Universidade de São Paulo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Cila Lima

(Valdecila Cruz Lima)

Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos.

Versão corrigida

São Paulo

2017

Cila Lima

(Valdecila Cruz Lima)

Feminismo Islâmico:

mediações discursivas e limites práticos.

Tese de doutorado para o programa de pós-graduação do departamento de História Social, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, sob a orientação do professor livre-docente Peter Robert Demant, com apoio da FAPESP (2014 a 2017) e da Capes (maio a julho/2014).

Área de concentração: Feminismo islâmico; Feminismos seculares muçulmanos; Feminismos em países muçulmanos; Ativismo de mulheres islamistas; Movimentos sociais de mulheres muçulmanas; Gênero e Islã.

Versão corrigida

De acordo: _____Professor Dr. Peter Robert Demant

São Paulo

2017

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.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

L732f

Lima, Valdecila (Cila)
Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos / Valdecila (Cila) Lima ; orientador Peter Demant. - São Paulo, 2017.
235 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social.

1. feminismo islâmico. 2. feminismos seculares muçulmanos. 3. ativismo islamista de mulheres. 4. movimentos sociais de mulheres muçulmanas. 5. gênero e Islã. I. Demant, Peter, orient. II. Título.

LIMA, Cila ou LIMA, V.C. *Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos*. Tese de doutorado para o Programa de Pós-Graduação História Social, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, 2017. cila.li@usp.br e cilalimma@gmail.com.

Aprovada: _____

Banca examinadora

Professor(a) _____
Instituição_____
Julgamento_____

Professor(a) _____
Instituição_____
Julgamento_____

Professor(a) _____
Instituição_____
Julgamento_____

Professor(a) _____
Instituição_____
Julgamento_____

Professor(a) _____
Instituição_____
Julgamento_____

Dedicatória

A você que lê esta tese.

À Almezina, minha mãe, bela, forte e sábia.

A minha enorme família e amigos e suas tentativas para fazer o melhor.

In memoriam, meu pai Feliciano, meus irmãos Geraldo e Dodó, minha irmã Diva, minha querida amiga e cunhada Petronilha, meus sobrinhos Eduardo e José Henrique e meus grandes amigos, Vito e Maurinho.

E ao futuro.

Agradecimentos

Agradeço à Peter Demant, especialista em Oriente Médio e mundo muçulmano, por sua orientação e apoio teórico e acadêmico, em todas as etapas da minha pesquisa sobre os movimentos sociais de mulheres muçulmanas, a primeira, que me deu o título de mestra e o prazer de ver publicado meu livro *Women and Islamism: the cases of Egypt and Turkey* e a segunda, esta do doutoramento, que teve como intuito apontar entendimentos compreensivos sobre os movimentos feministas em países muçulmanos, em especial, o feminismo islâmico.

Agradeço à FAPESP, processo 2013/21650-3, por ter me apoiado financeiramente ao longo de toda a pesquisa e à CAPES pelo apoio financeiro nos meses de maio a julho de 2014.

Agradeço às amigas e aos amigos do Núcleo de Estudo de História e Historiografia (NEHH) e Grupo de Trabalho Oriente Médio e Mundo Muçulmano (GT-OMMM), da Universidade de São Paulo, que nos debates em nossas reuniões oficiais e nas conversas extra-oficiais, foram as(o)s interlecutora(e)s para repensar muitas das minhas convicções. Em especial, à Natália Nahas Calfat e Ariel Finguerut, pois juntos nos tornamos uma sólida equipe de editores e, com a coordenação de Demant, editor responsável, temos publicado desde 2013 a Revista Malala, constante do portal da USP.

Agradeço a minha mais nova amiga Ana Carolina Santos.

Agradeço à professora emérita da USP Maria de Lourdes Mônaco Janotti pelo seu apoio, amizade e carinho em toda essa jornada e, que tenho certeza, será mantida sempre.

Um agradecimento especial à Luiz Rosalvo Costa, que tem sempre me apoiado.

Sumário

Resumo, 9

Abstract, 11

Introdução, 13

Parte I
O feminismo de origem ocidental e seus desdobramentos no mundo muçulmano: entre a secularização e a reislamização, 21

- Capítulo 1: Definições teórico-metodológicas e contextualização, 22

  Feminismo uma revolução mundial, 26

- Capítulo 2: Feminismo egípcio: um movimento secular?, 50

  Inserção definitiva no contexto internacional, 59

- Capítulo 3: Feminismo islâmico, um movimento pós-colonial, 71

  Um chamado à reforma do Islã: vozes feministas islâmicas, 75

  Ijtihad e tafsir das fontes sagradas, perspectivas feministas, 89

Parte II
As afinidades passadas e presentes do feminismo islâmico com a ideologia, o movimento e o modelo islamista, 108

- Capítulo 4: Reavivar islâmico e o movimento popular de mulheres islamistas e feminismos (diálogos e confrontos), 109

  Uma só da'wa, duas agendas: literalismo e reforma, 120

  A mesma da'wa, a mesma estratégia: a educação islâmica, 129

  Musawah- igualdade em árabe, 136
  Sisters in Islam – ONG co-fundada por Amina Wadud, 140
  Karamah- dignidade em árabe, 142

Parte III
O grau de persuasão do feminismo islâmico para transformar a consciência e a prática social e as suas contradições, 145

- Capítulo 5: Limites práticos, não-intervenção nas leis, 146

Dificuldades práticas e limites para intervenção nas leis, 150

Vozes opositoras, 159

Considerações finais, 166

Apêndices do capítulo 2 e das considerações finais, 173

Apêndice- A: produções sobre os movimentos de mulheres em países muçulmanos, 174

Apêndice B-1: ONGs baseadas em países de maioria muçulmana, 180

Apêndice B-2: ONGs feministas internacionais e/ou das Nações Unidas que atuam em países árabes e/ou muçulmanos, 200

Apêndice C: países muçulmanos signatários da CEDAW e suas reservas, 203

Apêndice D: questionários das entrevistas, 212

Referências, 215

Anexos, 222

Anexo A: panfleto de curso da ONG *Musawah, 223*

Anexo B: registros temáticos da ONG *Musawah* sobre artigo 16 da CEDAW, 227

Anexo C: act 355, Malásia, que a ONG *Sisters in Islam* está combatendo, 231

Anexo D: depoimentos da população em geral sobre a atuação da ONG *Sisters in Islam, 233*

LIMA, Cila ou LIMA, V.C. *Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos*. Tese de doutorado para o Programa de Pós-Graduação de História Social, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017. cila.li@usp.br e cilalimma@gmail.com

Resumo

A pesquisa proposta aqui tem como objeto de estudo o feminismo islâmico, movimento político-religioso de luta contra a opressão e a dominação sobre a população de mulheres, presente em países muçulmanos e em diásporas muçulmanas. Concebido aqui *lato sensu* como uma atuação feminista associada à reinterpretação das fontes religiosas do Islã, baseado nos conceitos islâmicos de *ijtihad* (interpretação racional das fontes religiosas) e de *tafsir* (comentários sobre o Alcorão), para repensar a posição da mulher na sociedade muçulmana.

A hipótese que conduz a presente investigação é a de que o feminismo islâmico pode ser pensado a partir de três eixos constitutivos, interligados entre si: 1) *a separação em duas vertentes,* de um lado, um ativismo religioso, auto-definido como "*jihad* de gênero", cujas reivindicações parecem sobrepor o Islã aos direitos das mulheres, e, de outro, um ativismo político, definido como defensor dos direitos humanos internacionais, cujas reivindicações são no sentido de aplicar ao Islã os direitos das mulheres; 2) *a ideia de continuidade*, no sentido de eliminar qualquer visão maniqueísta sobre as duas tendências, estabelecendo aqui um contínuo entre elas em que suas narrativas e atuações circulam de um extremo ao outro, de um lado dos extremos, aproximam-se de uma narrativa islamista e de, outro lado dos extremos, aproximam-se de parâmetros discursivos do feminismo secular; e, 3) *as forças em disputa*, atualmente há três principais forças em disputa no âmbito dos movimentos sociais de mulheres em países muçulmanos e diásporas, considerando a realidade fora dos conflitos armados: os movimentos

feministas seculares, o movimento islamista de mulheres (esses dois tipos de movimentos com origens nos anos 20, no Egito) e o feminismo islâmico (de origem, nos anos 80, desterritorializada e transnacional).

Este estudo parte de dois pressupostos: primeiro, o de que os movimentos feministas em países muçulmanos não estão isolados do contexto internacional, os seus desenvolvimentos acompanham as tensões dos movimentos feministas internacionais, sendo expressões da internacionalização dos movimentos feministas seculares e, depois, de hibridações culturais e movimentos identitários pós-coloniais; e, segundo, o de que o feminismo islâmico, com as suas características específicas político-religiosas, tencionado entre o reformismo e o conservadorismo, é em sua essência um movimento relativista religioso, ao se dirigir exclusivamente às mulheres muçulmanas.

Assim, o objetivo principal desta pesquisa é o de compreender quais as contribuições desse feminismo islâmico para a transformação da vida da mulher muçulmana, considerando duas questões centrais: a) como se pode compreender a relação do feminismo islâmico com os movimentos islamistas? e b) em que medida o caráter religioso do feminismo islâmico pode ser o limitador (ou extensor) de seu caráter feminista? Para tal, será feita uma abordagem dos seguintes recortes temáticos, que inicialmente parecem abarcar grande parte dos aspectos mais evidentes do objeto de estudo, na perspectiva proposta aqui: 1) o feminismo secular de "origem ocidental" e seus desdobramentos no mundo muçulmano, entre a secularização e a reislamização; 2) as afinidades passadas e presentes do feminismo islâmico com a ideologia, o movimento e o modelo islamista; e 3) o grau de persuasão em que o feminismo islâmico pode estar intervindo na consciência e na prática social, considerando suas contradições.

Palavras-chave: Feminismo islâmico. Feminismos seculares muçulmanos. Ativismo islamista de Mulheres. Movimentos sociais de mulheres muçulmanas. Gênero e Islã.

LIMA, Cila or LIMA, V.C. Islamic feminism: discursive mediations and practical limits. PhD thesis for the Postgraduate Program in Social History of the Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences, University of São Paulo, 2017, cila.li@usp.br and cilalimma@gmail.com.

Abstract

The subject of study of this paper, Islamic feminism, is a political-religious movement struggling against the oppression and domination of the population of women in Muslim countries and in Muslim diasporas. It is understood here, in the wider sense, as a feminist movement associated with the reinterpretation of the religious sources of Islam, based on the Islamic concepts of *ijtihad* (rational interpretation of religious sources) and *tafsir* (interpretations of the Koran), to rethink the position of women in Muslim society.

The hypothesis underpinning the present study is that Islamic feminism can be thought of as having three interconnected constituent axes: 1) a *separation in two distinct tendencies*; on the one hand, religious activism, self-defined as a "gender *jihad*", whose grievances seem to superimpose Islam on women's rights, and, on the other hand, political activism, defined as defending international human rights, whose demands seek to apply Islam to women's rights; 2) *the idea of continuity*, in the sense of eliminating any Manichean view of the two aforementioned tendencies, establishing a continuum between the two in which their narratives and actions move from one extreme to the other; at one extreme, approaching an Islamist narrative and, at the other extreme, the discursive parameters of secular feminism; and 3) *the forces in disputes*; of which we can discern three current main forces in dispute within the social movements of women in Muslim countries and diasporas, taking into consideration the reality outside of the armed conflicts: Secular Feminist movements, the Islamist women's movement

(these two movements have their origins in Egypt in the 1920s) and Islamic feminism (originating in the 1980s and characterized as de-territorialized and transnational).

This study is based on two assumptions: first, that feminist movements in Muslim countries are not isolated from the international context, their developments accompany the struggles of the international feminist movements, being expressions of the internationalization of secular feminist movements and, later, of cultural hybridizations and post-colonial identity movements; and, second, that Islamic feminism, with its specific religious-political characteristics, exists in a state of tension between reformism and conservatism, and is essentially a relativistic religious movement, in that it is addressed exclusively to Muslim women.

Thus, the main objective of this paper is to understand the role of Islamic feminism in the transformation of the lives of Muslim women, taking into consideration two central questions: a) how can we understand the relation between Islamic feminism and Islamist movements? and b) to what extent can the religious elements of Islamic feminism be the constraint (or expansion) of its feminist characteristics? To this end, we will address the following themes, which initially seem to cover a large part of the most obvious aspects of the object of study, within the perspective proposed here: 1) secular feminism of "Western origin" and its developments in the Muslim world, between secularization and re-Islamization; 2) the past and present affinities of Islamic feminism with Islamist ideology, the Islamist movement and its model; and (3) the degree of influence that Islamic feminism may have on social consciousness and practices, taking into account its contradictions..

Keywords: Islamic feminism. Muslim secular feminisms. Islamist women's movement. Muslim women's social movements. Gender and Islam

Introdução

Feminismo islâmico é um movimento social que surgiu nos anos 80, em países muçulmanos e diásporas, que associa o paradigma islâmico a uma atuação feminista. Por meio de práticas islâmicas como *tafsir* (comentários do Alcorão) e *ijtihad* (análise racional das fontes religiosas) esse movimento estabelece um leque de reinterpretações das fontes religiosas islâmicas, no intuito de revelar possíveis direitos emancipatórios para melhorar o *status* sócio-político das mulheres muçulmanas e para uma possível reforma do Islã.

O foco deste estudo é nesse recente movimento feminista, considerado aqui como pós-colonial, que se desenvolveu em meio a uma grande tensão entre os feminismos seculares organizados, presentes nos países muçulmanos, desde os anos 20 e a reislamização, processo que corresponde a mudanças socioculturais e políticas que vêm ocorrendo, desde esses mesmos anos, em países muçulmanos e/ou grupos muçulmanos nas diásporas, caracterizado pela observância aos princípios e às condutas religiosas do Islã.

A reislamização ou reavivar islâmico produziu muitos movimentos, que podem ser sinteticamente agrupados em quatro amplas convergências, embora em cada uma delas haja inúmeros subgrupos bastante divergentes: a) aqueles que propõem respostas fundamentalistas para os problemas internos do Islã, os islamistas moderados (contando com uma grande inserção de mulheres); b) aqueles que atuam com violência, utilizando estratégias de guerras santas e/ou terroristas para impor um Islã, que supõem verdadeiro, os islamistas extremistas (contando também com a presença de mulheres) e c) aqueles que propõem uma reforma do próprio Islã, um grande número de mulheres e homens intelectuais modernistas no interior dos países muçulmanos e nas diásporas muçulmanas e o feminismo islâmico.

Sendo então o objeto de estudo, o feminismo islâmico, o presente estudo se desenvolve sob o fio condutor de duas questões centrais, como mencionado no resumo: a) como se pode compreender a relação do feminismo islâmico com os movimentos islamistas? e b) em que medida o caráter religioso do feminismo islâmico pode ser o limitador (ou extensor) de seu caráter feminista?, considerando as seguintes problemáticas: 1) o feminismo secular de "origem ocidental" e seus desdobramentos no mundo muçulmano, entre a secularização e a reislamização; 2) as afinidades passadas e presentes do feminismo islâmico com a ideologia, o movimento e o modelo islamista; e 3) o grau de persuasão em que o feminismo islâmico pode estar intervindo na consciência e na prática social, considerando suas contradições.

A hipótese desenvolvida é a de que o movimento feminista islâmico, pode ser pensado por três eixos constitutivos, inter-relacionados: 1) *a separação em duas vertentes,* de um lado, um ativismo religioso, auto-definido como "*jihad* de gênero", cujas reivindicações parecem sobrepor o Islã aos direitos das mulheres, e, de outro, um ativismo político, definido como defensor dos direitos humanos internacionais, cujas reivindicações são no sentido de aplicar ao Islã os direitos das mulheres; 2) *a ideia de continuidade*, no sentido de eliminar qualquer visão maniqueísta sobre essas duas tendências, estabelecendo aqui um contínuo entre elas em que suas narrativas e atuações circulam de um extremo ao outro, de um lado dos extremos, aproximam-se de uma narrativa islamista e de, outro lado dos extremos, aproximam-se de parâmetros discursivos do feminismo secular; e, 3) *as forças em disputa*, atualmente há três principais forças em disputa no âmbito dos movimentos sociais de mulheres em países muçulmanos e diásporas: os movimentos feministas seculares, o movimento islamista de mulheres (esses dois tipos de movimentos com origens nos anos 20, no Egito) e o feminismo islâmico (de origem nos anos 80, desterritorializada e transnacional).

Os métodos utilizados para o desenvolvimento da pesquisa foram: a) análises críticas das fontes bibliograficas e do arbouço teórico das principais feministas islâmicas expoentes,

escolhidas para este estudo; b) buscas empíricas em sites especializados (ou não), objetivando um levantamento da presença dos movimentos feministas em países muçulmanos, o que proporcionou a elaboração de quadros demonstrativos, primeiro, da vasta produção teórica de autora(e)s muçulma(o)s sobre as mulheres e/ou os movimentos de mulheres em países muçulmanos; segundo, da presença em países muçulmanos de ONGs feministas e/ou de defesa dos direitos das mulheres; por fim, c) trabalho de campo, que consistiu em uma visita/participativa na ONG feminista islâmica *Karamah - Muslim Women Lawyers for Human Rights,* baseada em Washington, D.C.

Esta tese está dividida em três partes, sendo que nas duas primeiras, fez-se uma abordagem positiva, no sentido de destacar os pontos relevantes para demonstrar que o feminismo islâmico, objeto de estudo, tem um caráter feminista e se insere no contexto dos feminismos internacionais. A primeira parte, intitulada *o feminismo de "origem ocidental" e seus desdobramentos no mundo muçulmano: entre a secularização e a reislamização*, tem como objetivo central, de forma mais ampla, entender as origens dos feminismos em países muçulmanos e, de forma mais particular, caracterizar o feminismo islâmico em suas singularidadess como um movimento feminista teológico.

A segunda parte, intitulada a*s afinidades passadas e presentes do feminismo islâmico com a ideologia, o movimento e o modelo islamista,* tem o objetivo central de diferenciar o feminismo islâmico de outros movimentos de reeislamização, em especial, do ativismo islamista de mulheres por emancipação.

A terceira parte, tem uma abordagem crítica, intitulada o *grau de persuasão do feminismo islâmico para transformar a consciência e a prática social, considerando suas contradições*, primeiramente, com relação às lacunas do próprio movimento e, segundo,

considerando os debates realizados por feministas seculares muçulmanas, que estabelecem críticas à eficácia desse tipo de feminismo com paradigma religioso.

Não se pretendeu nesta tese traçar uma história geral dos feminismos em países muçulmanos, por isso, toda a história apresentada objetiva caracterizar o mais recente deles, o feminismo islâmico, como um movimento vigente, mas inserido em um contexto do feminismo internacional. Não se pretendeu também, verificar se toda a produção desse movimento feminista (que une o paradigma islâmico em suas análises e agendas de luta), gerada pelas suas práticas de reinterpretações das fontes religiosas islâmicas, são discutíveis ou plausíveis, ou seja, não se pretendeu aqui também estabelecer reinterpretações das fontes religiosas islâmicas.

Pretendeu-se tão somente compreender a narrativa desse movimento político-religioso feminista, as suas características particulares e o seu interesse político dentro das disputas pelas consciências. Os questionamentos, sobre as possíveis plausabilidades (ou não) das suas exegeses das fontes religiosas islâmicas, são apresentados por meio dos debates dentro dos próprios movimentos sociais de mulheres muçulmanas.

A definição de cultura muçulmana, ou o que o conceituado estudioso das religiões cristã e islâmica, John Esposito, chama de civilização muçulmana, compreende essencialmente sua postura política, porque, como lembra Esposito "a história do Islã tem sido sempre ligada à existência de um Estado ou um império islâmico". A civilização islâmica, diz ele, formou-se inicialmente por um processo de junção livremente cultural dos muçulmanos com outras culturas, "por meio de um senso de missão, poder e superioridade". Muçulmanos eram "dominantes – dominadores não vítimas, colonizadores e não colonizados". As novas ideias e práticas eram "absorvidas, arabizadas e islamizadas". Ao contrário do período moderno, afirma Esposito, "os muçulmanos controlavam os processos de assimilação e aculturação e sua

autonomia e identidade não eram seriamente ameaçadas por outros espectros de dominação política e cultural" (traduções nossas, 2005: 32-55).

Essas observações de Esposito nos mostram um Islã forte e que se expandiu sob a ampla ideia de conquista e reconquista de territórios, pois a cada região conquistada o Islã absorveu características culturais anteriormente existentes, como as "do império Bizantino, da Pérsia, da Síria, da Palestina e do Egito" (2005: 56). Para o feminismo islâmico com relação às questões de gênero, o Islã herdou toda a sorte de uma linguagem patriarcal presente nessas culturas, tribos ou comunidades conquistadas, que por terem uma mesma linhagem patriarcal, traziam um arcabouço comum de narrativas de dominação sobre a população de mulheres.

Nesse sentido, o conceito de cultura muçulmana que está presente na tese é o próprio feminismo islâmico que vai definindo por meio de suas reinterpretações das fontes religiosas, pois lembrando o antropólogo estadunidense Clifford Geertz, a melhor maneira para compreender a cultura não é exatamente pela sua vertente resumida em "costumes, usos tradicionais e hábitos", mas sim pelos seus "mecanismos para o controle do comportamento" (traduções nossas, 1973: 44) e são justamente os mecanismos de controle sobre as mulheres muçulmanas, usados em nome das tradições e da religião islâmica, os objetos de reinterpretações do movimento feminista islâmico.

A presente tese tem conceitos que não podem ser ignorados ou substituidos, sob o risco de ser pouco compreendida. Por exemplo, a distinção entre os conceitos de *islâmico* e de *islamista*. Quando se refere a um grupo islâmico, não está necessariamente se referindo a um grupo islamista, mas quando se refere a um grupo islamista, necessariamente está se referindo a algum grupo islâmico. *Islamismo* ou seu adjetivo *islamista* são aqueles grupos islâmicos de raiz fundamentalista, que podem ser classificados como moderados e extremistas. Em segundo lugar, islamismo não pode ser confundido com Islã, pois Islã é todo o conjunto de rituais,

símbolos e ideais advindo (ou revelados) pelo profeta Muhammad e islamismo[1] é um grupo bem menor de adeptos do Islã, de raízes fundamentalistas que faz uma leitura literal das fontes religiosas e luta pelo retorno à *Shari'ah* e ao sistema de califados.

A relevância desta pesquisa se evidenciou pela convergência de alguns fatores: primeiro a observação de que o feminismo islâmico é fundamental para a compreensão da atual realidade sociopolítica da mulher muçulmana, sendo ele uma das principais decorrências do encontro entre o ativismo islamista de mulheres e o feminismo secular organizado presente em países muçulmanos. Além dele ter tido uma vertiginosa expansão nos últimos anos em termos de alcance territorial, bem como de inserção popular.

Levantamentos realizados, embora considerando toda uma limitação de acesso a sites especializados e ou bancos de dados internacionais disponibilizados on-line, como por exemplo, os organismos internacionais de defesa da mulher e as bibliografias especializadas sobre o tema, que de alguma maneira estão elencados nas referências e ao longo desta tese, mostram que, pode-se detectar a presença do feminismo islâmico em organizações formais (como ONGs, por exemplo) nos países muçulmanos, Turquia, Egito, Tunísia, Jordânia, Argélia, Irã, Indonésia, Malasia, Bangladesh, Marrocos, Camarões e etc. Pode-se detectar sua presença nesses moldes também em países não-muçulmanos, como, por exemplo, os EUA e a Inglaterra.

Em alguns outros países, mesmo sem esses organismos formais, pode-se constatar a influência do feminismo islâmico (em discursos, pautas reivindicativas ou, mesmo, menções explícitas) nas manifestações de mulheres muçulmanas em luta por direitos, dentro de um campo em que também reafirmam a identidade cultural e religiosa. É o caso de Líbia, Argélia,

---

[1] [1] Sobre o histórico e a expansão dos movimentos islamistas (ou Islã político), ver, por exemplo, Olivier Roy, 2004; Fred Halliday, 2002; Emanuel Sivan, 1985 e Peter Demant, 2004.

Kuwait e mais recentemente, depois da primavera árabe, Arábia Saudita. Além disso, verifica-se a presença do feminismo islâmico nas recentes participações de feministas nas cortes da xaria de alguns países como Iêmen e Nigéria, contra as penas de morte (em geral por apedrejamento) impostas a mulheres pelo Estado sob a alegação de *zina* (sexo antes do casamento ou adultério).

Os levantamentos, cujas fontes podem ser verificadas nos apêndices B-1 e B-2 e nas referências desta tese, até aqui não mostram, no entanto, uma presença relevante desse movimento feminista político-religioso, em alguns dos países centrais do Oriente Médio (embora haja uma ampla presença de feminismos seculares e ONGs feministas, como podem serem vistas no apêndice B1 desta tese). Como, por exemplo, na Síria e no Iraque, porque esses países estão numa condição de tamanha particularidade, devido aos conflitos armados, que fica um pouco difícil identificar claramente como estão se desenvolvendo, nesses últimos anos, os movimentos sociais fora desses conflitos. Ou, por exemplo, no Paquistão e no Afeganistão, pois o fundamentalismo extremista nessa região é ativamente violento e os movimentos feministas seculares fazem um combate duro a esses grupos (vide, por exemplo, o slogan da ONG-RAWA, no apêndice B-1 desta tese), impedindo qualquer diálogo, entre possíveis ativismos islamistas de mulheres e os movimentos feministas seculares, que pudesse florescer um tipo de feminismo islâmico. E no Líbano, que antes do conflito sírio, mantinha uma altíssima concentração de feminismos seculares, verificável pelas narrativas das suas ONGs feministas (como por exemplo, as listadas no apêndice B1 desta tese).

Reforça também a relevância do tema, o interesse acadêmico internacional e brasileiro, ao longo das últimas décadas, pelos vários aspectos da vida das populações muçulmanas. Há vastíssima produção acadêmica sobre o feminismo islâmico, provenientes de meios estadunidenses, europeus e de países muçulmanos. Tem havido também, nos últimos anos, um aumento numérico e qualitativo de trabalhos brasileiros preocupados os temas de gênero e Islã ou mulher muçulmana. Porém, não se detecta aqui, no Brasil, um número relevante de

dissertações e de teses aprofundadas sobre os feminismos em países muçulmanos e, em especial, sobre o feminismo islâmico, embora podem ser encontradas menções, entrevistas e artigos dedicados a esses temas. Justificando, portanto, uma pesquisa com uma abordagem que, focalize aspectos com os quais as pesquisas existentes ainda não se preocuparam, levando em conta a produção sobre gênero e Islã, que vem sendo desenvolvida no Brasil.

Nesta tese, os termos em árabe foram padronizados, independente das diferentes grafias usadas pelos autores citados. Optou-se, também, por manter somente as versões em português das citações traduzidas, exceto com relação àquelas que se referem diretamente às fontes religiosas islâmicas, optando por apresentá-las também na língua original (em notas de rodapé), com o objetivo de diminuir possíveis interferências nas interpretações dos autores citados.

Parte I

O feminismo de “origem ocidental” e seus desdobramentos no mundo muçulmano: entre a secularização e a reislamização.

Capítulo 1

Definições teórico-metodológicas e contextualização

O escopo desta primeira parte da tese é problematizar a presença de movimentos feministas seculares no mundo muçulmano, objetivando uma leitura compreensiva das suas relações com o contexto internacional e dos seus processos de autenticação como movimentos muçulmanos. Processos nos quais se originou uma formulação específica de movimento político-religioso, o *feminismo islâmico*, objeto de estudo desta pesquisa.

Um primeiro pressuposto é que os movimentos feministas no mundo muçulmano (seja secular ou islâmico) estão inseridos no contexto internacional, conforme as tensões discursivas apresentadas ao longo deste primeiro capítulo e se desenvolvem lado a lado aos outros movimentos feministas ao redor do mundo. Nesse sentido, como escolha metodológica desta tese, é usada aqui a mesma periodização clássica das chamadas "três ondas do feminismo internacional" (desenvolvidas ao longo do século XX) com o intuito de deixar bem visível esse caminho paralelo, pressuposto aqui, entre os feminismos internacionais e os feminismos dos países muçulmanos. A ordem cronológica traçada leva em conta os discursos e as narrativas desenvolvidas durante essas três ondas, não com objetivo de igualar os movimentos feministas em países muçulmanos com os feminismos em países não-muçulmanos, mas no sentido de amenizar a ideia de movimentos absolutamente isolados e diferentes, como, frequentemente, o *senso comum* imputa aos movimentos feministas de países muçulmanos.

Seguindo, então, a ordem cronológica relacionada acima, esta primeira parte da tese se divide em três capítulos: no primeiro capítulo, são abordados conceitos, metodologias e definições teóricas; no segundo capítulo, é elaborado um breve histórico do surgimento dos

movimentos feministas organizados em países muçulmanos, que começou no Egito, nos anos 20 e se internacionalizou definitivamente nos anos pós 70. Esses dois capítulos objetivam responder às questões: o que é feminismo?; em que medida, a versão dos feminismos de "origem ocidental", presentes em nações muçulmanas, podem ser caracterizados como seculares?; e, como se originou, em meados dos anos 80, o movimento feminista político-religioso, autointitulado *feminismo islâmico*?

No terceiro capítulo, são abordadas as características específicas do *feminismo islâmico*, considerando-o como uma das muitas expressões dos movimentos feministas pós-coloniais (aqueles movimentos mais presentes no então chamado terceiro mundo, cujo objetivo foi o de retomar uma identidade perdida com às colonizações). Portanto, esse capítulo objetiva, principalmente, responder à questão: como se estruturam o discurso, a prática e a metodologia desse feminismo pós-colonial, o *feminismo islâmico*?

