* (Dissertação de mestrado em Letras/Língua, Literatura e Cultura Árabe, Universidade de São Paulo). Recuperado de [www.teses.usp.br](http://www.teses.usp.br).
- Sotoudeh, R., Friedland, R., & Afary, J. (2017). Digital romance: the sources of online love in the Muslim world. *Media, Culture & Society*, 39(3), 429-439. doi 10.1177/0163443717691226

Souza, M. R. de. (2014). Uma questão de método: origens, limites e possibilidades da etnografia para a psicologia social. *Psicol. USP*, São Paulo, 25(3), 307-316. doi 10.1590/0103-656420130038

Spivak, G. (2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, MG: Editora UFMG.

Strathern, M. (1995). Necessidade de pais, necessidade de mães. *Revista Estudos Feministas*, 3(2), 303-329. Recuperado de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16443>

Tabatabaie, A. (2015). Childhood and adolescent sexuality, Islam, and problematics of sex education: a call for re-examination. *Sex Education*, 15(3), 276-288. doi 10.1080/14681811.2015.1005836

Tadros, M. (2016). Understanding politically motivated sexual assault in protest spaces: evidence from Egypt (March 2011 to June 2013). *Social & Legal Studies*, 25(1), 93-110. doi 10.1177/0964663915578187

Thabet, J. B., Charfeddine, F., Charfi, N., Baati, I., Zouari, L., Zuari, N., & Maâlej, M. (2015). Sexualité de la femme tunisienne : entre le religieux et le culturel. *L'Encéphale*, 41(2), 144-150. doi 10.1016/j.encep.2013.10.006

Thompson, K. D. (2011). How to be a good Muslim wife: women's performance of Islamic authority during Swahili weddings. *Journal of Religion in Africa*, 41(4), 427-448. doi 10.1163/157006611X599172

Van Eerdewijk, A. (2009). Silence, pleasure and agency: sexuality of unmarried girls in Dakar, Senegal. *Cont Islam*, 3, 7-24. doi 10.1007/s11562-008-0074-7

Vance, C. (Ed.). (1984). *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. Boston, MA: Routledge & Kegan Paul.

Viveiros de Castro, E. (2002). O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, 8(1), 113-148. doi 10.1590/S0104-93132002000100005

Wadud, A. (1999). *Qur'an and women: rereading the sacred text from a woman's perspective*. 2ª ed. New York, NY: Oxford University Press.

Watanabe, T. H. B. (2005). Caminhos e histórias: a historiografia do protestantismo na Igreja Presbiteriana do Brasil. *REVER*, 1, 15-30. Recuperado de [http://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2005/p\\_watanabe.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2005/p_watanabe.pdf)

Weeks, J. (2003). *Sexuality*. London: Routledge.

Wohlrab-Sahr, M. (1999). Conversion to Islam: between syncretism and symbolic battle. *Social Compass*, 46(3), 351-362. doi 10.1177/003776899046003010

Zakaria, Rafia. (2015). Sex and the muslim feminist. Recuperado de [https://newrepublic.com/article/123590/sex-and-the-muslim-feminist?utm\\_source=social&utm\\_medium=facebook&utm\\_campaign=sharebtn](https://newrepublic.com/article/123590/sex-and-the-muslim-feminist?utm_source=social&utm_medium=facebook&utm_campaign=sharebtn)