Um dos apontamentos necessários para esse terceiro capítulo é a lembrança de que existem inúmeras versões de movimentos feministas ao redor do mundo e o *feminismo islâmico,* especificamente com sua característica político-religiosa, é uma dessas versões. Nesse sentido, por uma escolha metodológica, ele é mencionado, nesta tese, no singular[2], pois é entendido aqui como um movimento que reivindica uma identidade específica, em que a prática é de releitura das fontes religiosas islâmicas sob uma perspectiva feminista. Sendo visto aqui como desterritorializado e transnacional[3], à medida em que como movimento social, não se tem um um único país de origem, enquanto ele aparecia no Irã, também era possível notá-lo no Egito,

---

[2] Assim como fazem outras autoras, como Margot Badran e as próprias feministas islâmicas como, por exemplo, Ziba Mir-Hosseini, Azizah Al-Hibri e Amina Wadud (que serão comentadas no terceiro capítulo desta tese).

[3] Margot Badran, especialista em movimentos de mulheres em países muçulmanos, considera o feminismo islâmico como transnacional e global. Ele é visivelmente transnacional à medida que permeia muitos países muçulmanos e diásporas, mas considerá-lo como global, dando a ele a mesma dimensão que se costuma dar ao Islã, um fenômeno global, é, talvez, uma hipérbole valorativa que pode ser questionada à medida em que alguns países muçulmanos podem não revelar grande presença deste tipo de feminismo, como os já citados na introdução desta tese e, atualmente, o feminismo curdo que parece se voltar cada vez mais para o secular.

na Turquia, na Malásia etc. Além disso, o feminismo islâmico não está, pelo menos a curto prazo, vinculado às características de nacionalidades, tendências religiosas ou etnias.

Outro apontamento necessário é o de que o caráter teológico do *feminismo islâmico* o diferencia dos outros movimentos feministas em países muçulmanos[4], cujas características são consequências de uma postura política secular, refletindo os aspectos sócio-político-culturais locais e/ou as tradições étnicas prevalecentes, por exemplo, o feminismo egípcio, o turco, o paquistanês, o iraniano, o curdo, o de cada uma das diásporas, o afegão e assim por diante.

Não obstante, não se está aqui tratando todos os movimentos de mulheres em sociedades muçulmanas, como sendo de cunho feminista. Considera-se aqui feminista apenas aqueles que se declaram como tal e que levantam bandeiras clássicas de emancipação numa perspectiva feminista (como as reivindicações por autonomia política, social e sexual). O ativismo por emancipação dentro de grupos de mulheres islamistas[5], por exemplo, não é considerado aqui como feminista[6] por dois principais motivos (entre outros aspectos que estarão detalhados no quarto capítulo desta tese): primeiro, por se autodenominarem não feministas, rejeitando o termo e o considerando como sendo de linguagem ocidental e, segundo, por não se realizarem como movimentos independentes organizados, pois se mantêm sob a tutela da alta cúpula fundamentalista. Dentro das fronteiras do islamismo há (e houve) expoentes mulheres que

---

[4] Sobre a questão do uso no singular para o feminismo islâmico e plural para os feminismos seculares, bem como, para uma visão panorâmica da distinção entre a agenda e o discurso desses movimentos, ver também, por exemplo, Badran, 2009: 4-56 ou Badran, in Deniz Kandiyoti, 1991: 201-236.

[5] Novamente, no sentido de escolha teórica, o uso do termo *islamismo* e seu adjetivo *islamista* é para se referir aos grupos formados dentro do contexto de reislamização dos países muçulmanos, que é entendido aqui como movimentos de raiz fundamentalista, iniciado com a formação da Irmandade Muçulmana, no início do século XX no Egito. Essa é uma linguagem presente em muitas literaturas sobre o mundo muçulmano e sobre os movimentos sociais de mulheres muçulmanas (ver uma consideração mais ampla sobre isso no capítulo quatro desta tese). A presença de mulheres nesses movimentos islamistas é enorme, como, por exemplo, o grupo das Irmãs Muçulmanas *(Ferqat al-Akhawaat al-Muslimaat)*, parte integrante da Irmandade Muçulmana (*Jamiat al-Ikhwan al-Muslimun*) e a enorme quantidade (por volta de um milhão de mulheres) que militaram no ex-partido islamista turco, o Partido do Bem-Estar (*Refah Partisi*), atuante nos anos 1990 a 2000 (Ver, por exemplo, Omayma Abdel-Latif, 2008, Yesim Arat, 2005 e Cila Lima 2013).

[6] Em oposição ao que pensa a autora Azza Karam, cuja teoria é a de que existiriam três movimentos feministas nos países muçulmanos: o secular, o muçulmano e o islamista (1998: 9-10).

reivindicaram e propuseram perspectivas emancipatórias, como, por exemplo, as egípcias Safinaz Kazen e Heba Raouf Ezzat (essa última terá suas ideias analisadas no quarto capítulo, pois tem fundamental importância nas tentativas de associar a militância fundamentalista com a emancipação das mulheres muçulmanas).

Porém, as duas se mantiveram sob o jugo, as decisões e as ações das lideranças homens, de cunho radicalmente tradicionalista, dos grupos de raízes fundamentalistas (sendo que em nenhuma instância da hierarquia desses grupos há presença de mulheres), em que a emancipação das mulheres não se realiza, nem como membros do movimento, nem como geradoras de políticas emancipatórias. Poderiam ser citados aqui outros exemplos, como os da turca Sibel Eraslan, que em meados dos anos 90 recrutou mais de 18.000 mulheres para militância no ex-partido islamista turco, o *Refah Partisi*, mas foi expulsa justamente por suas posições emancipatórias, como, por exemplo, embora use ainda hoje o véu, ela gostava de dizer que "90 cm de pano não poderiam representar sua piedade e religiosidade"[7]. Eraslan continua militando, mas hoje se declara feminista sob um paradigma islâmico.

Outro exemplo que ilustra essa posição de que o ativismo emancipatório de mulheres islamistas não se realiza como feminista é o caso de Konca Kuris, feminista islâmica turca, que iniciou sua militância dentro das fronteiras do islamismo, incorporando-se ao grupo Hizbollah, inclusive viajando para o Irã, pela atuação militante. Ela se decepcionou com o grupo, devido ao tratamento dado às mulheres e se desligou, passando a se autointitular feminista em luta pelos direitos das mulheres dentro de um contexto islâmico, sua principal reivindicação era a inserção das mulheres nas primeiras fileiras das mesquitas, não separadas dos homens. Embora usasse o véu, considerava-o não obrigatório no Islã e fazia críticas ao véu preto e de corpo inteiro. Suas reivindicações enfureceram o grupo Hizbollah, que a sequestrou, torturou e a

[7] Sobre Eraslan, ver, por exemplo, Ilkkaracan, 1997: 12.

matou sufocada, em julho de 1998. Konca Kuris foi encontrada enterrada em um porão, em 2000, junto com as fitas gravadas pelo Hizbollah das torturas que ela sofreu[8].

Feminismo: uma revolução mundial

Os termos *feminismo* e *feminista* têm um longo histórico de definição e conceituação, desde que foram cunhados pela militante sufragista francesa Hubertine Auclert ao usar, em 1880, o termo *féminisme* no jornal *La Citoyenne*, para se referir aos movimentos de mulheres daquele período e ao se declarar uma *féministe,* em 1890. Esses termos na sua tradução em inglês *feminism e feminist* foram usados na Inglaterra e em outros países europeus a partir de 1906 e configuravam os discursos dos movimentos estadunidenses de mulheres a partir de 1910 (Nancy Cott, 1987: 14-15). Nos anos 20, Huda Sha'rawi inseriu o termo *feminista* no contexto muçulmano, na versão francesa, depois num correspondente árabe, *al-nisa'iyya*. Como esse termo árabe tem duplo significado, *'feminista'* e *'da mulher'*, formulou-se um neologismo, *niswiyya,* para expressar a ideia de feminismo (Badran, 2009: 242 e 308)[9].

O conceito de feminismo se refere a três formulações históricas: movimento social, ideologia e teoria, tendo um caráter revolucionário que percorreu todo o século XX e vem se renovando no século XXI. Enquanto movimento social e consciência de gênero sua história

[8] Notícia dada pelo jornal turco Milliyet e traduzida pelo jornal *A notícia* de Santa Catarina, 6 de fevereiro de 2000.
[9] Não será feita aqui uma revisão bibliográfica de cada autora antes do desenvolvimento do texto, pois o objetivo é ir introduzindo essa revisão ao longo da tese, estabelecendo diálogos e críticas. As obras sobre o que é feminismo são bastante antigas, pois é uma discussão superada no âmbito internacional e, mesmo, no brasileiro. As obras mais recentes têm sido sobre os feminismos pós-coloniais e/ou pós-modernos. A escolha de autores mulheres em sua maioria, não foi deliberada é apenas um reflexo de os estudos sobre gênero e feminismo ainda estarem centralizados em autoras mulheres e acadêmicas.

precede o seu desenvolvimento ideológico e teórico, consolidado no período de 1880 a 1960, na chamada primeira onda, de âmbito internacional. Processo histórico em que estiveram envolvidos os EUA, parte dos países europeus (como Inglaterra, França, Alemanha, Dinamarca e Finlândia), Austrália[10] e países muçulmanos (mais, precisamente, Egito, Turquia e Irã[11]).

Embora em todos esses países tenham sido realizadas algumas intervenções governamentais favoráveis à realidade da mulher (como, por exemplo, fundações de escolas femininas, criação de profissões que as mulheres pudessem exercer, entrada parcial no mercado de trabalho[12]), no final do século XIX, foram os ativismos sufragistas de mulheres e seus debates públicos fervorosos, entre 1880 a 1910, que alavancaram, de forma definitiva, inúmeros movimentos sociais de luta pelos direitos da mulher, não só rompendo barreiras para o voto, mas inspirando uma variedade de associações com intuitos sufragistas, emancipatórios e, mais

---

[10] Então colônia britânica, foi o primeiro país a permitir o voto e a eleição de mulheres, em 1901 e a Finlândia o segundo país a obter esse direito, em 1906.

[11] Nesses três países muçulmanos do ponto de vista de uma consciência de gênero, havia debates públicos sobre o papel da mulher na sociedade, já em meados do século dezenove, sendo divulgado em meios de comunicação (revistas e jornais da época) e em manifestações artísticas (teatro, poesia etc). Contudo, o feminismo nasceu com características bem particulares em cada um deles. De forma muito resumida, pode-se dizer que no Egito e na Turquia não houve grandes movimentos de mulheres e nem grandes movimentos sufragistas antes do nascimento do feminismo organizado, embora houvesse um importante debate público sobre o papel da mulher na sociedade. No Egito, o feminismo nasce já organizado, em 1923, sendo resultado de um pequeno ativismo, liderado por Huda Sha'rawi, Saiza Nabarawi, Nabawiyya Musa e Fatma Ni'mat Rashid. Nos anos 40, o movimento se fortalece, tornando-se permanente, devido à aguerrida militância de Duriyya Shafiq e militantes feministas de viés socialista, como Inji Aflatun e, nos anos 60, com Nawal El Saadawi, ele definitivamente se internacionaliza (esse histórico do feminismo no Egito, devido à sua importância como precursor, será detalhado no segundo capítulo da tese) (ver, por exemplo, Badran, 2009: 116-140 e Leila Ahmed, 1992: 169-207). Na Turquia, primeiro, nos anos 20 e 30, houve um "feminismo de Estado" implantado pela modernização ocidentalizante de Kemal Atatürk. Nesse período houve a formação de grupos feministas, porém atrelados ainda a esse programa kemalista. Somente nos anos 40, o feminismo turco se torna independente, com características seculares e modernizantes (ver, por exemplo, Pinar Ilkkaracan (1997) e Deniz Kandyoti (1991 e 1991a). No Irã, ao contrário, houve todo um movimento de mulheres sufragistas, iniciado em 1906, que perdurou até os anos 30, quando um elitista "feminismo de Estado" foi aplicado, também possibilitando a formação de grupos feministas organizados. Nos anos 40, esses grupos se fortaleceram como movimento feminista autônomo (ver a entrevista da feminista iraniana Azadeh Kian-Thiébaut concedida à Carmem Rial (2008) e o artigo de Afsaneh Najmabadi (1991)).

[12] Majoritariamente na educação e na saúde, em fábricas em uns poucos países (normalmente confecções e olarias, em especial, na Inglaterra e nos EUA). Porém, deve ser levado em conta que os países não passaram pelos processos de construção de uma estrutura mais favorável à mulher de forma sincrônica, como, por exemplo, essa questão de realizações governamentais nos casos da Turquia e do Irã: "a primeira escola moderna para garotas foi estabelecida em Istambul em 1858, em Teerã foi fundado somente 1907. Um Colégio de Treinamento de Professores para mulheres foi aberto em 1893 em Istambul, e somente em 1918 em Teerã (ambos foram chamados, *dar al-mo'allemat*). A primeira revista das mulheres apareceu em turco em 1869, em persa em 1911. As mulheres ganharam acesso à educação universitária em 1914 em Istambul, mas somente em 1936 em Teerã" (Afsaneh Najmabadi, 1991: 55-traduções nossas).

tarde, feministas. A primeira onda do feminismo internacional (que, como é proposto nesta tese, inclui também os feminismos em países muçulmanos) se alongou desde os movimentos sufragistas, passando pela fundação de instituições feministas organizadas dos anos iniciais do século XX, até seu desenvolvimento e aperfeiçoamento teórico nos anos 60. Período no qual, ideologicamente, conceituou-se os termos *mulher* (opondo a interpretação biológica à histórica), *emancipação* (dentro dos contextos político-econômico e sexual) e *feminismo*.

Mulher (em árabe *al-mar'a*) é um termo pensado por gerações de ativistas e livros foram publicados com o intuito de debatê-lo, seja em países não-muçulmanos ou países muçulmanos, como por exemplo, dentre outros, os trabalhos clássicos: **Sexo e temperamento** (*Sex and temperament*) da antropóloga estadunidense Margaret Mead (1935); **O segundo sexo** (*Le deuxième sexe*) da filósofa francesa Simone de Beauvoir (1949); **Removendo o véu e velando** (*Sufur wa al-hijab*) da escritora libanesa Nazira Zein Ed-Din (1928); **Nós as mulheres egípcias** (*Nahanu al-Nisa'al-Misriyyat*) da Ativista egípcia Inji Aflatun (1949); **Mulher e sexo** (*Al-Mar'a wa al-Jins*) da médica egípcia Nawal El Saadawi (1971) e **Além do véu. Dinâmicas masculinas e femininas nas sociedades muçulmanas modernas** (*Beyond the veil. Male-female dynamics in modern Muslim society)* da socióloga marroquina Fatima Mernissi (1975).

Esses trabalhos trazem em comum a ideia de que há duas interpretações distintas, uma biológica e outra histórica, sobre o que é ser mulher. Um debate bi-polarizado que foi muito fervoroso nos anos pré-70, mas pode, de alguma forma, ser presenciado na atualidade com o florescimento dos fundamentalismos religiosos. Na primeira interpretação, a biológica, predomina o discurso determinista de subordinação e de incapacidades biológicas da mulher como ser autônomo, com a qual se identificam as correntes sexistas, misóginas e fundamentalistas. Na segunda, a histórica e cultural, predomina a desconstrução desse arcabouço discursivo de determinismo biológico, de inferioridade, para uma leitura histórica do

conceito de mulher e suas possibilidades reais de intervenção nos contextos sócio-políticos, com a qual se identificam as correntes feministas e todas as autoras mencionadas acima.

Essa rígida divisão passou a ser revista nos anos 70 e foi substituída por conceitos e debates que abarcassem a *simbiose inerente* entre os aspectos biológicos e históricos no desenvolvimento do ciclo da vida. O conceito criado como categoria de análise para expressar essa simbiose biológica-cultural foi o de *gênero*[13]. A última obra citada acima, foi o primeiro trabalho do mundo muçulmano a utilizar esse conceito *gênero*, embora, nesse mesmo período, no âmbito dos países não-muçulmanos (mais precisamente dos EUA) poderiam ser citados alguns relevantes exemplos de obras feministas escritas sob o viés analítico desse conceito.

Tendo sido apresentado anteriormente o primeiro pressuposto, o de que os feminismos em países muçulmanos sempre estiveram em um contexto internacional, pode-se aqui analisar o segundo pressuposto desta tese: a de que o feminismo islâmico tem em sua essência uma atuação relativista-religiosa ao falar exclusivamente para (e sobre) as mulheres muçulmanas. Ele não se dirige a outras mulheres (por exemplo, às cooptas no Egito, às cristãs no Líbano ou nas diásporas, às alevitas na Turquia ou às yazidis no Iraque e na Síria) como fazem os movimentos feministas seculares muçulmanos. Nesse sentido, a expressão *mulher muçulmana* é usada aqui livremente, considerando-a como legítima e capaz de representar a dupla

[13] Para definir o conceito de gênero em sua discussão mais ampla, pode-se aqui recorrer à Joan Scott, considerada um divisor no debate deste conceito, no âmbito deste ser usado como categoria de análise histórica. Esse conceito é definido por ela em duas partes e várias subpartes, interlacionadas, mas analiticamente diferentes: "o centro da definição tem uma conexão integral entre duas proposições: gênero é um elemento constitutivo do relacionamento social baseado na percepção das diferenças entre os sexos e gênero é um primeiro jeito de significar o relacionamento entre poder. (...) Como um elemento constitutivo do relacionamento social baseado na percepção das diferenças entre os sexos, gênero envolve quatro elementos inter-relacionados: primeiro, símbolos avaliáveis culturalmente que envocam multiplas (e frequentemente contraditórias) representações (...). Segundo, conceitos normativos que estabelecem adiante a interpretação dos significados dos símbolos, que tentam limitar e controlar suas possibilidades metafóricas. Terceiro, o gênero é construído através do parentesco, mas não exclusivamente; Ele é construído também na economia e na política, que, pelo menos em nossa sociedade, agora operam em grande parte independentemente do parentesco. Quarto (...) as identidades de gênero são substantivamente construídas e relacionadas com suas descobertas com uma gama de atividades, organizações sociais e representações culturais historicamente específicas" (1996: 167-169).

identidade da mulher, cuja religião é islâmica: um indivíduo emancipado enquanto gênero, mas pertencente à *Ummah*[14] (comunidade muçulmana).

Essa expressão *mulher muçulmana* é ainda motivo de muito debate aqui no Brasil. Debate esse superado nos meios acadêmicos internacionais, pois as próprias autoras muçulmanas se utilizam dessa expressão como forma de se autoidentificarem. A partir dos anos 80, com o auge dos movimentos de reavivar islâmico, os paradigmas de muitos movimentos sociais nos países muçulmanos incorporaram, em grande medida, os sentimentos de busca identitária. As leituras de si próprios também mudaram, por isso, os movimentos de mulheres em países muçulmanos, nesse período, absorveram também esses sentimentos de reafirmação identitária e passaram a usar a expressão *mulher muçulmana* como uma bandeira política, como uma reafirmação de sua religião. Autoras muçulmanas passaram a se autodenominarem assim. Ativismo de mulheres islamistas se autonomeia assim e o feminismo islâmico seleciona seu campo de atuação com essa chave identitária.

Lila Abu-Lughod, por exemplo, em suas obras dos anos 70 e 80, ensaiou por várias vezes esse debate, mencionando que as mulheres em sua primeira identidade, expressariam sua nacionalidade, mas hoje essa autora usa a expressão *mulher muçulmana* sem nenhum constrangimento, inclusive em títulos de seus livros. Se se pensa que, com exceção de pouquíssimos países, como por exemplo, Líbano, Sudão e Malásia, e outros a grande maioria dos países muçulmanos tem ao redor de 90%, de sua população adepta da religião islâmica, talvez se possa compreender a força dessa expressão como uma narrativa identitária. Embora esse não seria o único aspecto que definiria se um país é ou não muçulmano, mas ele em conjunto com toda uma estrutura política, social-cultural e econômica com influência da (ou

[14] *Ummah* é um termo árabe que pode ser entendido como o conjunto de todos os muçulmanos do globo.

direcionada à) religião islâmica é possível ser classificado quanto a ser visivelmente (e sociologicamente falando) muçulmano.

A modéstia (*sitr al-'aura*) é um dos qualificadores desse debate sobre o que é ser uma mulher muçulmana, sob o ponto de vista do código comportamental muçulmano. Se adotado por tendências modernizadoras, parece se mostrar sob características internas, pessoais e relacionadas às morais consideradas virtuosas: mulheres e homens devem ser virtuosos, então modestos. Se adotado por ortodoxos ou fundamentalistas parece apresentar características mais externas, de padronização social dos comportamentos, das vestimentas e das formas de atuar na vida pública. Ser "moderna-ainda-que-modesta ou islâmica-então-modesta"[15], parece ser a linha mestra do debate sobre a imagem da mulher entre os modernistas islâmicos e os fundamentalistas islâmicos.

No Alcorão o conceito de modéstia[16] significa para ambos os sexos cobrir a nudez e não haver proximidade de olhares entre os dois sexos em espaços públicos. Para as mulheres, também se considera cobrir a nudez de partes do corpo que simbolizariam a beleza e o atrativo sensual, mas tem sido, tradicionalmente, considerado todo o corpo como zona sexualizada e, por isso, necessário ser coberto.

Esse código de modéstia é entendido nesta tese como código legítimo de comportamento social, pois todas as civilizações, etnias ou grupos humanos têm seus códigos de comportamentos e vestimentas. Pode-se citar inúmeros exemplos, desde costumes mais complexos, que envolvem valores de beleza ou religiosos, até vestimentas e ornamentos que simbolizam esses valores, como, por exemplo, os ornamentos usados pelos japoneses em

---

[15] "modern-yet-modest" e "Islamic-thus-modest" (Najmabadi, 1991: 49)

[16] Para uma compreensão mais profunda desse código de modéstia no Islã, de um lado, com uma associação entre modéstia-honra e por outro lado, modéstia-vergonha-reclusão, ver o livro de Fadwa El Guindi, *Modesty, privacy and resistance* (1999) e de Abdelwahab Boudhiba, *A sexualidade no Islã* (2006).

cerimônias religiosas, ou as argolas colocadas nos tornozelos das mulheres gregas da antiguidade para que estes ficassem mais grossos, um traço de beleza da época, ou, mesmo, madeiras e tatuagem de pintura natural em sociedades tribais africanas e ou americanas como símbolos de passagem para a vida adulta ou de hierarquia de poder em suas sociedades. Ou, pode-se pensar em códigos de comportamentos mais sociais, embora esses códigos estejam mudando aceleradamente e imprevisivelmente, devido ao intercâmbio global entre as culturas. Por exemplo, pode-se pensar, mesmo sendo exemplos ultrapassados diante das mudanças mundializadoras, em sociedades onde o abraço apertado e a proximidade corporal e do olhar é mais usual, e, as sociedades em que não é muito usual, e, às vezes, até não seria desejável haver proximidade física em público entre pessoas não familiares.

Dizer isso, não significa considerar que todos os códigos derivados de costumes étnicos e culturais podem ser relativizados, pois há aqueles em que há uma interferência física de extrema violência e discriminação entre gêneros, raças, classes, grupos humanos, etc, que são incompatíveis com o ponto de vista dos direitos humanos, como, dentre tantos exemplos, aquele costume dos chineses de quebrarem os dedos dos pés das meninas de seis meses de vida, para crescerem com os pés menores, mesmo que tivessem de passar a vida toda com os dedos quebrados e enrolados em faixas, como símbolo de beleza e virtuosidade, costume tão bem denunciado por Jung Chang no livro *Cisnes selvagens*. Ou a amputação do clitóris das meninas e mulheres, em certas sociedades árabes, curdas, indonésias e etc. Ou os sangrentos suplícios em praça pública na França e na Inglaterra do século XIX, detalhadamente contados por Michel Foucault no livro *Vigiar e Punir*.

Embora, possa aqui ser debatido a universalidade do conceito de direitos humanos, se é possível ou não. Não se pode mais ignorar que esse conceito está em pauta e é uma linguagem usual na maior parte das sociedades que estão de alguma forma inseridas em um contexto de globalização ou mundialização. Quase todos os países, de alguma maneira são signatários da

convenção de direitos humanos, com ou sem reservas, não obstante, no âmbito das etnias e grupos étnicos-culturais é possível, talvez, questionar essa universalidade, embora a questão do direito à (e a preservação da) vida seja uma questão presente em todos os grupos humanos.

Não se trata de exatamente classificar práticas culturais em atos bárbaros ou atos civilizados, mas de reconhecer os avanços técnicos globalizados e o acumulo de conhecimento técnico e filosófico sobre a preservação da vida. Por exemplo, embora no passado, as mães, em algumas sociedades indígenas da américa, praticassem um ato de amor, ao enterrarem seus filhos, que nasciam com deficiência física ou mental, pois não tinham condições de sobrevivência, nem mesmo como um ideal. Na atualidade, esse ato seria de crueldade, pois há todo um conjunto de tecnologia desenvolvida para a qualidade de vida desses filhos que, em tese, permitiria-lhe a sobrevivência. Vale pensar, mesmo que utopicamente, que a conscientização pelo direito à (e preservação da) vida sem violência seria o caminho mais frutífero para a resolução dos conflitos que envolvem direitos humanos e costumes étnicos.

Quanto à modéstia muçulmana há no Alcorão instruções específicas para as mulheres: baixarem o olhar, serem modestas, cobrirem o dorso e os peitos, mostrando seus adornos somente para seus maridos, pais e familiares mais próximos[17]. Um dos problemas considerados sobre o conceito de modéstia no Islã, não é ele em si, como defendido acima, mas as interpretações misóginas e sexistas que se faz dele e as aplicabilidades decorrentes dessas interpretações discriminatórias, cujo intuito principal tem sido a invisibilidade da mulher

[17] Na tradução do Alcorão do árabe para o português do dr. Helmi Nasr (s/d), estes versos são transcritos assim: Sura 24: 30- Dize aos crentes, **Muh ammad**, que baixem suas vistas e custodiem seu sexo. Isso lhes é mais digno. Por certo, Allah é conhecedor do que fazem; Sura 24: 31- E dize às crentes que baixem suas vistas e custodiem seu sexo e não mostrem seus ornamentos – exceto o que deles aparece – e que estendam seus cendais [véus] sobre seus decotes. E não mostrem seus ornamentos senão a seus maridos ou a seus pais ou aos pais de seus maridos ou a seus filhos ou aos filhos de seus maridos ou a seus irmãos ou aos filhos de seus irmãos ou aos filhos de suas irmãs ou a suas mulheres ou aos escravos que elas possuem ou aos domésticos, dentre os homens, privados de desejo carnal, ou às crianças que não descobriram, **ainda**, as partes pudentas das mulheres. E que elas não batam, com os pés, **no chão**, para que se conheça o que escondem de seus ornamentos. E voltai-vos, todos arrependidos, para Allah, ó crentes, na esperança de serdes bem-aventurados (Colchete nosso e grifos do tradutor).

muçulmana como forma de exclusão da sociedade pública e como istrumento de dominação e opressão. Como problematiza Helen Watson: "na realidade aplicada, há consenso para um muçulmano de que partes do corpo devem ser cobertas para evitar a vergonha e se obter a modéstia, entretanto, 'para as mulheres isso tem tido o significado de cobrir o corpo inteiro com exceção da face, das palmas das mãos e das solas dos pés'" (1994: 143-tradução nossa).

No caso dos grupos extremistas, a exigência tem sido que se cubra também a face, as mãos e os pés, por meio das vestimentas obrigatórias o *niqab* e/ou a *burqa*, além das luvas e sapatos fechados. Atualmente, vê-se também o exemplo do grupo extremista Daesh/ISIS, aonde até mesmo nas propagandas de tinta de cabelo o rosto da mulher é coberto de uma cor preta[18].

Poderia ser argumentado que outras questões como honra, herança, dote, etc também poderiam definir o que é ser mulher nesse contexto muçulmano, mas é possível dizer aqui que essas questões, que em sua maioria são postas em lei, têm como pano de fundo o conceito de modéstia e a interpretação feita desse conceito, em que se, de um lado, se está mais próximo da ortodoxia, literalismo e/ou patriarcalismo elas aparecem como práticas de desigualdade e hierarquia de poder, por outro lado, se essa interpretação está mais próxima ás compreensões da modernidade, da democracia e do pluralismo essas práticas/ou leis estarão, pelo menos em tese, com teores mais positivos de igualdade e justiça. Ou seja, a modéstia é um consenso, mas todas as leis podem variar de acordo com os países, as populações e os costumes adotados.

[18] http://www.volkskrant.nl/buitenland/vrouwen-filmen-in-raqqa-buitenlandse-is-leden-zijn-strenger~a4262807/ último acesso 16/05/2017.

Por último, nesse conjunto de definições teóricas, há o conceito de *emancipação* que é pensado aqui como situado no campo das questões universais, sendo ele usual na linguagem dos modernistas islâmicos e nas narrativas dos feminismos em países muçulmanos, em que se discute não o termo em si, mas como e em que estrutura a emancipação se realizaria.

Então, emancipação em seu aspecto mais essencial teria a mesma definição para todas as versões de feminismos, o que tornaria essa emancipação diferente (devido a cada cultura, etnia e/ou sociedade) é o conjunto de mecanismos e de comportamentos sociais que se interagem, em uma específica estrutura histórico-política-cultural. O caminho traçado pelas militantes feministas muçulmanas, com um viés mais secular (como Fatima Mernissi) ou mais religioso (como Amina Wadud e Ziba Mir-Hosseini), de reinterpretação das fontes islâmicas, é revelar as características emancipatórias presentes nessas fontes para que se possa agir ao encontro das necessárias adequações dessas estruturas (sócio-político-religiosas) em direção a concretização de uma possível emancipação das mulheres muçulmanas.

Como o fez, por exemplo, a feminista socióloga marroquina Fatima Mernissi (1940-2015), que ofereceu um modelo de leitura em que há uma estrutura favorável à presença das mulheres nos espaços políticos e públicos, quando destaca, nas suas releituras das fontes religiosas, o papel autônomo das mulheres do profeta e suas interferências na realidade política, opondo-se à interpretação tradicional, que valoriza os aspectos de submissão dessas mulheres. Para a autora, a retirada das esposas do profeta da vida pública, pelas interpretações tradicionais foi proposital no intuito de impedir a presença das mulheres nos espaços públicos, por meio de um convencimento religioso, já que os padrões femininos muçulmanos se formulam, em grande parte, sob analogias com a vida dessas esposas, consideradas modelos religiosas.

Mernissi elenca alguns exemplos, como o de Khadija (que sendo uma mulher de negócios e com posses, “de completa iniciativa na vida pública e privada” (tradução nossa) já

tinha sido casada 2 vezes e tinha 2 filhos, um de cada marido, quando, com 40 anos, casou-se com o profeta Mohammad, que, então, tinha 25 anos). Cita também, Umm Salama, apelidada de Zaynab, pertencente à aristocracia Quraysh, ela tinha quatro filhos quando o profeta a pediu em casamento, tendo ela primeiro recusado, depois aceitado e foi o filho mais velho quem lhe deu em casamento para Mohammad. Ela cuidava de seu filho mais novo quando se juntou à casa do profeta (1991: 116).

O exemplo mais significativo para o que Mernissi chama de interpretação falsa da contribuição política das mulheres do profeta é demonstrado quando ela destaca a história de Aisha e a do *hadith:* "aquele que confia seus assuntos para uma mulher nunca saberá o que é prosperidade". Segundo ela, esse *hadith* "é o argumento devastador usado por aqueles que querem excluir as mulheres da política", diz ela: "todos os esforços de reflexão sobre o problema do *status* político são tragados pelo debate sobre esse *hadith.* Ele é onipresente e abrangente" (traduções nossas-1991: 4)[19].

Como exemplo desse debate, Mernissi menciona o caso de Aisha em que a realidade, segundo ela, é interpretada de forma distorcida (1991: 4-11), diz ela:

> Aisha de fato exibiu um papel chave nas vidas de dois califados e contribuiu para a destabilização do terceiro, 'Uthman, quando se recusou a ajudá-lo quando ele estava sitiado por insurgentes em sua própria casa. Ela deixou Medina, quando estava à beira da guerra civil, para fazer a peregrinação à Meca, a despeito dos protestos de muitos dos notáveis do séquito dela. Como para 'Ali, o quarto califado, ela contribuiu para a queda dele por estar no comando do exército oposto que desafiou sua legitimidade. Os historiadores chamaram esse confronto de "The Battle of the Camel" se referindo ao passeio de Camelo feito por Aisha, assim evitando ligar na memória das pequenas

[19] Esse *hadith*, diz Mernissi, está no volume treze de al-'Asqalani, onde ele cita o Sahih de al-Bukahri, que são as tradições que al-Bukhari classificou como autêntico depois de um rigoroso processo de seleção, verificações e contra-verificações, sendo que "o trabalho de al-Bukhari tem sido muito respeitado como referência por 12 séculos" (traduções nossas, 1991: 3-4). As análises de Mernissi sobre os ahadith nem sempre tem o objetivo de certificar sua autenticidade ou não, ela tem o objetivo mais de discutir sociologicamente as consequências de interpretações distorcidas e tendenciosas, que têm servido como justificativas da ideologia patriarcal de violência e exclusão. A verificação de um *hadith*, segundo Mernissi, envolve longas etapas: primeiro, o contato com os especialistas na ciência da religião (*al-fiqh*), depois a procura por alguns informantes e, por fim, a persistência em gastar muitas longas horas e dias para o estudo e a análise dos 17 volumes, que estão para consulta nos horários de expediente da biblioteca (1991: 3-4).

> garotas muçulmanas o nome de uma mulher com o nome de uma batalha. Contudo, não se pode limpar Aisha fora da história do Islã (tradução nossa-Mernissi, 1991: 5).

Mernissi menciona duas versões da história da participação de Aisha: o livro de Muhammad 'Arafa intitulado *The Rights of Women in Islam,* em que, segundo a autora, ele não somente mantém que a mulher não tem direitos, como também indica que ela não existe na história política, mas não podendo ignorar a participação política de Aisha sem perder a credibilidade, ele justifica (1991: 4):

> É verdade que Aisha travou contra 'Ali Ibn Abi Talib na batalha de Camelo...Mas esse ato individual de uma companhia mulher não pode ser clamado [legitimar a participação de mulheres em assuntos políticos], dado que a voz de Allah e o profeta dele é claro nesse ponto. Portanto, não deve ser esquecido que esse ato individual por Aisha foi denunciado como um erro pelos maiores Compartes e condenado pelas outras esposas do profeta. E em qualquer caso, Aisha lamentava o ato dela própria. Não é aceitável a base clamar sobre a experiência, que foi considerada ser um ato de *bid'a* (traduções nossas e colchete da autora-apud Arafa, Mernissi, 1991: 5).

E, diz Mernissi, "*bid'a* (inovação) no Islã é um ato de comportamento errante, uma violação escandalosa da tradição sagrada" (1991: 5). Outro historiador contemporâneo citado por Mernissi é Sa'id al-Afghani, que, segundo ela, despendeu dez anos de pesquisa sobre Aisha a fim de esclarecer os muçulmanos sobre a questão que, diz ele, tornou-se pressão desde a modernização: o relacionamento das mulheres com a política. A pesquisa dele, intitulada *A'isha e a política*, publicada em 1946 e em 1971, chegou à conclusão que Aisha foi culpada de fomentar a sedição e o derramamento de sangue e que "A'isha é responsável por todo o sangue derramado no mundo muçulmano desde 4 de dezembro, em 656 A.D" (tradução nossa-Mernissi: 1991: 7).

Mernissi menciona que fez a crítica do trabalho de al-Afghani, recorrendo a todas as fontes por ele percorrida[20], para tentar entender como ele chegou à conclusão que a experiência

[20] Em especial, os treze volumes de al-Tabari, Ibn Hisham (autor da biografia do profeta), Ibn As'd autor de uma coleção biográfica, al-Asqalani, autor de Al-Isaba biografias das companhias do profeta) e a coleção dos *ahadith* de al-Bukhari e al-Nasi'i,

de Aisha ensinaria aos muçulmanos a lição de que: "parece que Allah criou as mulheres para reproduzir a raça, trazer as futuras gerações, e ser responsável pelo lar" (apud al-Afghani, Mernissi, 1991: 7). O que Mernissi concluiu, segundo sua leitura dos fatos históricos reais, expressada na primeira citação deste item, que recoloca Aisha na cena pública, com participação ativa social e politicamente, foi absolutamente contrário do que disse Al-Afghani, citado abaixo, reforçando a denúncia de Mernissi que a história estava sendo distorcida.

Para al-Afghani:

> a Batalha de Camelo é um fogaréu na história dos muçulmanos....Ela está sempre presente em suas mentes para pôr sob guarda, à qualquer tempo, os que cegamente imitam outras nações que clamam por direitos para as mulheres....A memória de Aisha seria ponderada mais que tudo em nossos dias. Ela nunca cessará de dizer aos muçulmanos: olha como essa tentativa fracassou no mais central da nossa história muçulmana! Nós não temos que repetir essa insensatez. Nós não temos que derramar sangue novamente e destruir nossos lares... Como podemos nós fazermos tal coisa, com o exemplo de Aisha tão fresco na memória (traduções nossas- apud al-Afghani, Mernissi, 1991: 7).

A definição aqui reelaborada do que é feminismo, em primeiro lugar, leva em conta a compreensão da estadunidense Nancy Cott, uma das mais conhecidas expoentes teóricas do feminismo da segunda onda, de que o "feminismo nada mais é, se não paradoxal, ele objetiva a liberdade individual por meio da solidariedade de gênero"[21]. Em segundo lugar, embora de forma relativizada, leva em conta a compreensão da feminista secular egípcia Nawal El Saadawi (2002: 12) de que "o feminismo não é invenção do Ocidente. Em cada civilização, cultura ou país há uma história de mulheres que reagem à opressão e caminham para o retorno do que é bom para elas no convívio com os homens". Relativiza-se aqui essa ideia de El Saadawi, pois é necessário distinguir ativisno de mulheres de movimentos feministas, nem sempre o primeiro representa o segundo, já que nem todo movimento de mulheres reivindica aspectos como

[21] "Feminism is nothing if not paradoxal. It aims for individual freedoms by mobilizing sex solidarity" (Cott, 1987: 49).

autonomia sócio-política ou sexual para ambos os gêneros. Além disso, parece não ser possível dizer que todas as civilizações tiveram movimentos de mulheres, o que é possível afirmar é que em toda a história, houve mulheres com comandos políticos, sociais e autonomia individual.

O feminismo é pensado aqui como não sendo de *exclusividade* do Ocidente. Não obstante, suas primeiras compreensões ideológicas e sistematizações teóricas foram elaboradas, dentro dos parâmetros da modernidade, por ativistas das primeiras décadas do séc. XX (sobretudo nos EUA, Inglaterra e França), ao se referirem (e analisarem) os movimentos internacionais de mulheres daquele período. Isso não significa que tais compreensões e sistematizações não pudessem ter sido encontradas por outros grupos de mulheres ativistas de outros países, sejam eles ocidentais ou não-ocidentais.

Em terceiro lugar, a definição de feminismo elaborada aqui leva em conta que, embora o feminismo seja uma ideologia envolvida por muitos dos conceitos da modernidade (como sociedade civil, liberdade individual e coletiva, cidadania, direito público e privado), ele não deve ser automaticamente associado ao liberalismo, como uma aproximação do que pensa Nancy Cott. Fala-se em aproximação à medida em que nem todo o pensamento de Cott é considerado aqui, pois ela menciona três grandes origens do feminismo: o pensamento iluminista-liberalista; a fé protestante e protestante evangélica[22] e as críticas socialistas (1987: 15-18). No Entanto, o que se pensa aqui é que o feminismo é uma consequência *sine qua non* da modernidade e, por isso, ele está presente em todos os movimentos e as ideologias que corporificam essa modernidade. O feminismo é um conceito conflitante, cuja definição, em certa medida, adequa-se aos movimentos sócio-políticos e ideológicos do qual faz parte, como os movimentos liberais, marxistas, neo-liberais, pós-coloniais e islâmicos.

[22] Ela inclui nesse processo os movimentos protestantes evangélicos, porque no século dezenove houve um apoio por parte destes movimentos à ideia de que as mulheres seriam moralmente superiores aos homens e então encorajaram mulheres à valorizarem elas mesmas e suas próprias contribuições na vida política (1987: 17).

Modernidade é um assunto que está na pauta dos debates da intelectualidade e dos movimentos sociais dos países muçulmanos desde o final do século XIX. Como, por exemplo, em Muhammad ‘Abdu (1849-1905)[23] que formulou teorias de compatibilidades do Islã com a modernidade. Muhammad ‘Abdu, pensador egípcio religioso reformista, julgava necessário “o uso da ciência “moderna” e da “modernização” (Ahmed, 1992: 138), reivindicando intervenções no âmbito educacional e acadêmico (incluindo a inserção das mulheres); no âmbito da sociedade em geral, considerava importantes os conceitos, os valores e as técnicas da modernidade (por exemplo, a maior capacitação da sociedade para o progresso técnico e para formas de ordem política independente).

Um movimento em que ‘Abdu e seu aluno, Rashid Ridda (1865-1935), utilizaram a exegese do Alcorão (prática de *tafsir*) e de outros textos sagrados (prática de *Ijtihad),* para explicar seus ideais de modernidade[24]. ‘Abdu, na contracorrente dos discursos desse período, dentro de um arcabouço teórico da possibilidade de interação entre a modernidade e o Islã, defendia a monogamia e a impossibilidade da realização da poligamia, defendia a inserção das mulheres nas sociedades (em âmbitos como educação e participação política), mesmo mantendo seu conservadorismo sobre a questão de a liderança ser exclusivamente masculina[25].

A modernidade na Europa, enquanto projeto cultural, que definiu inequivocamente o conceito de Ocidente, no seu auge expressou a derrocada da Idade Média religiosa, o enfraquecimento do poder da Europa-cristã, introduzindo a organização das sociedades e das

---

[23] Sobre o pensamento de Muhammad Abdu ver, por exemplo, Leila Ahmed (1992: 138-148); Peter Demant (2004: 82-87) e Aziz Al-Azmeh (2009: 117-139).

[24] Embora Ridda, anos depois, tenha seguido um caminho contrário, de temor da modernidade e oposição ao Ocidente. Na opinião do autor Aziz Al-azmeh, ‘Abdu foi convencido, por Ridda, às práticas de reinterpretação nos textos canônicos, mas não conseguido convencê-lo totalmente, pois ‘Abdu tinha medo da inserção totalizante da modernidade nos textos sagrados (2009: 117).

[25] Ghada Karmi (1996: 80), destacando também “o discurso de superioridade dos homens” feito por ‘Abdu, ao mencionar como parte de fala dele a ideia de que “é parte natural a liderança masculina, pois ele é fisicamente superior, mais bonito e mais completo” (apud ‘Abdu,1996: 80-traduções nossas). Alguns autores mencionam ‘Abdu e Ridda como, de certa forma, contraditoriamente, sendo precursores de um discurso islamista. Ver também sobre ‘Abdu, Leila Ahmed, 1992.

produções econômico-políticas sob novos paradigmas de métodos e linguagens, que se centravam em conceitos como liberdade, racionalidade e secularismo. Essa nova forma de organizar a vida em sociedade foi acolhida de diferentes maneiras por muitas nações ao longo dos séculos e tem se ajustado a cada uma delas, devido aos processos de hibridação cultural, aculturação dos povos e mundialização da comunicação. Sendo assim, a modernidade aqui considerada "não é somente o tipo-ideal" em que se é possível listar as mais objetivas características, mas o seu processo complexo, multifacetado e de difícil caracterização em cada uma das sociedades" (Lima, 2013).

Aqui se pode pensar, por exemplo, que o que mais se aceita da modernidade pelos movimentos sociais discutidos nesta tese é a racionalidade técnica. Tanto os movimentos modernistas do séc. XIX e o atual e o feminista islâmico, como o movimento islamista aceitam e se utilizam da instrumentalização técnica (seja da comunicação, da burocracia, ou dos, no caso de alguns grupos islamistas, instrumentos bélicos). Com relação, sobretudo, aos dois movimentos, o feminismo islâmico e o islamismo, pode-se observar a grande rede de website que eles criaram e administram, oferecendo cursos on-line, palestras disponibilizadas publicamente via youtube, além da opção pelo mecanismo de fundar ONGs (uma das expressões mais recentes da modernidade globalizada). No caso do islamismo, por exemplo, tem o recrutamento via redes sociais, como meio de expansão e de se inserir em outros países, com facilidades para furar cercos de segurança e tem seu dempenho nos conflitos armados, em que utiliza arsenais bélicos e logísticas de última geração.

Por outro lado, o conceito da modernidade de maior rejeição, por esses movimentos, parece ser o de secular, nenhum deles (o modernista islâmico, o feminismo islâmico e o islamismo) assume completamente a ideia de política e religião andarem separadas. Porém, há diferenças marcantes na forma de rejeição entre eles: os movimentos modernistas islâmicos (sejam do passado, como os atuais) e o feminismo islâmico tentam encontrar nas fontes

religiosas o pluralismo e a diversidade humana, pensando a modernidade como um modo de vida inerente à vida na atualidade. Mesmo que eles tentem negar de alguma forma o secularismo na vida privada (ao adotarem, como guia moral, as fontes religiosas principais, em especial, o Alcorão) o mecanismo de usar o secularismo como categoria de análise para questões de democracia, relações publicas entre os gêneros (e as raças) e questões de cidadania demostra o pensamento positivo e pluralista com que enxergam a modernidade.

Está presente na avaliação destes dois movimentos reformistas, um sentimento de que é necessário um diálogo com a modernidade, de compreender como ela está inevitavelmente presente em suas vidas, para, de certa forma, intervir no seu curso, no sentido de uma busca de uma autenticidade identitária, mesmo que ilusória, como pensa o autor sírio Aziz Al-Azmeh (2009), pois, diz ele, seria impossível, na contemporaneidade, pensar a história das sociedades como sendo particular ou única.

Opostamente, o islamismo lida com essa questão através do pensamento negativo, ermético e monolítico. Não havendo espaço para diálogos ou reconhecimento do secularismo, nem como categoria de análise, pois, para eles, as únicas possibilidades de respostas às questões das relações humanas estariam contidas na religião islâmica e nos escritos de suas fontes sagradas. Talvez nesse caso a ilusão da autenticidade seja muito maior, pois acredita-se possível purificar a história dos povos árabes e das sociedades muçulmanas, apagando séculos de intercâmbio cultural, de vivência sobre o domínio do secular e de estruturas institucionais baseadas em domínios europeus e, em especial, apagando o histórico de várias gerações em intercâmbio comunicativo e migratório com as outras sociedades ao redor do mundo.

No sentido de, talvez, minimamente, questionar essa questão de que um alcance a uma autenticidade seria sempre ilusório, embora concordando que os movimentos islamistas almejam uma autenticidade utópica, pode-se pensar, por exemplo, no Japão. Esse país tem em

todas as suas estruturas sociais, políticas e tecnológicas a vigência de uma profunda modernização, no entanto, observa-se que, qualquer pessoa ao visitar esse país notará a identidade tradicional em suas vestimentas de cultos religiosos, os seus hábitos cotidianos de higiene, alimentação, educação e códigos sociais de comportamento público. Há nesse país uma intensa autenticação da modernidade conciliada com as tradições religiosas, sociais e culturais. A socióloga turca Nilüfer Göle (1997) também reflete sobre essa simbiose entre tradição e modernidade na Turquia, lembrando da presença de um "*Islamic self*" na Turquia, mesmo tendo esse país tido uma forçada modernização ocidentalizante.

Se considerarmos aqui o pensamento de Talal Asad (2003), antropólogo saudita, em que ele procura mostrar que o conceito de secular como conceito cultural é em si mesmo imbuído de caráteres da religião, podemos entender, por exemplo, o discurso do feminismo islâmico quando ele separa a *Shari'ah* (fonte divina) do *fiqh* (jurisprudência de fonte humana). Amina Wadud, uma expoente do feminismo islâmico, por exemplo, declara em sua palestra *Islam, Feminism and Human Rights*, que a *Shari'ah* não poderia ser aplicada da forma como reivindica a agenda islamista, pois se estaria encapsulando-a em uma jurisprudência humana e não divina. Para ela, *Shari'ah* não poderia ser aplicada como jurisprudência em si. Ela é uma orientação, uma base moral para essa jurisprudência (o que Ziba Mir-Hosseini chama de *Shari'ah* incorporada[26]). Uma orientação divina para a vida da pessoa muçulmana, mas não a jurisprudência em si.

Para o feminismo islâmico a jurisprudência islâmica é o *fiqh*, um conjunto de leis, e como *fiqh* é formulado por interpretação humana e deve ser reformulado e ajustado de acordo com seu tempo, local e população. Nessa narrativa, embora, considerando a prática secular

[26] Não foi possível verificar se é uma posição homogênea do feminismo islâmico sobre esse conceito de *Shari'ah* incorporada, mas é possível perceber que Azizah al-Hibri, por exemplo, embora distinga a *shari'ah* do *fiqh*, parece não ter uma visão tão flexível sobre a utilização da *shari'ah* como leis públicas.

como a origem da “marginalização de Deus na sociedade”, Wadud, e o feminismo islâmico como um todo, pratica exatamente o que aparentemente é o secularismo, a tentativa de separação entre o que é humano e o que é divino. Pode-se talvez, aqui, arriscar a dizer que o conceito de secular, já não se desvincula dos pensadores muçulmanos da contemporaneidade, que estejam voltados aos direitos humanos, às questões de cidadania e de democracia.

Nas narrativas das autoras desse movimento feminista islâmico se pode enxergar, por um lado, o fenômeno que o estudioso sobre a identidade islâmica na Turquia, o professor Hakan Yavuz (2003) chama de “a secularização do Islã”, ao tentarem com recursos metodológicos complexos separar os planos divinos e os planos humanos nas fontes religiosas. Essa tentativa de separar o que é revelação do que é interpretação humana (seja no Alcorão, seja na separação entre *Shari’ah* e *Fiqh*, seja nos *ahadith)* é a base do secularismo no feminismo islâmico. É essa “secularização do Islã’ que permite ao feminismo islâmico propor releituras das fontes religiosas, com base em uma linguagem feminista e reivindicando direitos humanos, democracia e pluralismo.

Por outro lado, numa direção contrária, e concomitante, esse movimento tenta islamizar as ações seculares: transformar o que seriam princípios específicos do secularismo, como a democracia e o pluralismo, em linguagem religiosa islâmica. Se se, pensa, por exemplo, no conceito de democracia, concebido pelo feminismo islâmico, podem ser identificadas duas correntes de argumentação, a primeira em que há uma visão idealista do período de vida do Profeta e dos primeiros califados, associada a uma visão realista das sociedades muçulmanas contemporâneas. E a segunda uma visão em que a argumentação é idealista dos dois períodos, o do Profeta e o da contemporaneidade, mas com uma oscilação intrínseca entre o que é sagrado e, então, indiscutível, imutável e o que é humano, então mutável, discutível e passível de erros.

Por exemplo, Azizah Al-Hibri ao transcorrer sobre o conceito de democracia no Islã busca acontecimentos políticos do passado para explicar desejáveis estruturas do presente. Ela radicaliza a compatibilidade de formas de governo baseadas em orientação divina e orientação democrática, sublimando, ou extirpando, qualquer caráter realista nessa sua analogia, ao dizer que: "um governo democrático deriva de sua legitimidade do desejo das pessoas e da legalidade sobre um consenso. No Islã, as leis derivam da legitimidade do desejo divino, elas não são promulgadas por representantes do povo" (tradução nossa, 1992: 20).

Complementando sua afirmação:

> Onde o atual líder religioso [global] partindo das noções islâmicas ou de uma forma revestida de *Majlis Shura* (conselho consultivo de *mujtahids*[27]), grupo que seria comparado à uma 'suprema corte' de um possível Estado islâmico. Este [líder] promulgaria o mais alto julgamento islâmico, se uma certa lei é contrária ao Alcorão. Pois o Alcorão é o centro da constituição islâmica (tradução nossa, colchetes nossos,1992: 19).
>
> Pode-se apontar uma importante diferença entre a constituição e o Alcorão. O primeiro pode e tem sido alterado. O último não pode. A diferença, contudo, é em grande medida semântica. A constituição americana raramente foi alterada pela introdução de uma disposição posterior que substitui a anterior. Em vez disso, juristas tendem a resolver até mesmo as questões constitucionais mais substanciais através da reinterpretação de um processo análogo ao *Ijtihad* (tradução nossa, 1992: 19).

Pode-se aqui complexificar estas afirmações de Al-Hibri em dois sentidos, um é de que ela, então, estaria transformando um conceito de governança global à um conceito de fiscalização religiosa global (como acontece desde 1979 no sistema iraniano) e, de outro, ela estaria subvertendo a ideia de que o poder central da constituição islâmica é do *fiqh* sob orientação da *Shari'ah*. Pois se o Alcorão é o centro da constituição, então todas as leis do *fiqh* que contradizem o Alcorão deveriam ser invalidadas pelos grupos de *majlis-shuras* (conselhos consultivos). Além disso, se essas leis do *fiqh* não podem ser promulgadas por representantes

[27] Autoridades religiosas

do povo, anular-ia-se, então, a própria existência desse instrumento jurídico que é o *fiqh*, já que, na concepção de Al-Hibri, ele é formulado pelos representantes (*Wise Ones*) do povo.

Além disso, ao comparar o Alcorão com a constituição dos Estados Unidos, Al-Hibri camufla a principal diferença, o primeiro é um texto *religioso*, imutável e por mais que se faça reinterpretação (*ijtihad* ou *tafsir*) a sua estrutura linguística e orientadora não se modificará ou se extinguirá. A constituição americana é um texto *secular* que, mesmo passando anos após anos sem mudanças (devido a acomodação dos poderes judiciário e executivo) é potencialmente passível de mudança ou extinção a qualquer momento. Essa não é uma diferença meramente semântica, como afirma al-Hibri. É um contrassenso (ou a palavra mais apropriada, um idealismo) comparar dois textos de natureza tão opostas. São textos incomparáveis. Outros autores têm comparado estruturas constitucionais com as estruturas do *fiqh* (e da *Shari'ah*), mas parece não ser muito comum essa comparação direta entre Alcorão e constituições. Das autoras feministas islâmicas estudadas, a única a fazer essa comparação direta é Al-Hibri.

Al-Hibri defende os sistemas de *Bay'ah* e de *Istikhlaf* como formas legítimas de democracia no Islã, embora, para ela, seja difícil manter seu caráter democrático nos dias de hoje devido à multiplicada estrutura em Estados-nações. O sistema de *Bay'ah* para sucessão de líderes consiste na comunidade local escolher, de forma instintiva ou espontânea, os sábios/religiosos dessa comunidade, dentre esses sábios se escolhe àqueles sabidamente com maiores conhecimentos religiosos e sociais. Para a autora, esse método não é diferente dos processos democráticos, pois tem a participação da comunidade.

> A palavra *bay'ah* é derivada da palavra "*bay*" que significa vender, negociar. Como tal ela remete à um contrato entre alguém que fez uma oferta e outro que aceita, o último sendo aquele engajado em *bay'ah*. No caso da sucessão política, *bay'ah* é o ato de aceitar e declarar aliança com um potencial governo. *bay'ah* tem lugar quando um ou mais indivíduos informam outro que eles apoiam a suposição da posição de liderança e o compromisso com a fidelidade cara a cara e apertando a mão dele como é tradicionalmente feito quando se conclui uma venda. Consequentemente o uso do termo *Bay'ah*. É claro que não é viável a *bay'ah* sem a aceitação do líder em potencial.

> Se a maioria das pessoas dão seu apoio, o potencial líder ascenderia à posição de liderança (tradução nossa, Al-Hibri, 1992: 32).

O sistema de sucessão por *Istikhlaf* é a escolha do próprio líder por aquele a ser sucedido. Na visão sunita foi uma forma de sucessão não utilizada pelo profeta. E alguns juristas acreditam que em precedentes islâmicos esse método de sucessão somente seria válido se acompanhado de uma extensiva consulta pública (Al-Hibri, 1992: 14).

Pode-se então aqui, perguntar: o que diz Azizah al-Hibri então? Que já houve democracia no Islã, mas hoje não há mais? Ou, que é necessário um retorno às estruturas passadas para uma democracia no Islã? Não é possível identificar muito bem qual seria a resposta dela a essas perguntas. É possível verificar apenas que ela não conclama um retorno aos califados, embora conclame as estruturas políticas do tempo do profeta como desejáveis. Para ela, o conceito de califado não se encaixa na atualidade, já que esse conceito entenderia uma governança da *Ummah* (comunidade muçulmana), mas na contemporaneidade a *Ummah* está dividida em muitos Estados-nações, em que o grande número de população não se interage entre si ou entre elas e os possíveis líderes espontâneos. Ideia que, de certa forma, contradiz o que ela mesma conclama no parágrafo citado acima, de líder global ou corte suprema global.

Para finalizar esse tópico de definições teóricas e contextualizações, é preciso dizer que a definição de feminismo elaborada aqui se direciona especificamente para o objeto de estudo desta pesquisa, o *feminismo islâmico*. Partindo do ponto de vista de que esse movimento social não é um oxímoro, como alguns críticos o classificam, pois ele não deve ser visto como incongruente, nem mesmo como contraditório em si, é um movimento que trava uma luta legítima e constante para a diminuição da violência e da discriminação contra a mulher; contra a opressão de gênero; e em defesa de uma maior autonomia para todas as muçulmanas.

O feminismo islâmico é paradoxal, mas nem sempre contraditório. De um lado, apega-se à religião e às fontes sagradas, mas de outro, aceita uma vida com base em soluções seculares. Entende [e nem pretende] que não mudará as fontes religiosas, mas, ambiciona retirar dessas fontes as interpretações patriarcais. Aceita o conceito de mulher muçulmana como pertencente a *Ummah* (comunidade islâmica), mas deseja a autonomia individual enquanto gênero.

Em grande parte das narrativas, dos discursos e das análises feitas por teóricas e/ou ativistas desse movimento, pode-se encontrar a presença de quatro eixos discursivos: a concepção de que o conceito de *tawhid* (unicidade de Deus) é central na religião islâmica; a defesa de que há existência de pluralismo e diversidade para a humanidade no Islã; a certeza de uma separação visível entre a *Shari'ah* (lei divina) e o *Fiqh* (jurisprudência islâmica)*;* e, o reconhecimento de que as sociedades muçulmanas contemporâneas não aplicam os direitos do Islã às mulheres e que, em muitos casos, são violentos e perseguidores da mulher muçulmana.

Posteriormente, o conceito de feminismo islâmico elaborado aqui parte da ideia de que ele se difere dos outros feminismos muçulmanos, basicamente pelas seguintes particularidades: o feminismo islâmico é um movimento político-religioso, com uma narrativa relativizada sempre ao paradigma islâmico, cuja metodologia, prática e atuação está sempre embasada na releitura das fontes religiosas islâmicas de um ponto de vista feminista. Para suas leituras exegéticas ele utiliza como espinha dorsal a prática de *tafsir* (exegese do Alcorão) e a prática de *ijtihad* (releitura de outras fontes religiosas - como, por exemplo, os *ahadith* e o *fiqh)*, práticas que serão detalhadas no capítulo 3 desta tese. Seu alcance é bastante amplo, englobando muitos países muçulmanos e diásporas e se dirigindo exclusivamente às mulheres muçulmanas, tendo como intuito mais global a conscientização e a reforma das sociedades muçulmanas.

Diferentemente, os movimentos feministas seculares muçulmanos têm como foco central as estruturas políticas e sociais que interferem na vida das mulheres, sua leitura da

realidade é secular, com uma narrativa universalista. Seu alcance é local, em alguns casos, regional e se dirige a todas as mulheres de sua localidade, tentando, algumas vezes, subtrair as questões de aspectos étnico-culturais, mas em sua maioria recebendo certas interferências desses aspectos. Esse tipo de feminismo secular nos países muçulmanos será apresentado e debatido detalhadamente no capítulo 2, quando é feito um panorama histórico de sua origem no Egito e sua internacionalização.

Para se compreender o *feminismo islâmico* e o porquê de seu desenvolvimento, sendo que já havia uma longa tradição de movimentos feministas seculares em países muçulmanos é necessário conhecer os primórdios históricos do feminismo organizado do Egito nos anos 20, e as mudanças de paradigmas nos anos 80, que num processo de reislamização e de confronto e diálogo com ativismos islamistas de mulheres deu origem, em vários países muçulmanos, a uma nova formulação feminista, sob uma perspectiva islâmica.

Capítulo 2

Feminismo egípcio: um movimento secular?

O Egito, berço do feminismo organizado no mundo muçulmano, nos anos 20, era um país voltado às questões por independência da colonização inglesa, cujas lutas estavam centradas em movimentos populares, anti-colonialistas e/ou nacionalistas. As elites políticas e educacionais desse país realizavam encontros políticos e discursos, em âmbitos públicos e privados, exteriorizando esse desejo por liberação social e política do país.

É esse contexto de lutas por liberação nacional que proporcionou, no Egito, o encontro de mulheres originárias de alta-classe tradicionais, bastantes esclarecidas em termos de educação formal e falantes da língua francesa, além da sua língua materna árabe. Elas produziam discursos pró-modernistas de luta por liberação e transformação social no Egito, além de busca por uma maior autonomia das mulheres: como por exemplo, dentre outras, Huda Sha'rawi (1879-1947), mais atuante, mais rica e liderança nesse ativismo incial de mulheres, Malak Nassef (1886-1918), que morreu muito juvem e Nabawiyya Musa (1890-1951).

Huda Sha'rawi[28] foi esposa de um dos fundadores do mais importante partido do Egito, o Wafd (partido nacionalista liberal, o mais influente desse período). Como grande parte das meninas vivendo em um harém, ela foi obrigada a se casar com treze anos, como uma segunda esposa desse seu primo, porém, de alguma maneira, conseguiu se manter separada de seu marido por longos anos e somente quando ela estava com 21 anos eles se reconciliaram e Huda teve dois filhos. Em 15 de março de 1919, em Alexandria, Sha'rawi organizou uma reunião de

[28] Todo esse histórico sobre Sha'rawi, Nassef e Musa está em Ahmed, 1992: 172-174 e Badran, 2009: 90-115. Para detalhes biográficos delas ver também Badran, 2009: 64-89 e Ahmed, 1992: 169-188.

350 mulheres da alta-classe com o objetivo de formalizar um plano de ação para as mulheres na luta anti-colonialista, tornando-se, mais tarde, a presidente desse Comitê Central das Mulheres Wafdista.

Malak Hifini Nassef, sob o pseudônimo de pesquisadora no deserto (*Bahithat al-Badiyya)*, publicou o primeiro artigo dela in Al-Jarida, um jornal do Partido Secularista Ummah, sendo a primeira mulher a ter uma coluna regular em um jornal, embora as mulheres já escrevessem em outros jornais. De 1890 a 1900 os jornais se multiplicaram e elas escreviam em alguns deles como nos exemplos *Anis al-Jalis* (1898), *Fatat al-Sharq* (1906-39), *Al-jins al-latif* (1908-24), *al-'afaf* (1910-22) e *Fatat al-Nil* (1913-15).

Nabawiyya Musa foi a primeira mulher a obter um certificado de escola secundária fundada em solo egípcio, em 1908, depois de muitas tentativas, pois o "advisier" britânico do ministério da educação", Douglas Dunlop, recusou sua admissão várias vezes, por ser mulher.

A militância de Sha'rawi no movimento nacionalista e anti-colonialista ficou marcada em todo seu ativismo feminista. De um lado, ela sendo muçulmana, estava voltada à religião, até mesmo como uma forma de identidade anti-colonial, por outro lado, ela atuava com uma narrativa feminista secular e inspirada no ocidente, mais precisamente, inspirada no feminismo francês. Essa oscilação entre valores nacionais e anti-coloniais e valores ocidentais e seculares estará presente em todos os processos históricos dos feminismos seculares no Egito do início do século XX. Pode-se notar tal fenômeno nas diferenciadas análises, algumas citadas mais para a frente nesta tese, sobre esse movimento, em que ora o colocam como tendo interferência de aspectos da religião islâmica, ora o colocam como um movimento absolutamente ocidental.

Como consequência desse ativismo incipiente de mulheres, foram fundadas associações de pesquisas, que tiveram papel crucial na fundação do que mais tarde seria um feminismo organizado, como, por exemplo, *a Sociedade para o Avanço da Mulher* (com uma linha

conservadora islâmica), em 1908; a *Associação Intelectual das Mulheres Egípcias* (tendo entre suas fundadoras Huda Sha'rawi), em 1914; a *Sociedade da Nova Mulher*, em 1919; e, a *Sociedade do Renascimento da Mulher Egípcia* e a *Sociedade das Mães do Futuro*, em 1921[29].

O número de mulheres ativistas aumentou e, nesse momento, elas se autodenominavam feministas, conseguindo, em 16 de março de 1923, fundar a primeira associação feminista do Oriente Médio, a **União das Feministas Egípcias** (*al-Ittihad al-Nisa'i al-Misri*). Financiada quase completamente pela presidente da associação, Huda Sha'rawi, pois ela tinha uma abastada herança (cf. Ahmed, 1992: 176).

Huda Shar'rawi e a UFE estiveram presentes em alguns congressos internacionais, como, por exemplo, na conferência realizada pela *International Women's Alliance*, em Roma, em maio de 1923 (Badran, 2009: 120) e no *Congresso da Federação Internacional das mulheres*, realizado na Turquia, em 1935 (Kandiyoti, 1991a: 41-42). Na volta do primeiro evento Sha'rawi (influenciada pela jovem francesa Eugénie Le Brun Rushdi - uma jovem francesa convertida ao Islã, esposa de um importante egípcio da alta-classe cf. Badran, 2009: 120) e Saiza Nabarawi (uma das fundadoras da UFE) retiraram o véu da face em uma estação de trem no Cairo, como um gesto de emancipação (Ahmed, 1992: 176). É importante lembrar, que esse ato é de extrema irreverência nesse momento à medida em que até os anos 30, no Egito, grande parte das garotas recebiam educação dentro de seus Harens cf. Badran, 2009: 121. As memórias de Huda Sha'rawi, por exemplo, são sobre a vivência dela em um Haren (*Harem Years: the memoirs of an Egyptian Feminist*).

Há uma controvérsia sobre o caráter da militância feminista de Huda Sha'rawi, se ocidental ou mais voltada para uma autenticidade islâmica, polarizada respectivamente entre as autoras Leila Ahmed e Margot Badran. Para Ahmed, por exemplo, ela se inspirou no feminismo

[29] Idem

ocidental e atuou com objetivos ocidentalizantes, além de Sha'rawi escrever seus artigos em francês, ela e a UFE enviavam jovens mulheres para estudarem na Europa, abriram uma escola para mulheres, realizavam workshops de treinamentos vocacionais para garotas desprovidas de recursos financeiros. As metas da UFE para as mulheres, segundo Ahmed, era aumentar os níveis "intelectuais e morais" e habilitá-las para atingir a igualdade política, social e legal; obter acesso à educação em todos os planos, reformar as leis relacionadas à poligamia e ao divórcio, e aumentar a idade de casamento para dezesseis anos (1992: 169-188).

Em 1923, devido às pressões da UFE, o parlamento egípcio sancionou a lei de idade mínima para o casamento, 16 anos para garotas e 18 anos para meninos. Algumas conquistas com relação à educação foram alcançadas: em 1923 a Constituição declarou a educação como prioridade, em 1925 foi declarada a educação compulsória para ambos os sexos, tendo sido aberta uma escola secundária para mulheres, além delas serem admitidas nas universidades. Em 1933 as primeiras mulheres se graduaram em Universidades do país (outras mulheres eram graduadas, mas fora do país)[30]. As atividades da UFE foram além da educacão, por exemplo, fundou um "dispensary", que em 1928 tinha tratado de dezenove mil casos de doenças viscerais, doenças dos olhos, doenças de mulheres e de grávidas (Ahmed, 1992: 176-177).

Para Ahmed, podia-se notar na sociedade egípcia dessa época, em especial, na alta-classe um vestir mais ocidentalizado. Entretanto, Ahmed não atribui à Malak Hifni Nassef a mesma característica ao mencionar que ela "estava articulando as bases de um feminismo que não era automaticamente afiliado ele mesmo com a ocidentalização" e que ela escrevia seus textos em árabe (tradução nossa-1992: 179 e 178).

[30] Depois das 5 mulheres matriculadas na universidade em 1929, passou-se a ter 1.979 mulheres nos cursos de graduação de 1937; 4.000 mulheres em 1947 e 24.800 em 1960 (Ahmed, 1992: 189).

Ao contrário, Margot Badran (2009: 64-89) chama a atenção para o fato dessas militantes da UFE serem egípcias e muçulmanas, que, segundo ela, não ocorria no anterior ativismo intelectual, decorrente da consciência de gênero, em que boa parte das mulheres eram cristãs de origem síria ou libanesa. Para a autora, embora houvesse uma influência ocidental, Huda Sha'rawi buscava uma autenticidade na sua militância, que poderia ser observada nos desejos de não atingir os códigos de ética islâmica em que poderiam deixar as mulheres egípcias desprotegidas ou inseguras.

O véu é um dos exemplos, embora Ahmed mencione apenas a influência francesa para o ato de abandonar o véu, como citado anteriormente, para Badran houve uma disciplina e um plano de ação anterior ao ato realizado na estação de trem. Primeiro, houve uma discordância com os homens modernistas (por exemplo, 'Abdu e Amin) que propunham o não velar. Sha'rawi, Musa e Nassef diziam que não era o momento de abandonar o véu devido às condições sociais e aos pensamentos tradicionais da população masculina egípcia que favoreciam o assédio e os ataques às mulheres sem véu. Além disso, supunham elas que o uso do véu às liberavam para o trânsito nos espaços públicos. Somente em 1923, depois de ter havido debates públicos sobre o assunto e de elas terem participado de eventos internacionais é que o véu da face foi renegado, mas segundo Badran, Sha'rawi usou o véu de cabelo até a sua morte e Nassef nunca o tirou (pois morreu em 1918). Não obstante, não se pode deixar de destacar que, contraditoriamente, Badran intitula o movimento feminista de Huda Sha'rawi e a UFE de "feminismo radical liberal" (2009: 123-125).

Esses questionamentos iniciais sobre o véu mencionados acima não podem ser confundidos com todo o debate construído nos recentes anos, pois os países muçulmanos passaram por avanços e retrocessos nas questões relacionadas às mulheres, em que devido aos longos períodos de colonização e ocidentalização, muitas vezes, abandonaram as vestimentas islâmicas. Os processos de reavivar islâmico, a partir dos anos 70, trouxeram novamente a

centralidade da vestimenta islâmica, sendo em muitos casos um fenômeno social, um marcador identitário, como no Egito, Turquia, Líbano, Tunísia, Marrocos etc. Com a predominância dos movimentos islamistas nestes processos de reeslamização, houve também um retorno ao uso compulsório das vestimentas islâmicas, como no Irã, Paquistão, Afeganistão, Iêmen e etc.

Nos anos 40, entra nesse contexto de movimento feminista egípcio Duriyya Shafiq (1908-1975), recém graduada na Sorbonne e adepta da moda francesa (a protegida de Huda Sha'rawi, mas não das outras militantes da UFE, que a expulsaram da associação, depois da morte de Sha'rawi, em 1947), fundando, em 1948, a **União das filhas do Nilo** (*Ittihad Bint al-Nil*) (Badran, 2009: 29). Duriyya Shafiq intelectual introspectiva e reflexiva, sendo escritora de poesia e prosa (Ahmed, 1992: 196), tinha um viés militante bastante marcado pelos movimentos internacionais daquele período. Por isso, sua militância era voltada para "os direitos humanos e direitos das mulheres em uma linguagem da democracia e secularismo" (tradução nossa, Ahmed: 1992: 206-207). Ao longo de toda sua vida ela manteve essa postura feminista secular, cada vez mais radicalizada, o que lhe custou muitas prisões e torturas.

Algumas expoentes feministas desse período seguiram um caminho marxista, também expressando os movimentos sociais internacionais daquele período, em que a luta se centrava especificamente nas questões sócio-políticas contra a colonização e o imperialismo britânico, como, por exemplo, Inji Aflatun (1924-87), artista, ativista política, que foi delegada da *Liga das Mulheres Estudantes e Graduadas do Egito*, uma organização comunista para o *Congresso Mundial das Mulheres*, realizado em Paris, em 1945. O chamado dela e de sua organização era a liberação nacional para a liberação das mulheres (Ahmed, 1992: 196).

Aflatun havia sido uma estudante no Liceu Francês no Cairo e se tornou uma aguerrida militante de esquerda contra o imperialismo. Ela ajudou a fundar a universidade e o instituto da *Liga da Juventude* em 1945. Para Badran, embora uma comunista, ela lutava pelos direitos das

mulheres dentro de uma estrutura islâmica, pois compreendia a importância da religião na vida das mulheres egípcias. Saiza Nabarawi também se voltou para a esquerda e nos anos 50 criou a ala da juventude da UFE, mas em 1952 foi dissolvida pela UFE e Nabarawi foi expulsa, sendo considerada esquerdista radical (2009: 127-128).

Aflatun e Nabarawi se juntaram e criaram em 1956 o *Comitê pela Resistência Popular*, dando treinamento paramilitar e político para mulheres. Depois de ter sido desbaratado por Nasser, elas fazem uma nova tentativa criando a **União Feminista Nacional** (*Ittihad al-Nisa'i al-Qawmi*), que também não foi para frente devido a repressão de Nasser (Badran, 2009: 129). Outra militante comunista importante da época foi Fatma Ni'mat Rashid, jornalista e escritora, que editou o jornal *al-Misriyya* e em 1944 fundou o **Partido Feminista Nacional** (*Hizb al-Nisa'i al-Watani*) com ampla agenda para reformas econômicas e políticas (Badran, 2009: 126).

Voltando à feminista Duriyya Shafiq, Leila Ahmed (1992: 207) menciona que sua vida foi marcada por um biculturalismo não resolvido, em que houve sofrimento e um auto-senso dividido. Por um lado, sua infância nativa, mas colonizada e por outro, quando adulta, a rejeição de si mesma como nativa e a valorização do Ocidente colonizador como superior. Embora, diz Ahmed (1992: 207) o biculturalismo, em um sujeito colonizado, nem sempre necessariamente internaliza um senso de superioridade da cultura do colonizador. Como, exemplifica Ahmed, no caso de Zanaib al-Ghazali, que sentia o processo de forma oposta, considerando sua origem nativa como superior e o Ocidente como invasor, inferior e maléfico (1992: 207).

Shafiq mobilizou um amplo grupo de mulheres de classe média, impulsionando sua organização feminista a ser a primeira a estabelecer bases nas províncias, segundo Badran (2009: 126) que tem a opinião de que Shafiq foi a militante feminista mais confrontadora do sistema naquele período, estabelecendo debates públicos com autoridades e xeiques.

Por exemplo, em 1951, em campanha pela participação política, ela liderou uma marcha de mulheres por três horas em frente ao parlamento, fez campanhas por mudanças nas leis de *status* pessoal, ridicularizou a prática do dote e discutiu publicamente com os xeiques de Al-Azhar (universidade islâmica do Egito) as questões de divórcio e poligamia (Badran, 2009: 127). Em 1953 ela e sua organização propuseram uma revisão da Lei eleitoral, publicando **O livro branco sobre os direitos da mulher egípcia** (*al-Kitab al-abiyad lil-huquq al-mar'a al-misriyya*). Desejo não realizado, pois o Comitê de assuntos constitucionais do senado rejeitou o sufrágio das mulheres (Badran, 2009: 33-34). Em 1956 ela e mais 14 mulheres fizeram greve de fome e desta vez alcançaram o voto feminino, porém, com restrições (Ahmed, 1992: 205).

Gamal Abdel Nasser, governo autoritário dos anos 50 aos 70, com o seu fracassado projeto de "socialismo árabe", implantando um "feminismo de Estado" ao conceder certas garantias às mulheres, como, por exemplo, o ensino primário gratuito e obrigatório e a entrada no mercado de trabalho, contudo ele mantinha linha dura contra os movimentos populares, desestabilizando todos os movimentos da época, inclusive os das mulheres. No seu governo, a repressão sobre os movimentos populares foi enorme, as feministas e outros movimentos de mulheres foram desestruturados, suas líderes foram presas, como em 1959 que foram presas Aflatun, Shafiq e al-Ghazali[31] (Badran, 2009: 35).

Duriyya Shafiq, depois de ter sido definitivamente silenciada pelo Estado, pois foi presa, torturada e condenada à uma prisão domiciliar perpétua, não aguentou o isolamento e a pressão social e se suicidou em 1975. Logo depois do nascimento de sua primeira netinha, Shafiq tomou consciência de que quase tudo pelo qual ela tinha lutado para as novas gerações de mulheres tinha se perdido com as pressões autoritárias governamentais e o tradicionalismo ortodoxo da

[31] Zanaib al-Ghazali, militante islamista, membro das Irmãs Muçulmanas (uma ala integrante da Irmandade Muçulmana). Al-Ghazali será apresentada no capítulo 4 desta tese, devido a sua importância como marco divisor nos movimentos de mulheres do Egito.

sociedade egípcia e se suicida, jogando-se do sexto andar do prédio, em que morava junto com sua filha (ver por exemplo, Ahmed, 1992: 206 e Cynthia Nelson, 1996).

Novamente aqui, pode-se deparar com uma controversa sobre o caráter militante de Shafiq, enquanto Ahmed à coloca como tendo interiorizado uma compreensão de que o Ocidente era mais civilizado, Badran (2009:149) insiste em considerar o feminismo de Huda Sha'rawi até Duriyya Shafiq como tendo sido estruturado sob bases islâmicas.

Talvez seja relevante notar que as duas autoras veem esses movimentos sob a influência de momentos opostos, Leila Ahmed nascida no Egito viu o movimento de modernização e ocidentalização (devido à colonização) e o florescimento dos feminismos seculares muçulmanos de perto, embora ainda jovem, mas quando passou, nos anos 60 e 70, a debatê-lo, morava nos Estados Unidos, onde construiu toda a sua carreira e vida adulta. Margot Badran, ao contrário, morava nos Estados Unidos e passou a ver esses movimentos feministas mais de perto, nos anos 60 e 70, ao se casar com um egípcio, construindo uma carreira e vida adulta no Egito, justamente no acirramento dos debates entre os feminismos seculares e os ativismos de mulheres pelo reavivar islâmico.

De fato, pode-se notar que os feminismos seculares em países de maioria muçulmana (com exceção, do Líbano, da Turquia, do Paquistão, da Síria e do Iraque) não conseguiram se manter rigidamente seculares. Em vários processos de lutas e debates públicos se podem observar uma tendência a levar em conta a religião islâmica como possível intermediadora desses processos de luta pública pelos direitos das mulheres, fazendo com que os movimentos de lutas por emancipação que contemplavam as realidades sócio-políticas, contemplassem também, em alguma medida, aspectos religiosos.

Um interessante exemplo é o das feministas seculares iranianas que em grande número deram apoio incondicional à revolução islâmica de 1979, frustrando-se logo em seguida, mas

deixando transparecer essa tendência a se voltarem para suas identidades religiosas. Ou, o caso do Egito que em décadas de presença dos feminismos seculares, não obteve avanços de grandes proporções relacionados aos *status* das mulheres nas leis da família, devido à proximidade com a ortodoxia religiosa, com as tradições religiosas e com os grupos islamistas, salvo algumas exceções, como a feminista Nawaal el-Saadawi, que será abordada em seguida.

Duriyya Shafiq marcou a transição da primeira para a segunda fase dos feminismos no mundo muçulmano, que depois dos anos 60, foi definitivamente inserido no contexto de internacionalização e tem como sua principal militante a médica e novelista egípcia Nawal El Saadawi, ainda viva e ativamente militante (inclusive nos levantes da primavera árabe) que, diferentemente das outras feministas muçulmanas clássicas, da primeira metade do século XX, tem inúmeras palestras e entrevistas divulgadas pelo youtube.

Inserção definitiva no contexto internacional

A segunda onda do feminismo internacional, de 60 aos anos 90, muito conhecida e debatida, no que tange os países ocidentais, foi o momento histórico gerador de políticas nacionais e de acordos internacionais direcionados ao desenvolvimento e ao empoderamento de mulheres. As linhas norteadoras do debate internacional dessa segunda fase contaram com dois amplos recortes discursivos: primeiro, a formulação e a conceituação do termo *gênero* em substituição ao termo *sexo*, num contexto de debate, sob a bandeira "o pessoal é político", considerando a sexualidade, a maternidade e a família como uma função política; segundo, a adoção nos discursos feministas de conceitos como *direitos humanos, direitos individuais* (raça, classe e orientação sexual) e *bem-estar social*.

Essa fase é apresentada aqui, considerando o fato de haver uma lacuna quanto a compreensão sobre a participação dos movimentos feministas muçulmanos nesse período. Na literatura pesquisada até agora (obras escritas nos anos 70 a 90[32]), que continha uma sistematização sobre os movimentos feministas ao redor do mundo, não havia nenhum estudo que incluía países de maioria muçulmana, somente havia uma menção sobre a existência de estudiosas feministas turcas, no livro organizado por Karen Offen – *Writing women's history*: *international perspectives* (1991: 9), mas com a consideração que elas tinham uma linguagem própria para expressar as relações de gênero (no texto- a expressão usada é "relações sexuais").

Pode-se pensar que as causas para esse distanciamento estejam ligadas às dificuldades de comunicação e de financiamento; parcialmente ligadas à língua, à religião e às diferenças culturais, embora constam no livro o Japão, a Nigéria, a Yugoslávia, a Índia e a Austrália cf. páginas 151-457. No entanto, é mais provável, que tenham sido as características ditatoriais de muitos países muçulmanos, que impossibilitaram parcerias para pesquisas, naquele momento.

O fato é que, no mesmo período, as feministas muçulmanas já estavam produzindo a história dos movimentos de mulheres em seus países, em quantidade e qualidade cada vez maiores e em todas as línguas das regiões, que compõem os países muçulmanos, como também, a língua árabe, a ainglesa e a francesa. Essas duas últimas, devido à vivência com a colonização e a maior facilidade de publicação em países mais ricos, como EUA, Inglaterra e França.

Pós-anos 70, os movimentos feministas seculares, presentes na grande maioria dos países muçulmanos, inseriram-se definitivamente no contexto internacional, devido a três principais fatores: 1) o aumento da produção teórica feminista e/ou sobre as mulheres em países muçulmanos (ver no apêndice A, uma lista com exemplos dessas produções); 2) a propagação

[32] Ao contrário da terceira onda, ainda em curso, em que se tem importantes livros contendo essa sistematização global, como por exemplo, o trabalho de Anne Firth Murray, *From Outrouge to Courag*e (2013) em que ela menciona, de uma forma ou de outra, a grande maioria dos países em desenvolvimento.

de organizações feministas e/ou de mulheres, muitas delas com esteitas relações com órgãos internacionais de proteção à mulher (ver os apêndices B-1 e B-2, com exemplos de ONGs em cada um dos países muçulmanos); e, 3) a participação de países muçulmanos em organismos internacionais: Convenção sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra as Mulheres, a CEDAW (1979, New York),[33]; Convenção sobre os Direitos das Crianças, a CRC (1989)[34]; Conferência Mundial sobre os Direitos Humanos, a WCHR (1993, Vienna),[35]; Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, a CIPD (1994, Cairo),[36]; e, Quarta Conferência Mundial sobre as Mulheres, a FWCW(1995, Beijing) .

Todas essas convenções tiveram impactos nas lutas por direitos das mulheres ao redor do mundo, mas a CEDAW e a plataforma de Beijing, são as que mais diretamente têm influenciado nas questões de proteção à mulher. CEDAW foi uma convenção internacional realizada pela Assembleia geral da ONU, em 1979 (entrando em vigor em 1981), com 130 votos contra 9, e, 10 abstenções, que elenca 30 artigos e uma introdução, com normas para eliminação da discriminação por gênero. Em 2007, contava com a ratificação de 185 países, "podendo ser considerada como o culminar de um longo processo para colocar as necessidades das mulheres no papel" (Krivenko, 2009). Os Estados signatários seriam, em tese, obrigados à aplicarem medidas efetivas para eliminação da discriminação, nas leis civis e penais, além de atuarem no sentido de eliminar todas as formas de violência contra a mulher.

---

[33] As siglas continuam em inglês, pois são mais conhecidas.

[34] A CRC tem 176 países membros, mas somente 21 são signatários e em 2016 ainda havia pouquíssimos países que agiram em favor das medidas desse comitê, sendo em sua maioria da América Latina. http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CRC.aspx , último acesso 02/07/2017. http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/CRC/Pages/CRCIndex.aspx , último acesso 17/05/2017.

[35] A WCHR contou com a participação de 171 países (dentre eles muitos países muçulmanos) que por consenso adotou a declaração e o programa de ação dos direitos humanos. http://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/Vienna.aspx , último acesso 17/05/2017.

[36] "A Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento das Nações Unidas (CIPD) foi realizada no Cairo, Egito, de 5 a 13 de setembro de 1994 e reuniu 179 países. A CIPD é considerada um marco histórico, sendo o primeiro encontro global no qual todos os aspectos da vida humana foram abordados de forma abrangente". http://unfpa.org.br/novo/index.php/biblioteca/cipd , último acesso 02/07/2017

A CEDAW foi o resultado de elaborações, debates e encontros entre os países patrocinadores, que se iniciaram em 1963, tendo sido rascunhado a primeira versão da Declaração sobre a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres. Dentre os 22 países, estavam também Afeganistão, Argélia, Indonésia, Marrocos e Paquistão. Dos 33 governos, 15 ONGs e 4 agências especializadas nas Nações Unidas que responderam aos requerimentos para enviar comentários e propósitos para a secretaria-geral, estavam também Iraque, Marrocos, Sudão, Síria, Turquia e Egito (República Árabe Unida). A controvérsia que emergiu nesse processo foi com relação ao artigo 2, cuja Declaração chamava a abolir, ou modificar, as leis e os costumes, que perpetuassem a discriminação. Mesmo com essa controvérsia, a Declaração foi adotada unanimente (Connors1996: 353)[37].

Em 1977 a 1979, houve um terceiro Comitê para reelaborar os assuntos centrais, mas especialmente, àqueles relacionados aos Direitos Humanos, tendo repensado também o parágrafo 16. Dessa vez muito tempo foi dispensado na elaboração deste parágrafo, porque ele reivindica igualdade nas leis da família e do casamento. Quando a resolução foi à Assembléia Geral, teve inicialmente 112 votos contra 1 e treze Estados se abstiveram, entre eles Marrocos, Arábia Saudita e Yêmen. Contudo, o voto final foi de 130-0 com 11 abastenções, incluindo Bangladesh, Djibuti, Mauritânia, Marrocos e Arábia Saúdita (Connors, 1986: 353-355). Como pode ser verificado, muitos desses países muçulmanos estabeleceram reservas, que em sua maioria se concentraram contra o artigo 2 e artigo 16. Contudo foi o artigo 16[38], o maior número

[37] É preciso lembrar que alguns desses países estavam recém independentes da colonização, ou em processo de liberação. Portanto, todos os discursos de libertação eram bem-vindos. Além disso, os feminismos seculares nesses países eram bastante atuantes, com visíveis mudanças positivas para as mulheres, por exemplo, Paquistão e Afeganistão nesse período não estavam sob o julgo de extremistas e as mulheres tinham muito maior autonomia social, política, econômica e educacional do que o que têm hoje. Depois da agressiva permanência dos Talibãs nessa região é que, de forma muito rápida e profunda, houve um intenso enclausuramento das mulheres.

[38] Artigo 16-CEDAW

1. Os Estados Partes tomarão todas as medidas apropriadas para eliminar a discriminação contra a mulher em todas as questões relacionadas com o casamento e as relações familiares e, em particular, garantirão, as condições de igualdade entre homens e mulheres: a) o mesmo direito de contrair matrimónio; b) o mesmo direito de escolher livremente o cônjuge e de contrair matrimônio somente com o seu livre e pleno consentimento; c) os mesmos

de controvérsias estabelecidas por países muçulmanos, com a alegação de conter princípios incompatíveis com as leis da *Shari'ah* (ver essas reservas no apêndice C, desta tese).[39]

A conferência de Beijing, realizada em 1995, veio complementar a CEDAW, incorporando questões de desenvolvimento econômico e empoderamento sócio-político das mulheres. Nela foi estabelecido um conjunto de plataformas de ação, que ainda hoje, vem sendo construído na maior parte dos países, alcançando importantes resultados na melhoria da qualidade de vida das mulheres, em especial, em países mais desfavorecidos, como os países africanos, latino-americanos, sul-asiático e médio-oriente[40].

O termo *gênero* foi formulado por feministas dos EUA, nos anos 70-80, e debatido, dentre outras, por duas teóricas Joan Scott e Karen Offen, respectivamente nos artigos "Gender: a useful category of historical analysis" (1986) e "Defining feminism: a comparative Approach" (1989). O significado central do termo *gênero* é sua oposição ao termo *sexo*, no sentido de ultrapassar o seu limite biológico. Essas feministas entendiam que o termo *sexo* se refere especificamente à diferença biológica entre homem e mulher e que o termo *gênero* abarca

---

direitos e responsabilidades durante o casamento e na sua dissolução; d) os mesmos direitos e responsabilidades que os pais, independentemente do seu estado civil, em assuntos relacionados com os seus filhos; Em todos os casos, os interesses das crianças serão primordiais; e) os mesmos direitos de decidir livre e responsavelmente sobre o número e afastamento dos seus filhos e ter acesso à informação, à educação e aos meios que lhes permitam exercer esses direitos; f) os mesmos direitos e responsabilidades em matéria de tutela e adopção de crianças, ou instituições similares, quando tais conceitos existam na legislação nacional; Em todos os casos, os interesses das crianças serão primordiais; g) os mesmos direitos pessoais do marido e da mulher, incluindo o direito de escolher um nome de família, uma profissão; h) os mesmos direitos para ambos os cônjuges em relação à propriedade, aquisição, gestão, administração, gozo e disposição de bens, gratuitamente ou por uma contrapartida valiosa.2. O noivado e o casamento de uma criança não produzem efeitos jurídicos [ou seja, são proibidos] e todas as medidas necessárias, incluindo a legislação, devem ser tomadas para especificar uma idade mínima para o casamento e tornar obrigatório o registo de casamentos num registo oficial". (Tradução e colchete nosso) http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/econvention.htm , último acesso, 11/05/2017

[39] Para mais detalhes sobre a CEDAW e sua importância nos países muçulmanos, ver, Jane Connors (1996); ver os comentários de Karamah: http://karamah.org/wp-content/uploads/2011/10/cedaw.pdf , último acesso 02/07/2017; e, para uma análise aprofundada das reservas e das objeções a essas reservas na CEDAW, ver Ekaterina Y. Krivenko (2009). Para um detalhamento do que é e de todas as decisões e plataformas de ação da CEDAW, consultar o link http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/ , último acesso 02/07/2017.

[40] Ver a declaração de Beijing em http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2014/02/declaracao_pequim.pdf , último acesso em 03/07/2017.

também os aspectos culturais e históricos, numa simbiose com o biológico, o que podem resultar nos conceitos dicotômicos feminino/masculino.

Anos 90, essa discussão foi impulsionada, entre outras referências, pela filósofa, feminista Judith Butler, ao incorporar no termo *gênero* o ativismo LGBT, no sentido de mostrar que a dicotomia feminino/masculino para expressar o equivalente à dicotomia mulher/homem não representaria a realidade, pois, segundo ela, estaria sendo pensada num contexto de mulheres brancas, colonizadoras e dentro da heterossexualidade. Nesses anos, foi incorporado ao conceito de gênero e feminismo a categoria de *orientação sexual*, sendo que sobre os mesmos argumentos de se desligar de um feminismo limitado pelo poder colonizador e branco, anos 60-70, haviam sido incorporados os conceitos de *raça* e de *classe social*.

Para uma discussão do termo *gênero* no contexto muçulmano, nada mais apropriado, nesse momento, do que recorrer à especialista Margot Badran, que desenvolve em um artigo intitulado *Gender journeys into Arabic* (2009) um panorama da arabização do termo. Importante para se ter conhecimento como esse termo foi incorporado nas culturas muçulmanas. Badran parte de três argumentos centrais: 1) "a nova ferramenta analítica chamada *gênero* tem aplicações e significados universais, é genérica e como tal não pode ser de propriedade exclusiva de, ou relevante somente para, qualquer grupo ou cultura particular"; 2) "o conceito de gênero, nos processos de *traveling*, tornando-se naturalizado, ao entrar e se engajar em um universo (cultural, local) ou em um sistema epistemológico"; e, 3) "*gênero*, como alguns outros termos, num processo de suas circulações iniciais, foi banalizado, no mundo de língua árabe, mesmo dentro da academia" (tradução e grifos nossos - Badran, 2009: 193).

No mundo árabe, bem como no, então, chamado terceiro mundo, o termo *gênero* em inglês foi levado de um lado ao outro, diz Badran, pelos projetos internacionais de desenvolvimento, mais especificamente, pelos projetos *Women in Development* (WID) e

Gender and Development (GAD)[41]. Ao comentar, que, muitas vezes, erroneamente, é entendido pela população árabe como um termo ocidental, ela recorre ao conceito de "traveling" de Edward Said para contestar essa ideia de que *gênero* seja um conceito ocidental, pois, segundo ela, seria o mesmo que negar o intercâmbio linguístico e cultural (2009: 193-5).

Badran lembra que várias palavras são arabizadas, como feminismo (*niswiyya*), patriarquia (*abawiyya*) e gender (*jandar*). Com relação ao termo *gênero,* que entrou no Egito, por volta dos anos 80, houve uma associação com o termo *al-jin*, que significa *sexo* em árabe e que, segundo ela, contém um significado mais amplo do que o biológico. Como há um componente de vergonha na citação da palavra no contexto social, foi acrescentado o termo *naw.* Para se referir a gênero usava-se então *naw' al-jins,* porém essa expressão, mesmo parecendo sustentar a fusão entre biológico e cultural, tinha um problema, a palavra *naw* parecia também inadequada, ao não conotar o significado de construção social do que se pensa como feminino e masculino (2009: 192-210).

Naw' al-jins ou somente *naw* foi rejeitado, passando-se a usar *al-jins al-ijtima'i* que também não eliminou o problema com a palavra *al-jins* e usando *al-ijtima'i* (social) trouxe outras complicações. Mais de uma década depois do termo *gênero* ter entrado no Egito, tentou-se um neologismo: o *Jornal de Poéticas Comparativas*, *Alif* (uma publicação da Universidade Americana do Cairo) sugeriu, em 1999, no vol. 19, o termo *janusa*, que corresponde morfologicamente à *unutha* (feminilidade) e *dhikura* (masculinidade). Contudo, como o termo mantinha o mesmo problema que o termo *al-jins*, considerado inadequado para se falar em público, usou-se outra estratégia, emprestar uma palavra que seguia a mesma fonética que *gênero*, chegando à palavra *al-jandar* (2009: 192-210).

[41] Sobre esses dois projetos ver ftp://pogar.org/localuser/pogarp/other/unrisd/op1.pdf , último acesso 2/07/2017.

Duas expoentes feministas seculares muçulmanas foram pioneiras em abordar a questão da sexualidade da mulher no mundo árabe, Nawal El Saadawi discutindo abertamente as questões relacionadas à sexualidade e Fatima Mernissi ao fazer um primeiro estudo incorporando o conceito de *gênero.* Essas autoras serão apresentadas a seguir no sentido de se ter uma ideia do debate sobre a sexualidade nessa segunda fase dos feminismos em países muçulmanos. É claro que têm outras expoentes, principalmente em países como a Turquia e o Irã, mas essas duas expoentes citadas foram leituras básicas, sendo traduzidas para diversas línguas, da grande maioria das feministas desse período, que compreende os anos 60 a 90.

Nawal El Saadawi, médica psiquiatra, ativista dos direitos humanos e socialista declarada, inaugurou uma discussão bastante difícil de ser feita, naquele momento, em países muçulmanos. Formada em 1955, ela teve oportunidade de fazer um levantamento sobre a sexualidade de um grande número de suas pacientes e, em 1971, publica *Mulher e sexo* (*al-Mar'a wa al-jins*). Ela quebrou um taboo cultural discutindo sobre incesto, violência contra as mulheres dentro das famílias e mutilação genital feminina (MGF) (Badran, 2009: 30-39).

El Saadawi perdeu seu emprego no ministério de saúde (após a publicação desse seu primeiro livro) e enfrentou dois exílios (fim dos anos 70 e início dos anos 2000), um deles devido ao autoritarismo do governo e outro devido a ter sido colocada na lista de mortes dos islamistas radicais[42], foi presa no tempo do governo de Anwar Sadat (juntamente com a militante islamista egípcia Safinaz Kazem). Mesmo diante disso, ela não parou de militar e de escrever seus livros de denúncia sobre a situação das mulheres no mundo árabe.

Em 1980, El Saadawi publica *The Hidden Face of Eve* (traduzido para inúmeras línguas - em português, por exemplo, com o título – *A face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe*) fazendo uma leitura de uma realidade não muito distante da realidade brasileira dos anos

[42] El Saadawi, 2002: 7-14-Prefácio à segunda edição brasileira.

70, em que meninas eram frequentemente assediadas e/ou abusadas sexualmente por membros de seu convívio cotidiano, como irmão, pai, avô, vizinho, homens ao redor de sua casa ou bairro.

Embora o Egito tenha especificidades nessa realidade, como a mutilação genital feminina, conforme El Saadawi menciona nesse livro, cuja estrutura econômica, ajuda a não ser erradicada, movimentando muito dinheiro em vários setores, como as *dayas* (as mulheres que fazem a mutilação) que recebem pagamentos, as clínicas particulares que ganham com o pagamento das cirurgias ou com as internações das meninas (em decorrência dos problemas causados pelas mutilações) e as farmácias, que lucram muito com a grande quantidade de remédios consumidos por essas meninas recém mutiladas[43].

Esse livro de El Saadawi foi uma ousadia naquele momento, bastante importante ao levar esclarecimento à população egípcia de sua própria realidade, foi um livro desafiador de todas as estruturas da sociedade, inclusive a religiosa. Hoje é um livro válido no que tange à MGF, pois no Egito somente depois de 2008 houve avanços no sentido de erradicá-la[44]. Porém,

---

[43] O uso dessa terminologia mutilação genital feminina-MGF é debatida em grupos que se dividem: alguns pensam que tal terminologia seria ofensiva e tem sido usada para diminuir outras populações e sugerem que se mantenha o uso de circuncisão. Outros, como por exemplo, os ativistas dos direitos humanos e da saúde da mulher, assim como se pensa aqui, consideram que essa terminologia contribui para a denúncia e tem sido uma efetiva ferramenta de defesa e política de ação contra essa prática, não mascarando sua efetiva realidade. Outros têm a dupla descrição CF/MGF (circuncisão feminina/mutilação genital feminina) ou MGF/CUTTING, considerando os rituais étnicos relacionados à prática, mas condenando o corte (ver, por exemplo, Anika Rahman & Nahid Toubia, 2000). Como, na Mauritânia que há todo um momento de ritual com danças por toda a comunidade em que se acredita que estaria fazendo um processo de limpeza nas meninas com um mês de idade. O movimento feminista nesse país composto por mulheres nativas, encontrou um valioso caminho que tem oferecido resultados positivos para a conscientização da população de que o ato do corte é uma mutilação: tem feito uma campanha com o slogan "NO CUTTING", em que valorizam o ritual, mas convocam a população a não mutilar.

[44] Estimativas de 1991 indicaram que 50 a 60% das meninas egípcias estavam sendo circuncidadas e em uma pesquisa de 1995, feita pelo EDHS (Levantamento da Saúde Demográfica do Egito) apresentou que 97% das mulheres que já foram casadas (incluindo as divorciadas e as viúvas) tinham sofrido a clitoridectomia (mutilação parcial ou total do clitóris) (Sherifa Zuhur, 2001). Na opinião do feminismo egípcio, o Estado se eximiu de tratar esse assunto como uma questão de saúde pública e de violência contra a mulher, relegando-o a uma questão religiosa. Por pressão internacional, nos fins dos anos 90, o ministério da saúde do Egito proibiu as práticas MGF em hospitais e clínicas (Zuhur, 2001). Ato que recebeu o apoio de autoridades dos setores do ensino islâmico, como, por exemplo, a al-Azhar, afirmando que a MGF é baseada em um *hadith* (dizeres do profeta) de autoridade duvidosa (Mahmood, 2005: 85 - notas 12). Curiosamente essa decisão do Ministério da Saúde não foi apoiada pela mais atuante organização do país, a Força-Tarefa contra a MGF (Zuhur, 2001), pois considerou o fato que muitas mulheres e meninas morrem com infecções generalizadas pela realização com materiais impróprios, não esterilizados e com agravamento dos ferimentos (Lima, 2013). Em 2008 a prática foi proibida em lei no Egito e em 2011 a ONU a condenou como uma prática que é contra os direitos humanos. A UNICEF, em 2013,

atualmente há estudos muito mais aprofundados sobre a MGF e como é realizada em cada um dos 29 países em que é uma prática comum, como, por exemplo, o excelente trabalho da UNICEF, *Female genital mutilation cutting: a statistical overview and exploration of the dynamics of change* (2013).

Nawal El Saadawi fundou em 1985, a **Associação de Solidariedade das Mulheres Árabes** (*Jam'iyyat Tadamun al-Mar'a al-'Arabiyya*), depois de um longo período de retraimento feminista em seu país, causado pelas sucessivas investidas governamentais contra os movimentos populares e, consequentemente, contra os movimentos de mulheres. O alcance político e territorial dessa organização não-governamental foi muito além do Cairo, formando braços em outros países da região e em comunidades árabes dos EUA e da Europa (Badran, 2009: 132, ver também Ahmed, 1992 e Lima, 2013).

A socióloga Fatima Mernissi (1940-2015), a outra expoente feminista no mundo árabe citada, tem duas fases produtivas: na primeira, totalmente integrada aos movimentos feministas seculares de sua época, ela se tornou pioneira no debate de gênero nas sociedades muçulmanas, quando publicou, em 1975, o livro *Beyond the veil: male-female dynamics in modern Muslim society* (com novas edições em 1983, 85 e 87, além das inúmeras traduções para diversas línguas); na segunda, sob influência do processo de reislamização dos anos 80, tornou-se pioneira na releitura de fontes religiosas islâmicas sob uma perspectiva feminista, ao publicar, em 1987, em francês, *Le harem politique*, no qual faz reinterpretações de alguns *ahadith* traduzido para o inglês em 1991, *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*.

---

https://data.unicef.org/topic/child-protection/female-genital-mutilation-and-cutting/ ´, último acesso 17/05/2017) publicou no seu mapa estatístico que nos 29 países em que a prática é comum 125 milhões de garotas e mulheres têm sido mutiladas. Nesse mapa o Egito consta como o 4º país com 91%, atrás somente do 1º Somália com 98%, 2º Guiné com 96%, 3º Dijbuti com 96%. Hoje é possível constatar que a proibição já está em lei em alguns outros países, como por exemplo, o Sudão e a Somália.

Na primeira fase de sua produção, Mernissi, sob um paradigma absolutamente secular, foi radicalmente contra o uso do véu, considerando-o símbolo da segregação sexual e um mecanismo para a "invisibilidade" da mulher nos espaços públicos e, em seu primeiro livro, elabora um debate sociológico sobre as relações entre os gêneros nas sociedades muçulmanas, mais especialmente, nas sociedades árabes. Nesse seu primeiro livro, ela desenvolve uma tese de que o espaço é um dos componentes da sexualidade no Islã (1987: XV), considerando o arranjo espacial no interior das casas e na divisão entre o público e o privado, um dos mais importantes instrumentos de segregação sexual. Para ela, a situação de subordinação da mulher em países muçulmanos advém de uma junção de valores ocidental-cristãos e orientais e islâmicos (1987: 8), não isentando a parcela de culpa do Islã nessa subordinação e opressão.

Na segunda fase de sua produção, sob outro paradigma, Mernissi publica o livro mencionado acima, *The veil and the male elite*, propondo reinterpretações para alguns *ahadith* (tradições escritas sobre atos ou dizeres do profeta), alegando que esses foram interpretados com tendências masculinistas. Ao justificar esse livro ela demonstra a sua absorção dos processos de reislamização, voltando seu olhar para uma realidade islâmica de viver. A partir desse livro ela passa a usar e a se nomear com a expressão *mulher muçulmana*, ao mesmo tempo em que demonstra ter incorporado também os discursos de direitos humanos tão debatidos em âmbito internacional naquele período, como exemplifica essa sua fala inicial no livro:

> Vamos deixar a cena internacional e voltarmos para dentro das estradas de Medina. Porque é assim que nós encontraremos alguns homens dizendo que mulheres nos estados muçulmanos não podem completamente desfrutarem dos seus direitos humanos. Quais fundamentos eles têm para eles terem tais afirmações? Nenhuma – eles estão simplesmente apostando em nossa ignorância do passado, por este argumento nunca podem convencer alguém que tenha um elementar entendimento da história do Islã. Qualquer homem que acredita que uma *mulher muçulmana* que luta por sua dignidade e direitos de cidadania exclui ela mesma necessariamente da *Ummah* é uma vítima de lavagem cerebral da propaganda ocidental, é um homem que não compreende sua própria herança religiosa, sua própria identidade cultural (...) *nós mulheres muçulmanas* podemos andar dentro do mundo moderno com orgulho, sabendo que a busca por dignidade, democracia e direitos humanos, para completa participação nos assuntos políticos e sociais dos quatro cantos do país, não derivam dos valores ocidentais, mas é uma verdadeira parte da tradição muçulmana. Disso eu tenho certeza, depois de ler os trabalhos dos estudiosos (...) sobre o passado

> muçulmano, e sentir justificado em valores os melhores presentes das modernas civilizações: direitos humanos e a satisfação da completa cidadania (tradução e grifos nossos – Mernissi, 1991, vii-viii).

Essa mudança de paradigma de Fátima Mernissi, das análises seculares para reinterpretação das fontes religiosas islâmicas, no fim dos anos 80, não se deu por uma decisão puramente individual, ela representa uma época em que os movimentos populares no mundo muçulmano passaram necessariamente a conviver e/ou interagir com os processos de reislamização das sociedades muçulmanas. Foi esse processo de reislamização que proporcionou confrontos e diálogos entre feministas seculares e mulheres islamistas, originando um novo ativismo feminista, político-religioso, autointitulado de *feminismo islâmico*.

Capítulo 3

Feminismo islâmico, um movimento pós-colonial

Os chamados feminismos pós-coloniais são definidos aqui como sendo aqueles movimentos feministas que trazem em seu *background* o ideal da identificação cultural, da afirmação de sua autenticidade identitária, como contraponto à ocidentalização imposta pelas colonizações. Países da América Latina, Àfrica e Sul da Àsia, desde os anos 70, passaram a formular seus feminismos com base nas expressões culturais e identitárias. Muitos movimentos na América Latina, como por exemplo, Venezuela, Bolívia, Colômbia, ainda hoje, estão resgatando os traços indígenas de suas ascendências; na África há uma diversidade de feminismos ligados às etnias e identidades, como por exemplo, na África do Sul, Moçambique, Ângola e Nigéria em que há toda uma produção feminista ligada ao resgate de sua identidade negra-africana. No Sul da Ásia, na Índia, por exemplo, o esforço feminista para falar também em nome de suas tradições étnicos-culturais. O feminismo islâmico surge nesse contexto internacional de retorno às identidades culturais, que em seu caso, foi considerado não estar ligado às etnias locais ou às diversas expressões culturais locais, mas sim, à identidade religiosa.

Um dos aspectos que podem ser abordados nas teorias pós-coloniais, por consequência, também nas narrativas dos feminismos pós-coloniais é de que o eurocentrismo e a imposição ocidental imperialista/colonizadora estavam presentes nos discursos dos feminismos ocidentais, ao universalizarem sua ideologia e ao demonstrarem, que somente as reivindicações e propostas para as mulheres, advindas desse movimento internacional e ocidental seria o "correto", o "valioso" e por isso o único projeto feminista a ser adotado.

Ao questionarem os conceitos de povos do Norte e povos do Sul, diz a especialista em teorias pós-coloniais e feminismo, Sandra Harding (1993: 12): os feminismos pós-coloniais se reconheceram como pertencentes ao Sul, aos países em desenvolvimento, aos países marginalizados do sistema internacional, aos países colonizados pelos países imperialistas. Esse reconhecimento trouxe à superfície a urgência de elaborarem narrativas que representassem um conjunto de diferenças culturais, identitárias e étnicas. Surgindo nesse contexto, muitos feminismos pós-coloniais, como por exemplo, os de mulheres negras ou os feminimos de mulheres indígenas, etc, reivindicando uma "singuralidade" de agenda e narrativas (1993: 12).

O feminismo islâmico nasce nesse contexto de busca por reconhecimento identitário. Sandra Harding ressalta: "feminismo singular não existe" e "todos os feminismos são teorias totalizantes" (1993: 12), mas ressalta também que, os feminismos pós-coloniais têm tido um importante papel na demonstração de que há "uma infinidade de mulheres que vivem em intrincados complexos históricos de classe, raça e cultura" (1993: 9). O feminismo islâmico está em busca de mostrar esse seu complexo histórico, no sentido de, por um lado, afastar-se da universalidade do feminismo internacional, por outro lado, dialogar com a narrativa desse feminismo, para entender em quais aspectos se pode reconhecer similaridades.

Diferentemente dos outros feminismos pós-coloniais, o foco central de luta do feminismo islâmico, não são, exatamente (ou diretamente) a ocidentalização e a colonização, embora ele não desconsidere essas questões históricas, bem como os de governos autoritários e ditatoriais. Em suas exegeses dos textos religiosos, com relações às questões de gênero, há um esforço no sentido de englobar todos esses processos históricos sob um único guarda-chuva, sob o sistema patriarcal. Para o feminismo islâmico a ideologia e o poder patriarcal, que seriam externos ao Islã, são responsáveis pelas distorções nas leituras das fontes religiosas islâmicas.

Para compreender o surgimento do feminismo islâmico, é necessário discorrer um pouco sobre o processo histórico, que definiu o panorama contemporâneo dos feminismos no mundo muçulmano e diásporas. Depois dos anos 80, podia ser visto dois tipos de feminismos em países muçulmanos: aqueles que mantinham seus programas e atuações dentro da agenda secular (cuja origem foi detalhadamente apresentada no capítulo 2 desta tese) e aquele que mantinha um programa de atuações no âmbito do religioso, o feminismo islâmico. Esse contexto se formou em meio a um visível aumento na inserção de mulheres em movimentos islamistas e às dificuldades dos feminismos seculares de se inserirem em meios populares e/ou em comunidades étnicas.

Essa inserção crescente de mulheres em movimentos islamistas desafiava os feminismos seculares muçulmanos, em vários âmbitos: nas suas propostas seculares de emancipação, na sua atuação conscientizadora, que parecia estar fracassando e na sua incapacidade de compreender esse fenômeno[45]. Pois, como observantes religiosas, essas mulheres islamistas questionavam (e continuam questionando) a validade do feminismo para o Islã. O entendimento delas, que se veem piedosas (no sentido religioso do termo), é que o feminismo não é um movimento islâmico, mas sim estritamente ocidental e laico e, por isso, sem compatibilidade alguma com o Islã. Porém, foi inevitável para as islamistas conhecerem o feminismo mais de perto, para se contraporem, era necessário entenderem o porquê das diferenças.

Em termos gerais, as islamistas sublinhavam diferenças, que, segundo elas, eram inconciliáveis: no Ocidente as mulheres sofreriam uma escancarada subjugação sexual, sendo vistas como um objeto para puro prazer, enquanto no Islã elas estariam resguardadas pela honra de Deus, simbolizada pela modéstia e vestimentas; a liberação da mulher no Ocidente seria

[45] Para um histórico detalhado desse movimento de mulheres islamistas veja, por exemplo, Azza karam (1998), Margot Badran (2009) e Cila Lima (2013).

imposta pelo homem, enquanto no Islã estaria reservada nas revelações divinas; e, o Islã não seria composto por gêneros, mas sim por servos de Deus, ao contrário do que se pensa no feminismo ocidental, para quem o mundo humano se divide pela bipolaridade entre os gêneros.

Foi inevitável também uma autorreflexão no interior dos feminismos seculares em países muçulmanos, sobre essa crescente presença de mulheres em movimentos de cunho fundamentalistas, cuja visão é profundamente misógina e que delega às mulheres o papel de segunda classe e de total dependência social. Movimentos tão opostos aos interesses das mulheres estariam recrutando cada vez mais mulheres ativistas e defensoras desses ideais de hierarquia de gênero, de segregação de gênero e de discriminação das mulheres. Como entender essa inserção de mulheres nesses movimentos islamistas?

Conjecturando uma resposta para essa pergunta, pode-se dizer: 1) a população global de mulheres não está (nem estará) fora dos movimentos sociais. De alguma forma, seja como apoiadoras, ativistas de fronte ou opositoras, elas estiveram (e estarão) presentes; 2) essa é uma pergunta chave, mas não poderá ser respondida sob um viés existencialista do próprio movimento islamista, pois se estaria tentando encontrar respostas para paradoxos inerentes aos movimentos sociais. Seria como querer responder, existencialmente, por exemplo, porque negros africanos vendiam negros africanos para a escravidão colonizadora, ou judeus e islamistas extremistas, respectivamente, atuam para eliminar judeus e muçulmanos, ou homossexuais se aliam a movimentos claramente homofóbicos, e assim por diante; 3) as mulheres se inserem em movimentos islamistas porque se identificam com sua ideologia fundamentalista e misógina. Pode-se também pensar que parte dessas mulheres formulem, o que Engels chamou de falsa consciência, em que o aspecto da misoginia e subjugação da mulher seja sublimado (ou não enxergado) devido a maior valorização dos outros aspectos do movimento, em especial o desejo de salvar a religião, que no seu entender estaria em perigo de

extinção; e, 4) os movimentos sociais de mulheres no globo disputam as consciências e, nesse sentido, inserem-se em todos os âmbitos dessa disputa.

Uma contradição difícil de entender, mas que forneceu um elemento chave, a lembrança da religião como eixo central de suas vidas. Esse confronto entre as mulheres islamistas e os feminismos seculares levaram a uma situação de reflexidade (no sentido dado por Antony Giddens, a reflexividade própria da modernidade, em que ocorre a mudança, necessariamente, independente da vontade interior) para os dois movimentos. De um lado, surgiram mulheres no islamismo teorizando uma emancipação para a mulher muçulmana, algumas inclusive, com posições bastantes radicalizadas, como Reba Haouf Ezzat, que, segundo Badran (2009), nesse período, reivindicava total igualdade entre os gêneros. Por outro lado, surgem feministas, anteriormente seculares, reivindicando um discurso religioso de emancipação. Esse processo demonstra, de certa forma, como a reislamização chegou aos movimentos feministas do Oriente Médio e diásporas durante boa parte da segunda metade do século XX, que mudou definitivamente o panorama histórico dos movimentos feministas nos países muçulmanos.

Um chamado à reforma do Islã: vozes feministas islâmicas.

O movimento por uma reforma do Islã, com relação ao que concerne às mulheres, iniciou no século XIX, com grupos que se dividiam, segundo Ziba Mir-Hosseini, entre duas formas de argumentos: sendo o primeiro grupo, daqueles mais ou menos afinados com as leis clássicas do *fiqh*, como os escritos do jornalista tunisiano Al-Tahir al-Haddad (1899-1935), cujo livro principal é o *Our women in the Shari'ah and society*, publicado em 1927, contendo criticas de como a mulher era tratada na sociedade tunisiana (2013: 13). Sendo o segundo grupo,

daqueles que ofereciam uma crítica às regras do *fiqh* e propunham formas para realizar os direitos das mulheres, como os escritos de Qasim Almin (Mir-Hosseini, 2013:13), em especial, seus livros **A liberação da mulher** (*tahrir al-mar'a*) e **A nova mulher** (*al-Mar'a al-jadida*)[46].

Esses movimentos modernistas no final do século XIX, como os posicionamentos de 'Abdu, mencionado no capítulo anterior, de Al-Haddad e de Amin foram contribuições de personalidades masculinas com importantes debates sobre a posição da mulher muçulmana na sociedade, não como formuladores de respostas feministas, mas como interlocutores para o crescente ativismo de mulheres daquele período.

Inclui-se aqui nesta tese, no segundo grupo classificado por Mir-Hosseini (embora ela não a tenha incluído) a libanesa Nazira Zein Ed-Din, devido a ela ser uma precursora do uso do método islâmico de *tafsir* e *ijtihad* com uma leitura da perspectiva da mulher (não que ela pudesse ser classificada como feminista, mas como formuladora de opinião e de consciência de gênero) ao publicar seu principal livro **Removendo o véu e velando. Leituras e reflexões para a liberação das mulheres e reforma social no mundo muçulmano** (*Sufur wa al-Hijab*)[47], em

---

[46] Sobre Amin ver, por exemplo, Badran -2009: 55-63 e Ahmed, 1992.

[47] "Nazirah Zein Ed-Din nasceu em uma família muçulmana libanesa (...) e publicou **Removendo o véu e velando** *(Sufur wa al-Hijab)*. (...) Coincidentemente, antes do livro chegar à público, três homens-supostamente missionários (...) entraram no centro religioso de Azhar no Egito e verbalmente insultaram os muçulmanos.
O incidente foi imediatamente absorvido pelo Sheik al-Ghalayini, cujas visões tinham sido severamente criticadas por Nazirah em seu livro. De acordo com o segundo livro dela **A garota e os Sheiks** (*al-fatat wash-Shuyukh*), publicado também em 1928, al-Ghalayini travou uma amarga e vingativa guerra contra ela, acusando-a de pregar a decadência moral. Pior ainda, ele a acusou de promover os objetivos dos missionários a atacarem os costumes islâmicos e a romper com os valores tradicionais. Ele argumentou que de fato Nazirah Ed-Din não era a autora de **Removendo o véu e velando**, um livro que revela um vasto conhecimento do Islã e com alta habilidade de raciocínio, pois Nazirah era apenas uma jovem mulher, no início de seus vinte anos, quando o livro foi publicado. Al- Ghalayini e outros concluíram que o livro tinha sido escrito por um grupo de nove homens que incluíam os missionários, advogados e ateístas. Como os ataques a Nazirah se intensificaram, ela bravamente ficou firme, embora o pai dela [grande incentivador de seus escritos] tenha morrido e muitos dos seus apoiadores iniciais foram forçados a retirarem seus apoios sob o fogo da crítica política-religiosa. Contudo, nem todos os encorajamentos cessaram. Notíciários, revistas e jornais árabes, do Líbano a Síria e Egito, do México a Senegal, do Brooklyn a Buenos Aires comentaram sobre o trabalho dela e impulsionaram quentes controvérsias. O ministro da educação sírio, que liderou a Academia Árabe (*Al-Majma' al-'Ilmi al'Árabi*) escreveu que ele [o livro] era uma leitura entusiasmática, por isso ele encomendou 20 cópias do livro dela para o ministério dele. The Lebanese Mufti (a mais alta autoridade muçulmana) recomendou aos visitantes a leitura do livro dela. Ele foi citado como dizendo que ele [o livro] 'fortaleceu o conhecimento da religião'.

1928, em que utiliza, como diz Badran (2009: 233): "argumentos religiosos contra o véu de face, a segregação de gênero e a exclusão feminina" (tradução nossa).

Diante do panorama histórico dos feminismos e os movimentos de reavivar islâmico, expostos no capítulo anterior e acima, teóricas muçulmanas, em especial, nas diásporas, passaram, desde os finais dos anos 80, a formularem todo um arcabouço discursivo por uma reforma no islã, dirigindo-se à conceituação, compreensão e construção de um novo tipo de feminismo, com paradigma islâmico. Dentre um grande leque de referências[48], são apresentadas e debatidas nesta tese as narrativas de três teóricas feministas islâmicas: a iraniana Ziba Mir-Hosseini, a afro-estadunidente Amina Wadud e a libanesa Azizah Al-Hibri, pois a comparação teórica entre essas três autoras, proporciona um conjunto de releituras das fontes, que, por um lado, são comuns a muitas feministas islâmicas, por outro, são complementares entre elas.

Além disso, elas têm personalidades militantes bem divergentes, sendo a primeira mais analítica, com escritos filosóficos e antropológicos, contendo análises linguísticas unidas à compreensão da sua experiência religiosa; a segunda, mais dedicada aos assuntos da religião (uma experiência vivida desde sua conversão nos anos 70 e sendo a primeira mulher a celebrar, como Iman, as orações de sextas-feiras), apresenta análises sociológicas da religião islâmica, dentro de um contexto democrático e pós-moderno; e, a terceira tem uma linguagem bastante doutrinadora, profundamente idealista e religiosa em que ressalta um Islã ideal e romantizado.

As três, Mir-Hosseini, Wadud e Al-Hibri, têm uma militância institucional de grande importância para o feminismo islâmico, pois fundaram, dirigem e colaboram ativamente em

---

Todos esses incidentes, ataques, e elogios foram coletados [e apresentados] no segundo livro dela" (tradução nossa, colchetes nossos, nota do tradutor do árabe para o inglês, Hammoud. In Al-Hibri, 1982: 221).
Sobre Nazirah Ed-Din, ver também Shahrzad Mojab (2001: 127).

[48] Como por exemplo, dentre outras, a iraniana, Afsaneh Najmabadi e a paquistanesa Asma Barlas.

ONGs feministas islâmicas, respectivamente, *Musawa*, *Sisters in Islam* e *Karamah*[49], com escopos internacionais de defesa jurídica e educacional para mulheres muçulmanas, embora o grande foco e esforço político são na educação islâmica sob o viés feminista.

Essas autoras feministas islâmicas serão apresentadas, considerando, a problemática geral de cada uma e os temas centrais das suas hermenêuticas e exegeses das fontes religiosas. A primeira feminista islâmica a ser apresentada neste tópico é a antropóloga iraniana Ziba Mir-Hosseini, co-fundadora da ONG *Musawa,* que declarou:

> como a maioria das mulheres iranianas eu apoiei fortemente a revolução de 1978-79 e acreditei na justiça do Islã, mas quando os islamistas fortaleceram seu domínio no poder e fizeram a *Shari'ah* (ou a sua interpretação dela) a lei da terra, eu encontrei a mim mesma uma cidadã de segunda classe. Isso provocou-me a percepção de que não pode haver justiça para mim, como uma mulher muçulmana, enquanto o patriarcado for justificado e defendido em nome do Islã. As interpretações prevalecentes da *Shari'ah* não refletem os valores e princípios que eu considero estarem no centro da minha fé (tradução nossa, 2006: 629).

As reflexões de Mir-Hosseini buscam, principalmente, as respostas das questões: "se a equidade e a justiça são inerentes ao Islã – como *fuqaha* clama e todos os muçulmanos acreditam - elas não deveriam estar refletidas nas leis regulatórias entre homens e mulheres e seus respectivos direitos?" e "porque as mulheres são tratadas como cidadãs de segunda classe nos livros do *fiqh* que vêm a explicar os termos da *Shari'ah*?" (Traduções nossas- 2004: 2).

Na visão dela o polêmico relacionamento entre Islã e feminismo deve ser analisado sob um ponto de vista que englobe, entre outros aspectos, os efeitos do anticolonialismo e do nacionalismo, pois, ressalta que, de um lado, era a visão ocidental de que o Islã é uma religião violenta e discriminatória e de outro, a visão do nacionalismo e do anticolonialismo de que o "feminismo" – a defesa de direitos das mulheres – é um projeto colonial que deveria ser

[49] Essas três ONGs feministas islâmicas (as duas primeiras com sede na Malásia e a última, com sede em Washington), serão apresentadas mais detalhadamente no quarto capítulo da tese, quando se descreverá a estratégia de luta baseada na 'educação islâmica'.

rejeitado. Consequentemente, às mulheres muçulmanas restava a difícil escolha entre "sua identidade nacional, sua fé e sua nova consciência de gênero" (2004: 2).

Uma das afirmações de Mir-Hosseini é de que o "modelo formal" de feminismo, em países muçulmanos, estava mudando "para um modelo subjetivo" e seria necessário desenvolver uma compreensão dos conceitos islâmicos, sob uma perspectiva que envolvesse o ponto de vista das mulheres. Para compreender suas reflexões o melhor caminho é considerar a sua certeza de que os direitos humanos internacionais, o feminismo e a modernidade são absolutamente compatíveis com o Islã. Certeza que corrobora com a de outros intelectuais muçulmanos reformistas contemporâneos, que Mir-Hosseini chama de 'novo realismo', que estaria desenvolvendo um "diálogo honesto e construtivo" entre tais conceitos (2012: 5)

Mir-Hosseini menciona que o "feminismo islâmico foi a criança não querida do Islã politico" e que a emergência desse tipo de feminismo não se deu devido ao islamismo oferecer uma visão igualitária das relações de gênero[50]. Pelo contrário, menciona ela, a sua agenda de "retorno à *Shari'ah*" e as tentativas de impor políticas e noções patriarcais de gênero inerentes à jurisprudência clássica, "provocaram as mulheres a aumentarem a crítica dessas noções e estimularam um maior ativismo entre as feministas seculares, agora internacionalizadas e com a legitimidade do direito internacional dos direitos humanos" (traduções nossas, 2015: 4).

Segundo Mir-Hosseini (2012a: 1), o DNA da patriarquia no Islã está na interpretação tradicional do postulado de *qiwamah* (sura 4 aya 34 -*al-Nisa'i*):

> homens são *qawwamum* [protetores/mantenedores] em relação às mulheres, segundo o que Deus tem favorecido alguns sobre os outros e segundo o que eles gastam de sua riqueza. Mulheres direitas são *qanitat* [obedientes] guardando o oculto conforme o que Deus tem guardado. Aquelas [mulheres] que são *nushuz* [desobedientes] vocês devem temer, repreeendê-las, e abandoná-las na cama, e golpeá-las. Se elas lhes

[50] Aqui parece que ela está se contrapondo a autoras que consideram, de certa forma, o papel produtivo do ativismo de mulheres dentro do islamismo, como por exemplo, dentre outras, Azza Karam e Margot Badran.

> obedecem, não as persigam com uma estratégia contra ela, Deus é de fato exaltado e grande (tradução nossa, colchetes da autora, Mir-Hosseini, 2012a: 1)[51].

A interpretação tradicional que se faz desse termo *qawwamum*, para Mir-Hosseini (2012a: 1), tem justificado toda uma gama de desqualificação e discriminação da mulher muçulmana, ao ser aplicada pelos juristas sobre as leis e conflitos do casamento. Embora, diz ela, os termos *qanitat* e *nushuz* são insterpretados de maneiras muito diferenciada, dependendo da corrente ideológica, se xiita ou sunita e dependendo da escola clássica muçulmana que o interpreta, o fato é que *qawwamum* tem justificado a poligamia, a desigualdade nas questões de herança, a autoridade do marido sobre o ir e vir da esposa e das mulheres da família, a ideia de que as mulheres não são criadas para lideranças, mas sim para a procriação e a realização dos desejos dos homens e todo um leque que advém da próprio versículo, como a obrigatoriedade da obediência ao marido e da manutenção da casa.

As feministas islâmicas, dentre elas Mir-Hosseini e Al-Hibri, defendem que o termo *qawwamuna 'ala* transmite a noção de "prover para" o momento do nascimento e da criação, mas ele não indica que a mulher não possa prover por si mesma os recursos necessários. O termo *qawwamuna 'ala*, para elas, não é um discurso incondicional da autoridade masculina como supõe a interpretação clássica masculinista, que acaba por tornar uma situação condicional e contingente em universal (Badran, 2009: 248- 249).

Mir-Hosseini elenca uma lista de questões principais para se fazer às fontes religiosas no sentido de desnudar as interpretações patriarcais: "o que elas têm a oferecer para aqueles

---

[51] Na tradução em português de Nasr, esta citação está assim: Sura 4: 34 "Os homens têm autoridade sobre as mulheres, pelo que Allah preferiu alguns a outros, e pelo que despendem de suas riquezas. Então, as íntegras são devotas, custódias da honra, na ausência dos maridos, pelo que Allah as custodiou. E àquelas de quem temeis a desobediência, exortai-as, pois, e abandonai-as no leito, e batei-lhes. Então, se eles vos obedecem, não busqueis meio de importuná-las. Por certo, Allah é Altíssimo, Grande" Vê-se que, se se consideram as avaliações das feministas islâmicas, as traduções de Helmi Nasr, que é associada à colaboração da Liga Islâmica Mundial, em Makkah Nobre, é bem tradicionalista e traz justamente a interpretação patriarcal que o feminismo islâmico critica.

que buscam igualdade de gênero?"; "O conceito de *qiwwama* tem elementos positivos que deveriam ser conservados?"; "A ligação afirmada pelo *fiqh* clássico entre manutenção (*nafaqa*) e obediência (*tamkin*) deveriam ser redefinida ou rompida?"; "Que tipo de família as leis baseadas na *Shari'ah* visam proteger?"; "O que significam a igualdade e a justiça para as mulheres e para a família?"; "Elas [a igualdade e a justiça] envolvem direitos e deveres idênticos no casamento?" Ou, "a igualdade legal é boa para as mulheres e as famílias?" (Traduções e colchete nossos, 2013: 26).

Mir-Hosseini alerta sobre o nefasto chamado islamista de 'retorno à *Shari'ah*', pois ela considera que o que se quer, na verdade, é uma tradução das regras clássicas do *fiqh*, que associam o Islã às regras patriarcais, sobre as relações de gênero e familiares, em uma lei penal de política de Estado (2013: 24). Diz ela:

> arguindo por regras patriarcais como "Leis de Deus', como o caminho de vida islâmico autêntico, eles [os islamistas] tentam reverter alguns dos ganhos legais que as mulheres adquiriram no início do século; eles [os islamistas] desmantelaram elementos de recentes reformas na lei da família e introduziram leis de moralidade, tais como a segregação de gênero e os códigos de se vestir (tradução e colchetes nossos-2013: 250).

Ela, bem como, outras feministas islâmicas, como Wadud e al-Hibri, desenvolve análises da *Shari'ah* e do *fiqh*, distinguindo-os, respectivamente, entre revelação e produto humano. Ela enfatiza:

> há uma diferença entre jurisprudência derivada de seres humanos e a interpretação e a *Shari'ah* ou "a fé" como revelação incorporada no Alcorão. A sobreposição *fiqh* e *Shari'ah* criou um cordão sanitário ao redor das construções patriarcais de jurisprudência, efetivamente bloqueando as ideias e ações de leituras e práticas igualitárias do Islã (apud Hosseini, Badran, 2009: 333-34 tradução nossa).

Em sua palestra intitulada *Rethink the construction of male authority in Muslim family laws*[52], ela ensina o que significa literalmente o conceito de *Shari'ah* e *fiqh*. *Shari'ah,* segundo ela (e o próprio feminismo islâmico), significa literalmente enredo, tradição, percurso do profeta e se distingue da jurisprudência moderna *fiqh,* que significa literalmente entendimento. Nesse sentido, segundo ela, ao distinguir o percurso do profeta revelado por Deus, a *Shari'ah*, do entendimento desse percurso, o *fiqh*, elaborado pelos homens, poderia ser compreendido o distanciamento entre os ensinamentos de Deus sobre as mulheres, que revelariam igualdade, direitos e compreensão e a visão patriarcal sobre as mulheres, que se concentrariam em leis de penalidade, de violência e de reclusão.

A segunda feminista islâmica a ser apresentada é a afro-estadunidense Amina Wadud, co-fundadora da ONG *Sisters in Islam,* que considera que todos os direitos de igualdade, justiça e pluralismo estão contidos nos textos sagrados do Islã, bastando ao muçulmano entender claramente essas fontes. No texto intitulado *Islam beyond patriarchy through gender inclusive Qur'anic analysis* ela elenca alguns *ahadith* e trechos do Alcorão, no sentido de mostrar como a essência do Islã é igualitária.

Wadud declara sua intenção como militante feminista: "estabelecer um sistema de justiça social, por meio de práticas *mu'awadhah*", ou seja, "por práticas de reciprocidade entre homens e mulheres". Compreendendo "ambos, mulheres e homens, como competentes contribuidores em ambas as atividades públicas e privadas" em que se possa obter "em lugar de dominação, parceria. Em lugar de competição, cooperação" (traduções nossas, s/d:105-107).

Seu discurso expressa sua defesa por um *jihad* de gênero e, embora ela seja bastante religiosa, aparentemente de absoluta piedade, no sentido religioso, seus escritos não são

[52] Link: https://www.youtube.com/watch?v=kBy7Xb6zaS0 , último acesso 18/05/2017.

doutrinários, nem religiosos em si, mas apresentam análises sociológicas da religião islâmica. Ela e Mir-Hosseini usam as expressões reforma no Islã e feminismo islâmico em muitos dos seus escritos e dão importância crucial ao empoderamento das mulheres muçulmanas. Elas duas defendem as convenções internacionais como, por exemplo, a CEDAW e a plataforma de Beijing, considerando fundamental a associação a esses organismos de defesa da mulher.

Wadud publicou o livro *Inside the gender jihad, women's reform in Islam*, em 2006, uma obra sistêmica, acadêmica, de linguagem analítica sobre a visão patriarcal contidas nas fontes religiosas, usando metodologias linguísticas dos termos árabes, que ela considera centrais para a compreensão da religião islâmica. Sua proposta nesse livro é estabelecer um sistema de leitura do Islã, partindo do conceito central do Alcorão que, para ela e para todo o movimento feminista islâmico, é o de *Tawhid* (unicidade de Deus).

Ela prefere usar para os crentes do Islã a expressão "*engaged surrender*" (rendição engajada), pois diz ela: ""submissão", que comumente é referido para expressar a devoção do muçulmano, é uma coação situada completamente de fora daquele submetido". Entendendo a "palavra submissão como involuntário, coerção externa e limitada à série prescritiva de obrigações requeridas", enquanto, ""rendição engajada" enfatizaria a requisição do papel do agente humano" (traduções nossas, 2006, 15). É vísivel aqui uma tendência a idealização da religião, pois, num primeiro momento, a religião é normalmente imposta pela família e pela educação informal ou formal, posteriormente, pode haver escolhas, mas parece que essa escolha individual não é uma tendência muito livre na religião islâmica, sendo o seu centro a valorização das tradições religiosas comunitárias.

Amina Wadud com base em suas hermeneúticas chega a conclusão em seu livro *Qur'an and Woman* (1999: 63) que no Alcorão: 1) "não há valor inerente colocado sobre homem ou mulher. (...) sistema eterno de hierarquia"; e, 2) "nem há papeís delineados para homens e

mulheres, sendo uma única possibilidade para cada gênero". Conclusões que ficarão mais claras no próximo item, quando se descreverá as suas reinterpretações de alguns conceitos do Alcorão.

Ela propõe também uma hermenêutica do conceito de *tawhid* e que se façam as leituras das fontes sob um *"paradigma tawhidico"* (tradução nossa) para enfatizar como a unidade de Deus no Alcorão permeia todas as suas partes (1999, xii). Esse conceito de *tawhid* pode ser entendido, mediante as leituras dessas três autoras apresentadas aqui, como tendo dois pilares, o divino e o terreno, no plano divino há uma unidade que permeia todos os planos, inclusive o humano, em que há um único Deus, soberano, indivisível e unipresente. E no plano terreno, o Islã como não monolítico, em que há a noção de que homens e mulheres são seres humanos igualmente tementes à Deus, com diversidade, pluralismo e não hirárquico.

Para Wadud "verbos, gerúndios e particípios em árabe são construídos em uma raiz trilateral com regras estritamente estabelecidas e potencialmente, toda palavra árabe pode ter essas formas possíveis" (tradução nossa, 1999: xiv), como demonstra na sua hermenêutica, com base na linguística, exemplificada abaixo:

> A questão de fundamento em minha pesquisa era, porque o Alcorão especifica masculinos e femininos em algumas ocasiões (como "crentes masculinos e crentes femininos [masculino no plural seguido por femininos no plural], enquanto em outras ocasiões ele usa uma forma mais genérica ('oh você que crê...'[ou forma masculina no plural] De minha perspectiva sobre o Alcorão, todo uso do masculino na forma plural é entendido por incluir masculinos e femininos, *igualmente*, a menos que ele inclua indicação específica para sua aplicação exclusiva para masculinos.
> O plural em árabe é usado para denotar três ou mais crenças racionais. Como nas seguintes sentenças árabes:
>
> *A.* *Al-tullab fi al-ghurfah* (forma masculina plural) significa
> 1. Três ou mais estudantes na sala-incluindo ao menos um masculino
> 2. Três ou mais exclusivamente estudantes masculinos na sala
>
> B. *Al-talibat fi al-ghurfah* (feminino na forma plural) significa
> 1. Três ou mais estudantes femininos na sala.
>
> Como não há forma exclusivamente para masculinos, o caminho somente para determinar se o masculino na forma plural (*al-tullah fi al-ghurfah* (A)) é exclusivamente para masculino (2) seria através de alguma indicação específica no texto. Então:
>
> *a.* *Al-tullab wa al-talibat fi al-ghurfah* indicam que o uso do plural masculine no plural (*al-tullab*) refere-se exclusivamente aos masculinos

> desde que a inclusão da forma feminina no plural distingue os estudantes femininos presentes.
>
> Todos os versos que continham qualquer referência às mulheres, separadamente ou juntas com homens, foram analisadas com o tradicional método de *tafsir al Qur'an bi al Qur'an* (interpretação do Alcorão baseado no Alcorão mesmo). Contudo, eu elaborei esses termos particulares deste método: cada verso foi analisado: 1. No seu contexto; 2. No contexto das discussões sob tópicos no Alcorão; 3. Á luz da linguagem similar e estruturas sintáticas em outro lugar no Alcorão; 4. À luz dos primordiais princípios do Alcorão; e, 5. Dentro do contexto do *Weltanschauung,* ou visão de mundo, alcorânica (Tradução nossa, toda a citação da autora, 1999: 4-5).

E, por fim, a terceira feminista islâmica a ser apresentada neste item é a libanesa Azizah al-Hibri, fundadora da organização feminista islâmica, Karamah, que declara em seu artigo *The practice and purpose of Islamic feminism*:

> o que significa para uma mulher muçulmana ser liberta? Para uma mulher muçulmana ser liberta, é ter todos os direitos e obrigações dadas a ela no Alcorão. O que significa isso? Bem, isso significa que há coisas no Alcorão que homens e mulheres podem fazer, como o envolvimento no trabalho. Ambos podem trabalhar. Será que uma mulher tem que trabalhar? Não, se ela quer trabalhar, ela pode. Eles são iguais? Eu acho que é errado falar de igualdade, porque como eu disse, o Alcorão se engaja em ações afirmativas em favor das mulheres, o que eu poderia dizer é "justo". E há coisas que as mulheres muçulmanas querem fazer, que o Alcorão restringe. Mas eu não olho para a igualdade de forma mecânica, automática. Se as mulheres optam por não trabalhar e se sustentar, elas deveriam ter direito a ser apoiada por seu marido e as famílias também. E é isso que reserva o Alcorão para as mulheres (2002: 1 – tradução nossa, apud al-Hibri, Lima, 2013).

Azizah al-Hibri, de todas as feministas islâmicas lidas para essa pesquisa, é a que mais reforça a importância do ponto de vista citado logo no resumo desta tese sobre a tentativa de fugir de uma visão maquineista sobre as duas tendências do feminismo islâmico (se em defesa dos direitos humanos ou se por um *jihad* de gênero) e pensar em termos de *continuidade*, em que o discurso vagueia entre dois extremos, o do feminismo secular e do islamismo.

Por um lado, al-Hibri se classifica como defensora dos direitos humanos internacionais, inclusive sua ONG leva esse título, *Karamah - Muslim Women Lawyers for Human Rights*, por outro lado, seus textos mais recentes, são bastante doutrinários, religiosamente falando. O seu

arcabouço teórico mais recente apresenta um Islã ideal, romantizado, deslocado das realidades atuais dos países de maioria muçulmana. Ela justifica essa escolha metodológica dizendo que pretende sair do esteriótipo da violência, que segundo ela, é muito comum nos discursos ocidentais sobre o Islã. Entretanto, diferentemente, das outras duas feministas apresentadas aqui, o que ela faz é se distanciar, em certa medida, de análises filosóficas e acadêmicas para justificar as orientações do Islã, sem estabelecer pontos de críticas ou controvérsias.

No seu texto sobre violência doméstica, por exemplo, *An Islamic perspective on domestic violence* (2003), sua leitura sai do plano político e analítico e elabora uma leitura religiosa por meio de metáforas transcendentes, em que, para ela, a causa da violência doméstica na atualidade dos países muçulmanos estaria na constatação de que o "mundo está vivendo em uma ideologia de lógica satânica" (tradução nossa). O que, para ela, significa estar longe dos ensinamentos e orientações de Deus e, principalmente, estar em desobediência aos ensinamentos religiosos do Islã.

O mundo estaria vivendo o oposto do significado de *tawhid* (unicidade de Deus, igualdade e monoteísmo) e estaria vivendo em um estado de *Shirk* (dividido, desigual e hierárquico). Diz Al-Hibri, que: Deus ordenou aos anjos que se curvassem à adão quando esse fosse criado da argila e do ar, conforme o espírito santo. Mas *Iblis'* (satã) não obedeceu, devido a sua vaidade e justificando que Deus o tinha feito de fogo, então ele não seria um ser para se curvar a alguém criado da argila. Consequentemente ele violou o príncipio fundamental de *tawhid* e caiu dentro do *Shirk* (o oposto do monoteísmo, que é a crença em mais que um ser e desejo supremo) (2003: 197-8).

Al-Hibri, embora sempre apostando numa linguagem mais religiosa, faz as reinterpretações (*ijtihad*) das fontes religiosas islâmicas sob o mesmo viés analítico de Mir-Hosseini e Wadud, debatendo a linguística árabe (e suas variações) e os termos chaves para

identificar os direitos das mulheres nessas fontes. Por exemplo, ela também discute o termo *Qiawamum* (veja no próximo item deste capítulo), faz a distinção entre *Shari'ah*, a revelação divina e *fiqh*, a jurisprudência elaborada pelos homens e considera que a jurisprudência islâmica tradicional está envolta por leituras patriarcais, causando muita desigualdade e discriminação sobre as relações de gênero.

Al-Hibri ressalta que não adianta apenas as mudanças nas leis civis, embora essas reformas sejam necessárias e urgentes, segundo ela, é muito importante uma educação centrada nas mulheres, para que elas consigam entender as leis islâmicas, livres das concepções patriarcais e se conscientizem de todos os direitos que o Islã lhes oferece, para que possam reivindicá-los, seja no âmbito público, seja no âmbito privado.

Sua defesa do feminismo islâmico é feita ressaltando a importância da crítica interna e da educação islâmica e formal para as mulheres, tendo como ponto inicial as ideias de que: a) "a maior parte das mulheres muçulmanas tendem a ser altamente religiosas e não querem agir em contradição com sua fé"; b) "elas não seriam liberadas por meio de enfoques seculares impostos de fora pelos organismos internacionais, ou de cima, por meio de governos não democráticos"; c) "o único caminho para resolver os conflitos dessas mulheres e remover seu medo de possuir vidas ricas e produtivas é *construir uma sólida base de jurisprudência feminista islâmica*"; e, d) "é necessário mostrar claramente que o Islã não às priva de seus direitos, mas de fato exige esses direitos a elas" (traduções nossas, grifo nosso, 1997: 3).

Al-Hibri (1997: 41) ao conclamar a educação formal, explica o processo histórico que desestimulou a educação para as mulheres, por meio de interpretações clássicas patriarcais, que contrariariam o ensinamento do profeta, para quem, segundo ela, "a educação é obrigação (*fardh*) para todos os muçulmanos (se masculino ou feminino) " (1997: 41).

Resumindo sua explicação sobre a educação, ela diz que: embora os juristas clássicos tivessem a certeza da necessidade da educação, o debate passou a ser "qual o escopo e o modo de educação seriam corretos para as mulheres" (...) (1997: 41). Um grupo se posicionava a favor de uma educação completa, inclusive a superior e outro grupo, principalmente os al-Qabisi, defendia o ensinamento apenas daquilo que consideram bons para as mulheres [ou seja, relacionadas a sua função no lar e aos ensinamentos religiosos]. Posicionamento que se tornou mais radical, quando os al-Qabisi argumentaram que não seria correto ensinar às garotas à escreverem e se defenderem, livrando seus currículos da poesia, da literatura e da escrita (colchete nosso-1997: 41-2). Sobre a educação das mulheres tão repressiva em muitos países muçulmanos, Al-Hibri menciona como uma das causas:

> o argumento para restringir a educação feminina oferecida por al-Qabisi e muitos outros, no entanto, tornou-se popular com alguns paises muçulmanos. Dadas as atitudes patriarcais desses pais, o argumento lhes proporcionou uma reconciliação satisfatória entre seu dever (discutido anteriormente) de educar seus filhos, sejam homens ou mulheres, e seu viés cultural patriarcal. (...). A voz da mulher, como cidadã e filha, foi efetivamente silenciada durante este debate. A visão de AI-Qabisi, no entanto, deve ser colocada no contexto da totalidade de seus pontos de vista sobre a educação. Por exemplo, ele também listou poesia (não-romântico), aritmética e gramática como uma parte meramente opcional do currículo dos meninos, mas novamente, à escolha dos pais. (...). Além disso, al-Qabisi argumentou que as jovens poderiam ser educadas, desde que não frequentassem aulas com meninos mais velhos. Outros foram mais longe, argumentando que (...) estas deveriam ser educadas em casa. Em ambos os casos, os argumentos sobrepunham os valores culturais patriarcais aos princípios jurisprudenciais tradicionais. Dois dos princípios jurisprudenciais envolvidos na defesa da separação dos sexos na sala de aula eram os de proibir pretextos e promover o interesse público. Esse último princípio geralmente está implícito em argumentos que exigem a proteção da moralidade das mulheres muçulmanas ou, alternativamente, a proteção da moralidade dos homens muçulmanos contra a tentação, a sedução das mulheres. Portanto, olhando para esses argumentos da perspectiva de uma mulher, o debate entre os vários grupos de homens não é realmente sobre a educação adequada das mulheres no Islã. Em vez disso, trata-se de um debate cultural sobre o status e o papel das mulheres (suas circunstâncias e função) na sociedade.

Ijtihad e *tafsir* das fontes sagradas, perspectivas feministas.

A narrativa e a prática do feminismo islâmico se desenvolvem sob a busca pela justiça e pela emancipação das mulheres, expostas por meio de releituras das fontes sagradas islâmicas, numa perspectiva feminista. Para isso, ele usa os métodos de *ijtihad* (interpretação livre e racional das fontes religiosas) e de *tafsir* (comentários sobre o Alcorão), tendo como espinha dorsal o Alcorão, mas também sendo objetos de suas releituras os *ahadith* (dizeres e ações do profeta Muhammad) e o *fiqh* (jurisprudência islâmica). Esse movimento feminista declara o objetivo de recuperar a *Ummah* (comunidade muçulmana) como um espaço compartilhado entre homens e mulheres (Badran, 2009: 323-231).

Todo esse terceiro capítulo vem mostrando detalhes desse *ijtihad* e *tafsir* praticados por essas feministas, seja quanto à metodologia e à hermenêutica de cada uma das autoras/ativistas citadas, seja mostrando exemplos de reinterpretações das fontes religiosas. O objetivo neste item é deixar visível essas mediações discursivas, expressadas nas reinterpretações das fontes religiosas islâmicas apresentadas abaixo, pois dialogam com vários atores sociais, como: a ortodoxia religiosa, os juristas tradicionais, o ativismo islamista de mulheres, os feminismos seculares muçulmanos, as mulheres muçulmanas e as próprias feministas islâmicas.

Para essa apresentação foram feitos recortes do que o feminismo islâmico pensa sobre as fontes religiosas e dos exemplos mais significativos dessas reinterpretações, considerando, de um lado, as fontes principais e mais divulgadas e, de outro, os termos-chave e centrais na formulação do *status* social da mulher muçulmana.

Al-Hibri menciona que toda pessoa muçulmana tem obrigação de praticar *ijtihad* no sentido de compreensão das fontes religiosas, segundo ela, essa é uma incumbência e um direito

que Deus deixou a cada individuo. Mas classicamente e tradicionalmente se convencionou que algumas autoridades religiosas poderiam ser capazes de um *ijtihad* mais criterioso e baseado em profundos estudos sobre essas fontes. Até o século IX e X, algumas importantes escolas de pensamento islâmico se tornaram autoridades em *Ijtihad*, passando a serem consideradas autoridades supremas dessa prática, são elas, Hanafi, Maliki, Shafi'i e Hanbali, sendo elas "igualmente válidas de Direito, formando autoridades conhecedoras da jurisprudência islâmica" (ver, por exemplo, Roded (1999: 95). Segundo Al-Hibri, cada indivíduo muçulmano passou, então, a poder escolher qual escola ele acompanharia para seu *ijtihad* individual.

O feminismo islâmico reconhece que há diferenças nas concepções dessas escolas, mas não deixa de manter a compreensão de que suas interpretações estão, em grande parte, permeadas por concepções patriarcais. Sendo os juristas seres sociais, receberam influência de seu tempo histórico e da visão de mundo vigente, que nas sociedades muçulmanas (e claro, ainda hoje em todas as sociedades do globo) estavam impregnadas por estruturas de poderes patriarcais, que, para alguns, como Al-Hibri, foram advindas do período de *jahiliyyia* (período pré-islâmico, considerado de ignorância) e para outros estudiosos, das estruturas e ideais incorporados ao Islã no próprio histórico de expansão.

Ao elaborarem suas reinterpretações por meio do *ijtihad* e do *tafsir* tem sido necessário serem critériosas e verificarem se há uma variação relevante de concepção sobre aquele versículo, dizer ou lei que se quer analisar. Por exemplo, Al-Hibri (1997) compara as escolas de Hanafi e Maliki, ao analisar o conceito de *wali* (o requerimento de um guardião para questões legais) no contrato de casamento, que deve ser homem e tem sido, costumeiramente, o pai.

Na visão da escola Hanafi, "um *wali* tem somente poderes consultivos, até a filha escolher um marido 'inelegível'. Se isso acontece, o *wali* adquire o poder de evitar o casamento, desde que não tenha nascido criança". (...)" 'Eligibilidade' é definido pelo profeta em termos

de fé e piedade, mas a escola Hanafi acrescentou a esse aspecto espiritual, a linhagem parentesca, a condição financeira e a habilidade profissional" (traduções nossas, Al-Hibri, 1997: 16-17). Na visão Maliki, um pai agindo como um *wali,* "pode forçar a filha dele a se casar com um marido da escolha dele, independentemente da idade dela, a menos que o próprio pai declare antes a maturidade da filha". A justificativa é que "uma menina virgem, não tem experiência com homens, podendo, então, deixar-se se enganar" (traduções nossas, al-hibri, 1997: 17). Para al-Hibri as duas escolas partem de um pressuposto patriarcal de que as mulheres são seres irracionais, emotivas e impulsivas, o que lhes obrigaria a uma proteção compulsória e a um controle social nos momentos de decisões legais e no do casamento (1997: 18).

Entretando, no texto *An introduction to Muslim women's rights* (2000) Al-Hibri tenta salvaguardar esse conceito de *wali, ou wilayah,* como tendo sido revelado por Deus para dar às jovens meninas o direito à proteção consultiva, o direito ao aconselhamento. Segundo ela, esse requerimento foi distorcido ao ser lido com a ideia de poder hierárquico dos pais/homens sobre as filhas/mulheres. Afirmando que o Islã rejeita a visão que os humanos são organizados em uma hierarquia, seja baseada em gênero, raça ou classe (essa ideia, de não hierarquia, será melhor explicada por Amina Wadud, a seguir). O homem não teria poder maior que Deus sobre os indivíduos, mas as escolas de pensamento islâmico, declara Al-Hibri, sob a visão patriarcal, pensam que os homens não só teriam o direito, como teriam o dever desse poder hierárquico acrescentando 'emendas', de desejos de poder patriarcal, ao conceito revelado de *wali*.

Os debates sobre as fontes religiosas são bastantes semelhantes entre as feministas islâmicas estudadas aqui, pois elas se concentram nas questões nevrálgicas para o *status* da mulher muçulmana: a dependência à um guardião (causando dependência legal e financeira), a não autonomia nos casos de casamento e divórcio e a exclusão dos espaços públicos e das instâncias de poder. Uma primeira afirmação do feminismo islâmico sobre o Alcorão é que a divisão, hierárquica e biologizante das funções na família e na sociedade, justificando a

desigualdade, não é alcorânica, é cultural e social (Badran, 2009: 331). Para esse movimento as passagens do Alcorão explicitamente de igualdade estariam comumente deixadas de lado, como os casos dos versículos:

> a) (sura 49, aya 13- *al-Hujurat*) Oh, humanidade. Nós criamos vós de um único par de um masculino e feminino e feito vós em tribos e nações que vós podeis conhecer um ao outro [não que vós podeis desprezar um ao outro]. O mais honrado de vós diante de Deus é o mais justo de vós [aquele que pratica o mais *taqwa* – consciência de Deus ou piedade][53] (tradução nossa, colchetes da autora); e,
>
> b) (sura 9 aya 71-*al-Tawbah*), os crentes, masculinos e femininos, são protetores (*'awliyya*) uns dos outros[54].[55]

Todos os exemplos de *tafsir* e *ijtihad* mostrados nesta tese são, de alguma maneira, elaborados por todas as feministas islâmicas estudadas aqui, com uma ou outra variação na reinterpretação, mas cada uma delas se dedicou mais (ou menos) a cada termo analizado.

Foram escolhidos então alguns exemplos dessas reinterpretações, de acordo com o critério da profundidade da análise, da facilidade de compreensão do conceito, do detalhamento de cada reinterpretação e da ênfase (importância) que cada uma das autoras deu à cada um dos conceitos a serem reinterpretados. Nesse sentido, estão abaixo os exemplos de *tafsir* de Amina Wadud, dos conceitos de *ayat*, *min*, *nafs* e *zawj*, constante na *sura* 4 *aya* 1 *al-Nisa*'; o de Azizah al-Hibri, sobre o conceito de *qawwamun* constante na *sura* 4 aya 34 *al-Nisa*' e o *ijtihad* realizado por Fatima Mernissi[56] de um dos *ahadith* sobre o conceito de *Nushuz* , constante na

---

[53] "Oh humankind. We have created you from a single pair of a male and a female and made you into tribes and nations that you may know each other [not that you may despise one another]. The most honored of you in the sight of God is the most righteous of you [the one practicing the most taqwa]" (colchetes da autora, Badran, 2009: 248).

[54] "The believers, male and female, are protectors (*'awliyya*) of one another" (Badran, 2009: 249).

[55] Na tradução de Nasr : *Sura 49: 13* Ò homens! Por certo nós vos criamos de um varão e de uma varoa, e vos fizemos como nações e tribos, para que vos conheceis uns aos outros. Por certo, o mais honrado de vós, perante Allah é Oniciente, Conhecedor. (Nasr, s/d: 858). *Sura 9: 71* E os crentes e as crentes são aliadas uns aos outros. Ordenam o conveniente e coíbem o reprovável e cumprem a oração e *az-zakah*, e obedecem a Allah e a Seu Mensageiro. Desses, Allah terá misericórdia. Por certo, Allah é todo poderoso (Nasr, s/d: 310).

[56] Sempre lembrando aqui que Mernissi se considerava uma feminista secular, mas o seu livro, *the female veil and male elite*, que está sendo mencionado nessa discussão, foi considerado como o primeiro livro de linguagem feminista islâmica. A mudança de paradigma nas suas análises (mas não mudança de tom, porque ela sempre foi muito contundente) de Mernissi, nos anos 80, foi amplamente apresentada no capítulo 2 desta tese.

sura 4 *ayat* 34 *al-Nisa*' e, por fim, o *ijtihad* elaborado por Ziba Mir-Hosseini, sobre o conceito de *Hijab* no *fiqh*.

Amina Wadud explica detalhadamente a ideia de "dualismo da criação divina" e, segundo ela e al-Hibri, a não diferenciação hierárquica nessa criação. Por meio da reinterpretação dos conceitos de *ayat*, *min*, *nafs* e *zawj* constantes na sura 4 aya 1 *Al-Nisa*': "e *min* Ele *ayat* (é este:) que Ele criou vós (humanidade) *min* um só *nafs*, e criou *min* (aquele *nafs*) seus *zawj*, e desses dois Ele espalhou (por toda a terra) inúmeros homens e mulheres (tradução nossa, parênteses da autora) "[57].

"Um *ayah* (plural *ayat*) é um 'sign' que indica algo além de si mesmo", ensina Wadud: "*ayat* explícito são símbolos verbais ou palavras no sentido de reiterar o sentido do implícito", que nesse verso, significaria "palavras de revelação, testemunhando a informação específica sobre a esfera do mundo não visto (*'alam al-ghayb*)" (traduções nossas, 1999: 17-18).

O significado de *min* pode ser duplo, explica Wadud: usado no sentido de 'de' (*from* no inglês) e no sentido de 'da mesma natureza'. "Cada uso do *min* no verso acima [citado] tem sido interpretado com um ou ambos desses dois significados que produz vários resultados" (tradução nossa, 1999: 18). Segundo Wadud, o uso do significado 'de' aumenta a ideia de que o primeiro a ser criado (o masculino) é completo, perfeito e superior. E o segundo a ser criado (o feminino) não é completo e, portanto, derivado do outro (1999:19). Quando é usado o

[57] "And *min* His *ayat* (is this:) that He creat You (humankind) *min* a single *nafs,* and create *min* (that *nafs*) its *zawj*, and from these two He spread (through the earh) countless men and women" (Wadud, 1999: 17).
Na tradução de Nasr: *Sura 4: 1* 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. E temei a Allah, **em nome** de Quem vos solicitais mutuamente, e **respeitai** os laços consanguíneos. Por certo, Allah, de vós, é Observante (grifos do tradutor, s/d: 123)

segundo significado ‘em/do mesmo tipo’ para ambos, no verso [4.1, citado acima] pode significar ‘seu/sua companheiro(a) é do mesmo tipo que você é’ (1999: 19).

Nafs tem um uso comum e outro técnico, menciona Wadud: “embora o uso comum de *nafs* traduzido como ‘self’, e seu plural, *anfus,* como ‘selves’, nunca é usado no Alcorão com referência para qualquer outro *self* que não seja a humanidade”. E o uso técnico no Alcorão, *“nafs* se refere à origem comum de toda a humanidade” (traduções nossa, 1999: 19).

Para Wadud, o termo *zawj* nesse verso 4.1 citado é usado no Alcorão com o significado de ‘parceiro(a)’, ‘companheiro(a)’, ‘esposo(a)’ ou grupo e seu plural, *azwaj* é usado para indicar ‘esposos’, ‘conjuges’. Wadud ressalta que “nós conhecemos menos sobre a criação de *zawj* do que sobre a criação de *nafs* original” (tradução nossa, 1999: 20), complementando, “o Alcorão declara somente duas coisas sobre sua criação: que ela é *min* [do mesmo tipo] que o primeiro *nafs* [origem comum], e é *zawj* [parceiro(a)] em relação àquele *nafs* [origem comum] (4:1, 7;189, 39:6)” (tradução nossa, colchetes da autora, 1999: 20). Para Wadud (1999: 20) esse pouco conhecimento sobre a origem tem dado argumentos para estudiosos islâmicos, dentre eles, al-Zamakhshari, confiar na narrativa bíblica de que a Eva foi criada da (*min* [primeiro sentido, ‘de’, ‘from’]) costela de Adão (colchete nosso).

Wadud menciona estar mais interessada no significado que o Alcorão traz de *zawj:* “toda coisa é criada em par. ‘E de todas as coisas Nós temos criado pares (*zawjayn*), talvez você [*will all*] reflita [sobre esse fato]’ (51:49). Dualismo se tornou uma característica necessária da criação das coisas” (tradução nossa, colchetes da autora, 1999: 21).

A conclusão de Wadud sobre a reinterpretação desses termos e do verso 4:1 citado no início dessa discussão sobre a, derivada, interpretação das funções femininas é:

> embora o Alcorão estabeleça que a humanidade foi intencionalmente criada no par masculino/feminino - ‘Allah criou vós do pó, então de um mesmo fluido [the sperm-

> drop], então ele fez vós em pares' (35:11) e 'verdadeiramente tem criado os (dois) esposos (*zawjayn*): masculino e feminino' (53: 45) - e distingue entre eles – 'o masculino não é como feminino' (3: 36), ele não atribui características exclusivamente para um ou o outro (tradução nossa, colchetes da autora,1999: 21).
>
> Embora o Alcorão ilustra explicitamente a correlação entre o feminino e o comportamento das crianças, todas as outras funções conectadas com o cuidado e a criação da criança se mencionada em todo o Alcorão, nunca são descritas como características essenciais criadas do feminino. Então, a referência Alcorânica é restrita à função biológica da mãe- não às percepções psicológicas e culturais da 'maternidade' (tradução nossa, 1999: 22).

Pensando no critério de detalhamento mais aprofundado do conceito a ser reinterpretado, volta-se-á agora para a discussão do conceito de *qawwamun*, já citado quando Mir-Hosseini foi apresentada no início deste capítulo, mas cuja discussão de al-Hibri dará um entendimento muito mais claro e global desta reinterpretação. Repetindo então a passagem no Alcorão, agora citada por al-Hibri de forma resumida:

> A primeira parte da *aya* 34 da *surat al-Nisa*' (que eu referirei como a fase complexa) inicia com a seguinte declaração que tem frequentemente sido usado para justificar a dominação masculina:
>
> (i) Homens são *qawwamun* sobre as mulheres *bima* Deus *faddala* alguns deles sobre os outros, e *bima* eles gastam de seu próprio dinheiro.....[58] (tradução nossa).
>
> Uma tradução moderna dessa frase seria a seguinte:
>
> (ii) Homens são os protetores e mantenedores das mulheres, porque Deus deu a uns mais (vigor) que outro, e porque eles apoiam-as desses seus recursos.[59] (traduções nossas).

Al-Hibri inicia o debate ressaltando que na tradução (i) ela deixou parcial, mantendo algumas palavras no árabe original, para não resolver unilateralmente, como faz a segunda tradução (ii), assuntos que são deixados em aberto pela linguagem árabe.

---

[58] "(i) Men are *qawwamun* over women bima Godfaddala some of them over others, and *bima* they spend of their own money...." (Al-Hibri, 1997: 27).

[59] "(ii) Men are the protectors and maintainers of women, because God has given the one more (strength) than the other, and because they support them from their means." (Al-Hibri, 1997: 27).

A palavra *qawwam* (singular de *qawwamun*) tem sido interpretada variadamente, diz al-Hibri, como 'chefe', 'patrão', 'lider', 'protetor', ou, mesmo, 'administrador', 'guia' e 'orientador, principalmente, em comentários mais antigos, o significado tem tendido mais para uma hierarquia. Ela cita também o significado da palavra *qiyam* em dois dicionários antigos: o primeiro, como "preservação e melhoramento"; e, o segundo, a palavra correspondente, *qayyim*, definida como "alguém que administra os assuntos do povo, conduz e os fortalece para fora". Ambas as definições não são necessariamente hierárquicas, ressalta Al-Hibri, mas são abertas às interpretações autoritárias, ela declara que: "por ela crer incondicionalmente na democracia, opta pelas interpretações menos hierárquicas" (traduções nossas, 1997: 28).

O verbo "*faddala*" na frase (i) é usualmente traduzida como "ser superior", segundo al-Hibri (1997: 28), linguisticamente ele é explicado como tendo uma diferença (uma característica ou habilidade) que falta no outro.

A palavra "*bima*" é mais complexa nesse contexto, explica al-Hibri, pois ela é composta de duas partes: "*bi*" e "*ma*". A primeira é um conector com mais de um significado. Entre o significado mais prevalecente de "*bi*" são: (a) que transmite a relação de causalidade, (b) que transmite circunstancialidade e (c) que transmite uma quantidade que é menos que todos. "*Ma*" age como um conector puro (1997: 28-29). O crítico significado de "*bima*" gira principalmente ao redor de "*bi*", considera al-Hibri. Como um resultado, "*bima*" poderia significar então, segundo a autora: (a) 'porque', (b) 'em circunstâncias onde' e (c) 'naquilo que'. Um significado que indica uma porção ou em partes, não um todo. Pensando então na tradução (i) pode-se agora revisá-la, diz al-Hibri:

> (iii) Homens são [orientadores/provedores de orientação] para as mulheres [porque/em circunstâncias onde/naquilo que] Deus fez alguns deles diferentes de

> alguns outros e [porque/em circunstância onde/naquilo que] ele gasta de seu próprio dinheiro...(tradução nossa, colchetes da autora)[60]

Nesse ponto, al-Hibri declara estar pronta para debater "o aparente conflito entre princípio de igualdade e a frase citada", afirmando que há duas regras básicas na jurisprudência islâmica: primeira, "onde *ayahs* parecem estar em conflitos, elas devem ser cuidadosamente estudadas na fonte de um significado que as fazem consistentes umas com as outras"; a segunda, "que um caminho para resolver conflitos entre *ayahs* é checar o escopo de cada uma, se uma é geral e a outra é particular, então a segunda pode ser uma exceção para, ou uma extração (*carve-out)* da primeira" (tradução nossa, 1997: 29). Nessa frase alcorânica que articula o "Princípio de Igualdade" é claramente geral, diz al-Hibri, ela não tem qualificadores, reservas ou extrações (*carve-out)* (1997: 29).

A conclusão de al-Hibri, então, sobre essa reinterpretação é que apesar de sua estrutura limitadora, a *aya* analisada tem sido mal utilizada "pelos juristas tradicionais para construir um edifício de opressão patriarcal dentro da família". Essa estrutura "destruiu a tranqüilidade da mulher e impôs-lhe obediência e perda de liberdades básicas. A ponto de torná-las escravas virtuais e prisioneiras em suas próprias casas e casamentos" (traduções nossas, 1997: 32).

Para ela:

> a jurisprudência tradicional ignorou totalmente o aspecto limitativo da frase e em vez disso a generalizou como um direito e uma distinção pertencentes a todos os homens, mesmo nos casos em que Deus claramente favoreceu algumas mulheres, sobre alguns homens, com cérebros, habilidades, riqueza e outros dons. Análise [acima] derrama nova luz sobre a insistência tradicional de que o marido deve manter a esposa (de modo que qualquer condição no contrato de casamento em contrário seria nula). Isso revela que um marido que não mantém sua esposa não teria um dos dois pré-requisitos necessários para *qiwamah* (independentemente do significado dessa palavra) e, portanto, não seria *qnwwam*. A proibição tradicional contra as mulheres que entram

[60] "(iii) Men are [advisors/providers of guidance] to women [because/in circumstances where/in that which] God made some of them different from some others and [because/in circumstances where/in that which] they spend of their own money..." (Al-Hibri, 1997: 29).

> na força de trabalho pode também ser vistos na mesma luz. Ela perpetua sua dependência financeira em relação aos homens (tradução e colchete nossos, 1997: 32).

Com relação aos *ahadith* (os dizeres e ações do profeta), a formulação central do feminismo islâmico é de que as interpretações vigentes e tradicionais atribuem posicionamentos misóginos ao profeta, contudo, seria possível enxergar esses textos sem esses posicionamentos, como pretendeu a feminista islâmica turca Hidayet Tuksal[61] ao utilizar a metodologia de releitura para expor os *ahadith* misóginos como espúrios cf. Badran 2009: 332-333.

Fatima Mernissi também escreveu um livro (já citado anteriormente) *The veil and the Male elite* especificamente debatendo alguns *ahadith*. Neste item, será, então, mostrado sua discussão sobre o conceito de *Nushuz*, contido no Alcorão e que foi o assunto de um dos *ahadith,* relacionado à ocasião em que o Profeta foi conclamado a intermediar um conflito causado pela violência de um homem Ansari contra sua mulher.

Primeiro, talvez, seja esclarecedor apresentar o que Mernissi entende por *Hadith.* Diz ela que um *Hadith*: "é uma "pertinente" informação (com relação ao que se deseja para justificar) atribuída ao Profeta" (1991: 34). "As opiniões e as reações dele com relação aos eventos, a direção em que ele justificou suas decisões, tinham de serem postas em forma escrita, assim essas podiam ser utilizadas e referidas mais tarde". "Os dizeres *Hadith* são de fato um panorama variável da vida diária no século sétimo, um panorama vivido, extremamente diversificado porque são inúmeras versões do mesmo evento" (traduções nossas, 1991: 34-5).

---

[61] Ela trabalhou nos anos 2000, em *Dinayet (Department of Religious Affairs)* na Turquia, que supervisionava 76.000 mesquitas públicas, em um projeto para remover os *ahadith* misóginos das coleções da *Dinayet* e de outros livros religiosos de ampla circulação (Badran, 2009: 333). Não foi possível verificar se ela continua com esse seu trabalho, mediante tanta repressão do governo autoritário de Tayyip Erdogan. De qualquer maneira, esse trabalho foi realizado e o material deve ter chegado às mãos de muitas famílias, mulheres e jovens, formando, talvez, opiniões e curiosidades favoráveis à discussão sobre as relações de gênero e o papel da mulher na sociedade.

Quem tem autoridade para transcrever o *Hadith* necessariamente desenvolveu-a através da técnica de entrevistas, comenta Mernissi (1991: 35), pois a própria palavra *Hadith* vem do "verbo *haddatha*, significando recontar, ou simplesmente falar" (tradução nossa). Cada uma dessas autoridades, afirma Mernissi, tinha que, pessoalmente, coletar o testemunho daqueles que tinham ouvido o *Hadith* diretamente do profeta (seus Companheiros), ou coletar o testemunho indireto daqueles que seguiam seus Companheiros (*al-tabi'un* literalmente os seguidores) ou o testemunho da segunda geração de seguidores (*tabi'un al-tabi'in*, os seguidores dos seguidores) (1991: 35). Esses Companheiros ou seguidores poderiam ser homens ou mulheres, parentes, pessoas proeminentes ou escravas. O que era levado em conta era a qualidade da proximidade com o profeta e a reputação da pessoa com relação a ter boa memória. As autoridades que registravam o *Hadith* tinham que fazê-lo como se fossem o mais verdadeiro possível, mas ao mesmo tempo, estabelecer *isnad,* ou seja, verificar a procedência e as possíveis correntes de divulgação desse *Hadith* no intuito de encontrar sempre um elo com o que os Companheiros do Profeta tinham ouvido ou visto pessoalmente (1991: 35).

Mernissi chama a atenção para o fato de que incorporadas a essa divulgação ou transmissão do *Hadith* se encontravam as lutas pelo poder e os conflitos de interesses em uma comunidade "que julgando pela aparência, estava ficando rica e em que a mobilidade social, tanto quanto a expansão geográfica por meio das conquistas eram a ordem do dia" (tradução nossa, 1991: 46). "Clamar por uma proximidade com o Profeta ou ter tido um privilégio dele poderia ser usado para marcarar um desejo de poder político e econômico". E aqui, segundo Mernissi, estaria a fonte primária da "invenção de um *Hadith*", ou seja, da manipulação (por excelência) das fontes sagradas (1991: 46).

Por exemplo, quanto ao assunto de violência contra a mulher, relacionado ao conceito de *nushuz,* encontrado na *sura* 4 *aya* 34 (citada anteriormente na pág.77 desta tese). A interpretação tradicional desse conceito, afirma Mernissi (1991: 155) utiliza para confirmação

um *Hadith* de um episódio de violência contra a esposa, cujo Profeta foi clamado para intervir pessoalmente. Ao ser solicitado para esse julgamento ou conciliação, o profeta teria dido: "em mulher não se bate", mas teria também alertado que o posicionamento de Deus estaria em conflito com o seu posicionamento pessoal (1991: 156). O grande problema enfrentado com relação a esse assunto, diz mernissi, é que esse *Hadith* é aparentemente advindo de duas opiniões distintas em Medina: que o profeta teria orientado contra o uso da violência contra a mulher e, uma opinião contrária, que era representada por *'Umar*[62], que a violência se justificaria em momento de rebelião da mulher contra seu marido.

Na tentativa de estabelecer uma reinterpretação ao debate desse *Hadith,* Fatima Mernissi parte de duas questões principais: 1) "como essa diferença nas duas opiniões não foi resolvida a longo prazo por uma afirmação das atitudes do Profeta no espírito das leis muçulmanas? "; 2) "o que está implícito no conceito de *nushuz* que vimos no versículo 34 da sura 4? " (traduções nossas,1991: 155 e 156). Para isso menciona a importância de se levar em conta as atitudes cotidianas do Profeta e de 'Umar nesse contexto, sendo que o Profeta, citando Al-Tabari, "nunca levantou sua mão contra nenhuma de suas esposas, nem contra escravos, nem contra qualquer pessoa no todo" (tradução nossa, apud al-Tabari, Mernissi, 1991: 156).

Às vezes, segundo Mernissi, quando o profeta tinha problema com suas esposas, revoltas ou desentendimentos, ele não batia em nenhuma delas, embora poderia ficar fora de sua casa por quase um mês, mas repetia que Deus o reeprendia por isso. O Profeta sempre foi contra a violência contra a mulher e as pessoas costumavam dizer: "Profeta de Allah, elas [as

[62] "'Umar pertencia à elite da tribo de Quraysh e foi um dos inimigos mais amargos de Muhammad. Ele culpou Muhammad de "semear dissensão nas fileiras da tribo, encontrando falhas em seus cultos e insultando suas divindades". O profeta teve grande prêmio na conversão de 'Umar. Com ele ele ganhou para suas causas um dos mais ágis homens de Mecca, disse Muhammad "Uma vez convertido, 'Umar voltou-se contra os Quraysh e lutou com eles até ele forçar o caminho deles para a *Ka'ba* [pedra sagrada]. Ele foi o primeiro a atrever-se a *salat* [orar] lá, e nós oramos com ele" (Mernissi, 1991: 141).

mulheres] estão em desordem”[63], teria comentado al-Tabari, para quem a Companhia do Profeta não compreendia porque ele agia com tamanha clemência e quando questionado, o Profeta dizia: “muito bem, batem-nas, mas somente o pior entre vós terá que recorrer à tais métodos” (tradução nossa, apud al-Tabari, Mernissi, 1991: 157).

Diferentemente ‘Umar não tinha escrúpulos e se sabe de pelo menos duas histórias de violência contra mulheres, conta Mernissi: “ele bateu fortemente em sua irmã Fatima, deixando-a com marcas, quando descobriu que ela tinha se convertido à religião de Muhammad”. E na segunda ele protagonizou “cena de violência contra sua esposa, Jamila Bint Thabit, confidenciando ao Profeta que tinha dado bofetadas nela” (tradução nossa,1991: 157).

Mernissi não intervem neste item com uma reinterpretação contundente, mas faz questionamentos bastante relevantes sobre como e porque o conceito de *Nushuz* é usado pelos extremistas, tradicionalistas e juristas não adeptos à democracia para defenderem o direito do homem de bater em sua esposa. Primeiro ela questiona, como poderia ser verdadeiro essa interpretação se os discursos e atitudes do profeta eram opostos a isso. Por exemplo, porque a sura 4: 34 seria tão oposta à 33: 35[64], que estabelece o príncipio de igualdade entre os sexos. Como poderia ser retratada essa dupla mensagem de igualdade? Na sura 34, não só a desigualdade foi reestabelecida, como foi incluso ao homen o direito à riqueza, excluindo a mulher desse direito (1991: 154).

---

[63] Tradução nossa, colchete da autora, apud al-Tabari, Mernissi, 1991: 157. Al-Tabari foi “um dos mais inassecíveis monumentos daquela literatura – ‘o autor que tve uma reputação inquestionável entre os hjistoriadores...um autor de inquestionável probidade e honestidade, um modelo para todos os outros historiadores que o seguiam’ (Mernissi, 1991:8).

[64] Na tradução de Nasr, em português, esta Sura 33: 35 é : “por certo, aos moslimes e às moslimes, e aos crentes e às crentes, e aos devotos e às devotas, e aos verídicos e às verídicas, e aos perseverantes e às perseverantes, e aos humildes e às humildes, e aos esmoeres e às esmoleres, e aos jejuadores e às jejuadoras, e aos custódios de seu sexo e às custódias **de seu sexo,** e aos que se lembram amiúde de Allah e às quie se lembram **amiúde dEle**, Allah preparou-lhes perdão e magnífico prêmio (s/d: 686, grifos do tradutor).

Diz Mernissi, que é unanime entre os juristas tradicionais a supremacia dos homens sobre as mulheres, mas há grande controvérsias sobre o escopo desse poder principalmente nessa questão de *Nushuz*. "Os comentários muçulmanos explicam que *nushuz* significa uma rebelião por parte da mulher, em se recusar a obedecer seu marido nos assuntos do ato sexual" (tradução nossa, Mernissi, 1991: 156).

Ela menciona, que al-Tabari chegou a conclusões tradicionais sobre o tema, pois, embora sejam contrárias a bater em mulheres, o homem teria o direito de abandonar a cama da mulher em caso de desobediência, mas ele devotou 27 páginas de comentários sobre isso, considerando que não seria um motivo para *fitna* (violência entre muçulmanos) e incluiu mais de 200 opiniões conflitantes. "Al-Tabari, que escreveu um século depois de Ibn Sa'd[65] e que frequentemente se referia a ele, sabia que bater em uma mulher não era parte das tradições do Profeta", diz Mernissi (1991: 157).

Mernissi afirma que todas essas controvérsias demonstram o quanto essa sura 4: 34 é contraditória, de difícil compreensão e de ser aceita como absolutamente verídica, se pensada dentro de um contexto de todo o posicionamento do Alcorão de igualdade entre os muçulmanos, cuja obediência, homens e mulheres só devem à Deus. Para ela é inconcebível que a interpretação de hierarquia entre os sexos seja a mais considerada pelos juristas tradicionalistas, como se fosse uma *sura* sem complexicidade, que até mesmo traz dúvidas sobre sua transcrição. Diz ela que essa *sura* teria sido revelada ao Profeta oito anos antes dele morrer, período em que ele estava totalmente debilitado, por várias questões tanto físicas, como políticas e período em que 'Umar exercia profunda influência sobre ele.

---

[65] Disse Ibn Sa'd: "O Profeta tinha sempre persistido na sua oposição em bater em mulher. E homens vieram ao Profeta para reclamar sobre as mulheres. Então ele deu à eles permissão, enquanto dizia: "eu não suporto ver um homem de temperamento rápido bater em sua esposa em um ataque de raiva" (apud Sa'd, Mernissi, 1991: 157).

Com relação ao *fiqh* (jurisprudência islâmica), a releitura central é a ideia de que essa legislação é marcadamente patriarcal, refletindo a sociedade do século IX, quando as quatro escolas de jurisprudência foram consolidadas (Badran, 2009: 333). Com o objetivo, então, de transformar essa jurisprudência e, em consequência, a sociedade, o feminismo islâmico reivindica a igualdade de gênero e justiça social. Porém, como esses direitos não se realizariam completamente dentro de um sistema patriarcal, considerou-se necessário eliminar todos os traços de patriarquia do Islã (Badran, 2009: 323).

Patriarcalismo, ideologia patriarcal e sistemas patriarcais não têm origens exatamente datadas ou possíveis de serem identificadas com exatidão, mas alguns estudiosos, entre eles, a historiadora austriarca Gerda Lerner, de nacionalidade americana, considera que a patriarquia, sendo uma criação histórica, parece ter sido "formada por homens e mulheres em um processo que levou aproximadamente 2500 anos para se completar" (1986: 112-13).

Esse processo, segundo Lerner (1986: 112-13), pode ter começado, por exemplo, no período Neolítico, em que as estruturas das atividades agrícolas continham símbolos e definições bem demarcados para cada sexo humano, pensando especificamente em sua função biológica. Uma das certezas nessas definições era que quanto mais mulheres nas tribos, mais possibilidades de reprodução de braços humanos para o cultivo. Nesse sentido, pode ter começado aí a "mercadorização da mulher", ou seja, pode ter iniciado aí a relação entre as tribos, em que era possível o uso da mulher como "possibilidade de troca", declara Lerner, seja evitando guerras através dos casamentos arranjados em alianças, seja escravizando as mulheres capturadas em guerras, cujas funções também incluíam os serviços domésticos e sexuais.

Nas sociedades dos períodos dinásticos da Mesopotamia, as mulheres de famílias pobres serviam como pagamentos de dotes exigidos durante a negociação dos casamentos. Segundo Lerner, como as famílias pobres não tinham o dote em dinheiro, o candidato à marido dava

mulheres jovens e/ou meninas, membros de sua família, para servirem de criadas para a família da noiva. Além de mulheres de famílias pobres serem vendidas para casamento ou prostituição, afim de aumentar o poder econômico desssas famílias. Lerner salienta que esse processo pode representar "a primeira acumulação de propriedade privada" (traduções nossas,1986: 212-13).

Duas outras demandas históricas consolidaram a ideologia patriarcal, que consiste em em determinismo que considera uma incapacidade intelectual e humana da mulher, com isso, a ideia de que a mulher não tem história e estará sempre dependente das capacidades do homem. Por meio, da argumentação da diferença biológica, tornou-se comum defender a subordinação da mulher ao homem em todos os aspectos da vida privada e pública. Primeira demanda histórica, foram os argumentos de alguns fisófos clássicos, como Ariestóteles, duvidando até mesmo do caráter humano da mulher. A segunda demanda histórica, que consolidou definitivamente a estrutura das sociedades com base na formação das famílias patriarcais foi o nascimento das três religiões monoteístas, a cristã, a judáica e a islâmica, que elegeram igualmente como aspecto natural e divino, as sociedades divididas em estruturas patriarcais (ver Lerner, 1986: 112-13).

É relevante, considerar como a feminista islâmica, paquistanesa, Asma Barlas define a patriarquia, em seu livro *"Believing women" in Islam: unreading patriarcal interpretations of the Qur'na,* diz ela*:* a patriarquia tem duas dimensões, uma em termos religiosos, as regras societárias e familiares sendo "ditadas pelo pai que assume um tão real quanto simbólico contínuo entre pai (Deus)/ pai (homem) (...) estendendo aos objetivos do marido o regrar da vida de suas esposas e crianças"; e, outra, em termos seculares, "há uma política sexual que favorece os homens por transformar o sexo biológico em gênero politizado, priorizando o homem enquanto pensa a mulher como diferente (desigual), menos que (ou o outro)" (traduções nossas- 2002: 11-2).

A dedicação de Ziba Mir-Hosseini para compreender as fontes de misoginia no *fiqh*, e sua diferenciação com o que ela considera como *shari'ah,* servirá como exemplo para este tópico de um *ijtihad* do *fiqh*. Seus escritos sobre isso são numerosos e é feito, então aqui, um recorte, considerando apenas um conceito-chave para completar a lista de assuntos nevrálgicos principais para o *status* da mulher nas sociedades muçulmanas.

Em primeiro lugar, é interessante notar que Mir-Hosseini, nunca se refere à jurisprudência islâmica como *Shari'ah*, ela, sem exceção, somente usa o termo *fiqh.* A distinção entre *Shari'ah* e *fiqh* para ela é muito clara e muito séria, considerando que a confusão feita ao sobrepor um ao outro traz consequências duras e nefastas para os direitos das mulheres.

Diz ela:

> na crença muçulmana, a lei revelada pela *shari'ah*, literalmente "o caminho" - é a totalidade da vontade de Deus revelada ao Profeta Muhammad. *Fiqh* - a ciência da jurisprudência, literalmente "compreensão" - é o processo do esforço humano para discernir e extrair as regras legais das fontes sagradas do Islã - ou seja, o Alcorão e a Sunna (a prática do Profeta, contida em *hadith*, Tradições). Em outras palavras, enquanto a *shari'ah* é sagrada, universal e eterna, *fiqh* é humano e - como qualquer outro sistema de jurisprudência - sujeito a mudanças. *Fiqh* é muitas vezes confundido erroneamente com a *shari'ah*, tanto em discursos muçulmanos populares, quanto por políticos e especialistas acadêmicos e por jurístas, e, muitas vezes, com intenção ideológica; isso é, o que os islâmicos e outros afirmam ser um mandato da *shari'ah* (daí divino e infalível) é o resultado da especulação e extrapolação *fiqh*, de fato humana e falível. Os textos *Fiqh*, que são patriarcais, tanto no espírito, quanto na forma, são freqüentemente invocados como a lei de Deus, como um meio para silenciar e frustrar a busca dos muçulmanos pela justiça e igualdade legais (tradução nossa, 2006: 633).

Por exemplo, em seu artigo *Hijab and choice. Between politic and theology* (2011) Mir-Hosseini faz um debate se contrapondo à concepção do uso do *hijab* no *fiqh.* Em primeiro lugar, ela alerta para o fato de "nos textos islâmicos clássicos – ao menos os que listam as regras (*ahkam*), ou o que se chamam de "lei positiva"- não contém regras explícitas sobre as vestimentas das mulheres, nem sobre como as mulheres deveriam usar em público" (tradução nossa, 2011: 191); depois ela ressalta que nesses textos não há o uso do termo *hijab,* mas sim o

uso do termo *sitr* (cobrir) ao estabelecerem regras de vestimentas e comportamentos para ambos, homens e mulheres (2011: 192).

Essas regras, segundo, Mir-Hosseini, não são para todo o tempo, mas somente em duas ocasiões, primeiro, durante a oração, que há a regra para cobrir todo o corpo; e, segundo, que há regras orientando o "olhar' de um homem a uma mulher antes do casamento: durante a oração, mulheres e homens devem cobrir seus *'awrah,* suas partes privadas, para homens, da área do joelho até o umbigo e para mulheres, todas as partes do corpo, menos face, pés e mãos. Ao homem é proibido olhar o corpo da mulher, se não tem relacionamento próximo, a não ser no caso de intencionar pedir em casamento. As regras sobre como se comportar e se vestir nas orações estão expressas nos livros de oração, em *'ibatat* (ritual/atos de adoração) e as regras do olhar estão no livro do casamento em *mu'amilat* (atos sociais/contratuais) (2011: 192).

A crítica de Mir-Hosseini, contudo, volta-se para outro significado de *hijab* contido no *fiqh*, que é o sentido de "confinamento". Noção que, segundo ela, estão em dois aspectos, que representam o *'ibadat* e o *ma'amulat* quando apresentados no *fiqh.* O primeiro, "ideologiza uma definição em que o corpo todo da mulher é como *'awrah,* uma zona sexual, que deve ser coberta ambos durante as orações (diante de Deus) e na sociedade (diante dos homens) " (tradução nossa, 2011: 192); a segunda, é a "ideologização que considera a sexualidade da mulher como *fitna*, fonte de perigo para a ordem pública e, consequentemente, concebe aos homens o direito de controlarem seus movimentos" (tradução nossa, 2011: 193).

Uma primeira observação que Mir-Hosseini faz sobre como são apresentadas as regras de se cobrir no *fiqh,* como, por exemplo, o de cobrir os cabelos em público, é que essas estariam muito mais ligadas às considerações de *status* e classe do que de um "mandato divino", como clamam atualmente os islamistas. Ela lembra que nos haréns, em que se tinham escravas

sexuais, que eram tratadas como "mercadorias sexuais", essas eram proibidas de se cobrir, como uma distinção com as mulheres livres (2011: 193).

A segunda observação é sobre o confinamento relacionado ao contrato de casamento, que Mir-Hosseini, considera como um instrumento de compra e venda da mulher (alías, diz ela, que os próprios juristas clássicos comparam esse tipo de contrato a um contrato de venda). Para ela, o contrato de casamento como apresentado no *fiqh*, foi um dos grandes responsáveis pela retirada das mulheres da vida pública, em que os homens passaram a ter o direito de controlar os movimentos e a sexualidade da mulher. Ela descreve o contrato de casamento no *fiqh* como:

> O contrato de casamento, chamado de *'aqd al-Nikah* (contrato de coito), tem três elementos: o oferecer (*ijab*) pela mulher ou o seu guardião (*wali*), a aceitação (*qabul*) pelo homem, e o pagamento do dote (*mahr*), uma soma de dinheiro ou qualquer valor que o marido pague ou subentende pagar como prêmio antes ou depois da consumação (tradução nossa, 2011: 195).

Ziba Mir-Hosseini conclui que o *fiqh* construiu a sexualidade da mulher como uma mercadoria que os homens podem adquirir e controlar seja através do contrato de casamento ou seja comprando escravas mulheres, ou seja cobrindo-as inteira. No *fiqh* tanto as regras do *hijab* quanto o contrato de casamento pensam o "corpo da mulher como *'awrah*, um objeto vergonhoso que deve ser coberto e controlado (2011: 195).

Parte II

As afinidades passadas e presentes do feminismo islâmico com a ideologia, o movimento e o modelo islamista.

Capítulo 4

Reavivar islâmico[66] e o movimento popular de mulheres islamistas e feminismos (diálogos e confrontos).

Nos anos 80 e 90, começou a ser identificado em países muçulmanos (como por exemplo, Irã, Egito, Turquia, Sudão, Indonésia, Malásia, etc) um certo tipo de movimento de mulheres, que unia o viés feminista ao paradigma islâmico. Costumava-se, naquele momento, atribuír-lhe definições conflitantes, ora chamando-o de islamista, ora chamando-o de feminista (ver, por exemplo, Badran, 2009). Porém, esse próprio movimento de mulheres foi se definindo, modulando-se e se auto-intitulando como *feminismo islâmico*. A confusão inicial tinha sua lógica, pois o feminismo islâmico, de um lado (e ainda hoje) em alguns aspectos, guarda semelhanças e fronteiras (embora, bem tênues) com o ativismo de mulheres por emancipação no interior do islamismo, entretanto, de outro lado, ele se distancia desses movimentos islamistas, às vezes, moderadamente, às vezes, radicalmente e se define nitidamente como uma narrativa, uma ideologia e um movimento feminista.

Para entender a relação de aproximação e de concomitante afastamento entre os dois movimentos em pauta neste capítulo, o feminismo islâmico e o ativismo islamista de mulheres, é necessário lembrar brevemente o que vem a ser o ativismo de mulheres dentro do islamismo, considerando dois de seus aspectos, o seu histórico de surgimento no Egito, nos anos 30 com

[66] Há que se distinguir aqui *reavivar islâmico* de *islamismo*, pois o primeiro engendra o segundo, por ser ele um movimento mais global, fisica e temporalmente falando, que envolve, além do islamismo, outros movimentos, como por exemplo, os modernistas islâmicos do final do século XIX e início do XX e os movimentos contemporâneos em defesa de uma reforma do Islã, que é composto por um amplo grupo de intelectuais muçulmanos (em especial, das diásporas) e pelo feminismo islâmico.

Zanaib Al-Ghazali e a formação interna de um ativismo por emancipação das mulheres muçulmanas, nos anos 80 e 90, com as islamistas Safinaz Kazem e Heba Raouf Ezzat.

Como base teórica, inicialmente, é necessário reconhecer definitivamente nesta tese, que o termo *islamismo* e seu adjetivo *islamista* têm sido pensado internacionalmente, inclusive por autora(e)s muçulmana(o)s, para definir aquele movimento surgido de forma organizada no início do século XX, pela Irmandade Muçulmana, no Egito, cuja narrativa partia principalmente das ideias de Hassan Al-Banna (1906-1949) e de Sayyid Qutb (1906-1966). Ideias essas fundamentalistas que apregoam leituras literais das fontes religiosas[67].

Ao menos, mais de uma dezena das autoras consultadas para essa pesquisa pensam o termo *islamismo* e seu adjetivo *islamista* com sentido muito próximo ao que é usado aqui. Dentre elas, podem ser citadas por exemplo, Leila Ahmed, Saba Mahmood, Ziba Mir Hosseini, Amina Wadud, Azza Karam, Lila Abu-Lughod e Margot Badran. Com intuito de concretizar essa afirmação e estabelecer uma definição *a priori*, citar-se-á a seguir alguns desses usos:

Leila Ahmed define:

> islamismo: uma particular e intensa forma política do Islã, que tem sido crescente nas sociedades muçulmanas desde a ressurgência islâmica, nos anos 1970, uma ressurgência significativamente impulsionada por atividades da Irmandade Muçulmana (tradução nossa, 2011: 3);

[67] De forma bastante sintética, as ideias de Al-Banna giravam em torno dos seguintes eixos: a) a unicidade do mundo religioso: leis, Estado e religião; b) a visão antibritânica, antiocidental (...) e ao emergente nacionalismo secular; e, c) o conceito de califado como o símbolo de unidade islâmica e de Estado islâmico" (Lima, 2013: 19); e as de Qutb, cuja ideologia estava centralizada "nos conceitos de *jahiliyya* (denominação dada pelo Islã às sociedades pré-islâmicas, antes da revelação do Alcorão, considerado como período da ignorância) e de *hakimiyya* (soberania/governo)" (Lima, 2013: 22), em que ele sustentava a ideia de que "as sociedades de sua época eram *jahiliyya*, porque não se submetiam à soberania de Deus, mas sim à soberania (...) dos homens": as sociedades socialistas, as sociedades cristãs e judaicas; e, as sociedades muçulmanas contemporâneas (Lima, 2013: 22-3). Visando a restauração das sociedades muçulmanas, para que estas se tornassem, o que ele entendia como, 'verdadeiras sociedades islâmicas', Qutb propôs: "1) a formação de uma vanguarda de fiéis (*tali'a*), profundos conhecedores das fontes religiosas islâmicas que fariam o "*jihad* pelas palavras"; e 2) um movimento de combate sagrado em direção a Deus, o "*jihad* pela ação" (Lima, 2013: 23).
Para conhecer melhor essas ideias e os pensamentos de A-Banna e Qtub, bem como seus precursores, Abduh' e Ridda, ver por exemplo, Emmanuel Sivan, 1985, Gilles Kepel, 2003 e Peter demant, 2004.

Azza Karam menciona:

> eu uso o termo islamista porque sinto que é necessário referir-se a esses grupos em termos de agendas que eles mesmos proclamam e em alguns casos implementam (...) o termo 'islamista' é como, frequentemente, muitos ativistas islamistas nomeiam a si mesmos. Como um jovem ativista da Irmandade Muçulmana, declarou: "dá-me uma fonte de orgulho e satisfação quando eu sou referido como um islamista [*Islami* em árabe]. Tudo que eu busco é ver o Islã implementado" (tradução nossa, colchete da autora, 1998: 16);

Amina Wadud declara:

> o termo islamista tem sido usado recentemente para referir-se ao retorno neo-tradicionalista, neo-consevador à *Shari'ah* como distinção no papel dos políticos. A esperança islamista é re-estabelecer a *Shari'ah* tradicional como meio de retornar a um Islã primitivo, perfeitamente alcançado no tempo do profeta" (tradução nossa, 2006: 265, nota 17).

Islamismo aqui é entendido como um movimento social, moderno, de raiz fundamentalista (ao fazer leituras literalistas das fontes religiosas e apregoar o retorno à *Shari'ah*) surgido, em sua forma organizada e institucional, com a Irmandade Muçulmana e seus teóricos principais. Movimento espalhado por todo o mundo muçulmano, dentre aqueles sunitas e xiitas, por meio de inúmeras vertentes, que podem ser classificadas desde moderadas (como grupos políticos dentro dos parlamentos, partidos políticos, movimentos sociais (de mulheres ou outros) e extremistas (como os grupos que se utilizam de estratégias terroristas).

Por que não usar aqui as expressões *Islã político* ou *Islã radical* ou *islamismo militante*? E porque não usar aqui *fundamentalismo islâmico*? Porque, embora esses termos possam ser, de certa forma, intercambiáveis entre si, o termo islamismo parece ter um sentido mais globalizante, com o qual parece ser possível identificar os mais diversos grupos, desde àqueles mais religiosos aos mais políticos, moderados e extremistas. Por exemplo, algumas vertentes desse movimento do reavivar islâmico, em especial sendo movimento de mulheres, não se enquadram nos termos militante, radical, radicalizado ou, mesmo, político, como dentre outros

exemplos, os movimentos de mulheres nas mesquitas do Egito[68], pois essas islamistas, não militam, necessariamente, nem atuam politicamente (embora possam ser vistas com um pequeno toque político, ao se reunirem e discutirem problemas cotidianos), são em sua essência movimentos religiosos. Não obstante, ao assumirem a necessidade das leituras literais das fontes religiosas e assumirem uma vida baseada em conceitos e agendas de raiz fundamentalista, em sua maioria originárias das narrativas de Sayyid Qutb, elas podem ser enquadradas nesse movimento chamado islamismo, como definido nesta tese (e também definido por outros autores).

Não que as categorias citadas acima não tenham sua força e sua importância, pelo contrário, elas são muito utilizadas e relevantes em outros estudos. Porém, palavras e expressões linguísticas têm um peso para a compreensão do que se pensa. Nesse sentido, para os objetivos desta tese, que se refere especificamente a movimentos sociais de mulheres muçulmanas, o termo islamismo parece ter a flexibilidade necessária para expressar especificamente as mulheres muçulmanas atuantes em movimentos de raizes fundamentalistas, nas suas diversas formas, política, religiosa e/ou militante.

Da mesma forma, há grupos políticos inseridos nesse processo de reavivar islâmico, que embora sejam de raiz fundamentalista, não se enquadrariam adequadamente no conceito *strito sensu* de fundamentalismo islâmico, como, por exemplo (dentre outros exemplos) a antiga formulação do AKP (antigo, *Refah Partisi*), partido turco que elegeu Tayyip Erdogan. Esse partido e o seu conservadorismo característico, parece não estar muito enquadrado no conceito de fundamentalista islâmico, devido a sua modernização, a opção pela economia liberal e, recentemente, sua postura ditatorial mais ligada às questões de estrutura política do que de moralidade religiosa. Entretanto, é ainda (mesmo que correndo risco dessa caracterização estar

[68] Para conhecer este movimento veja, por exemplo, Mahmood (2005) e Lima (2013).

ultrapassada) possível enquadrá-lo no conceito de islamista (talvez, mais acertadamente seria, a antiga formulação, o *Refah Partisi*, sendo islamista e a nova formulação, o AKP, como sendo simpatizante do islamismo), uma identificação dentro do âmbito de reavivar islâmico.

Historicamente o ativismo islamista de mulheres tem sua origem concomitante com a formação da Irmandade Muçulmana no Egito dos anos 20 e 30. Esses anos apresentavam um Egito agitado, produtor de vários movimentos sociais, nos quais o mote central era o anti-colonialismo: o islamismo da Irmandade Muçulmana e outros grupos jihadistas; o movimento organizado feminista secular, como visto anteriormente, liderado por, principalmente, Huda Shara'wi; e, a Associação das mulheres Muçulmanas, liderado por Zanaib Al-Ghazali (1917-2005), então com dezoito anos, que devido ao seu carisma e militância árdua, tornou-se responsável por todo um florescimento de participação feminina no interior do islamismo e, em especial, na Irmandade Muçulmana.

Inicialmente a participação de Al-Ghazali foi na organização feminista de Huda Shara'wi, mas em pouco tempo, em 1936, desligou-se e montou sua própria organização de mulheres, a **Associação das mulheres muçulmanas** *(Jamaa'at al-Sayyidaat al-Muslimaat),* com a justificativa de que o conceito de feminismo era ocidental e estaria a serviço das nações colonizadoras. Essa organização de mulheres muçulmanas liderada por al-Ghazali militou de forma independente até os anos 40, mas, por motivos de pressão e perseguição do governo de Nasser, incorporou-se à Irmandade Muçulmana, formando o, posteriormente conhecido, grupo das Irmãs Muçulmanas.

Al-Ghazali teve uma vida bem diferente daquela que apregoava para as mulheres. Seus discursos mais fortes sobre o papel da mulher na sociedade islâmica era de que 'à mulher era dada a função de ser uma mãe formadora de homens aguerridos na luta pelo Islã'. No entanto, o que menos lhe interessava para si própria é o papel de mãe, esposa ou educadora no interior

do lar. Em detrimento dos seus dois casamentos, sem filhos, ela foi militante política extremamente participativa em todas as frontes do islamismo, seja no âmbito ideológico, seja no âmbito da luta armada contra o governo. Tendo sido presa duas vezes, devido a sua militância de liderança, e numa delas, nos anos 60, ela conta em seu livro autobiográfico *Return of the Pharaoh: memoir in Nasir's prision* (2006), que foi presa junto, no mesmo prédio, com Sayyd Qutb (segunda prisão dele, em que foi executado) e outros expoentes homens da Irmandade Muçulmana.

Todos os interrogatórios e memórias que ela relata, mostram como ela estaria ao lado das lideranças masculinas na Irmandade daquele período (tanto na primeira prisão em massa, em que ela não foi presa, como nessa segunda) inclusive impondo rumos ideológicos e práticas para atuação da organização. Esses períodos entre as prisões em massa de membros da Irmandade Muçulmana, foram os dois únicos momentos em que as mulheres estiveram à frente nas atividades e decisões políticas da Irmandade Muçulmana. Isso se justificaria porque a grande maioria dos militantes homens estariam sendo mortos e presos (ver, por exemplo, Kepel, 2003 e Lima, 2013).

Não havia por parte de Al-Ghazali uma luta específica por emancipação ou por qualquer busca por direitos das mulheres, o seu objetivo e do grupo de mulheres por ela liderado era o de implementação do Islã, segundo a leitura literalista de Sayyd Qutb, cujos escritos al-Ghazali ajudou a divulgar. Com relação aos movimentos de mulheres no Egito a importância de al-Ghazali está na inserção de um número cada vez maior de mulheres nas instâncias islamistas, principalmente, nos trabalhos de solidariedade da Irmandade Muçulmana. É claro, que o 'simples' fato das mulheres estarem saindo de suas casas e se incorporando em movimentos políticos, por si só, naquele momento, representava uma subversão da ordem estabelecida, mas essa subversão teve (e tem) o seu limite bem objetivo e difícil de ser transposto.

As mulheres que buscaram emancipação dentro das fronteiras desses movimentos fundamentalistas foram expurgadas ou voluntariamente se afastaram ou, as que se mantiveram, tiveram suas vozes silenciadas ou adaptadas a uma doutrinação rígida da religião como um guia moral não passível de reformas. No sentido de exemplificar brevemente tal afirmação, pode-se inicialmente, lembrar dos casos (detalhados anteriormente no capítulo 1), das turcas Sibel Esralan, expulsa do partido *Refah* e de Konca kuris, torturada e morta pelo Hizbollah turco.

Ao mesmo tempo em que os chamados do islamismo continuavam no sentido de um retorno das mulheres aos espaços domésticos, algumas militantes desse movimento, seguiam uma direção ideológica diferente. Como nos exemplos, de Safinaz Kazem que publicou um artigo na revista feminina egípcia, Metade do Mundo (*Nus al-Dunya*), em novembro de 1990, dizendo: "a mulher tem que recuperar os seus direitos legais garantidos a ela pelo Islã" e a sua "participação na construção de uma sociedade islâmica avançada" (apud, Badran, 2009: 152 - traduções nossas) e Heba Raouf Ezzat, que considera estar examinando a história e compreendendo as fontes religiosas no sentido de buscar nessas fontes todos os aspectos de emancipação da mulher muçulmana. Para as duas, o reconhecimento pelas mulheres muçulmanas de seus direitos religiosos é um degrau necessário para o desenvolvimento socioeconômico das sociedades muçulmanas (ver Badran, 2008).

Entretanto, essas vozes foram (e estão sendo) ao longo do tempo, inócuas, por não interferirem nas decisões implementadas pelos grupos islamistas e nem interferirem em qualquer mudança estrutural na sociedade. Além de manterem na consciência coletiva social uma concepção de sociedade dividida em uma hierarquia de gênero. Ao analisar os discursos de Heba Raouf Ezzat, por exemplo, ver-se-á o quanto esse ativismo por emancipação no interior do islamismo se distancia do feminismo e vem cada vez mais se tornando um movimento retrogrado, no sentido de frear propostas de avanços emancipatórios reais.

Algumas autoras consideram que o islamismo trouxe avanços aos movimentos de mulheres muçulmanas, como o faz Azza Karam ao afirmar que: “o feminismo contemporâneo, pela sua própria existência no cenário político e social de hoje, realizou um grande negócio (...)”, pois, “o “islamismo tem de fato enriquecido esses movimentos, “à medida em que eles têm galvanizado e mobilizado um novo significado às múltiplas formas de ativismo das mulheres” (traduções nossas, 1998: 246).

Karam parece exagerar, pois não há dúvidas que o islamismo interferiu nas manifestações políticas de âmbito feminista nas sociedades muçulmanas, mas a ampliação de espaço político trazida por ele, para as mulheres muçulmanas, não tem se transformado em emancipação real e, muitas vezes, tem se tornado um gerador de retrocessos sociais, inclusive no âmbito das leis. Embora a participação das mulheres em movimentos islamistas por si só traga subversões, como, por exemplo, a possibilidade de lideranças em encontros de ensinamentos religiosos e, mesmo, sua maior participação na política não institucional, no saldo mais geral, tem havido reafirmação das condições de subordinação, por exemplo, como aconteceu com o Egito, em que as reformas do código civil em 2000, que seriam favoráveis às mulheres, foram barradas pelo islamismo e pelo conservadorismo da sociedade (Lima, 2013).

Para essa afirmação ser mais concreta, abaixo serão analisadas algumas das declarações de Heba Raouf Ezzat, cientista política, islamista, integrante da Irmandade Muçulmana egípcia, cujos discursos radicalizados dos anos 80, em que propunha igualdade completa entre homens e mulheres, tornaram-se flexíveis e moldados pelo conservadorismo do islamismo. Claro, não se quer aqui desconsiderar a importância das intervenções e tentativas teóricas de Ezzat de estabelecer uma justiça nas relações de gênero no Islã. Apenas, reconhecendo que suas tentativas foram ao longo do tempo moldadas pela linguagem fundamentalista da Irmandade Muçulmana, corroborando com a ideia, nesta tese, de que o ativismo por emancipação dentro do Islamismo, não se apresenta e não se realiza como movimento feminista, pois há um grande

descolamento entre o poder de decisão desses grupos de base e as decisões, com poder de lei, das altas cúpulas (exclusivamente masculinas e tradicionalistas) dessas organizações islamistas.

Heba Raouf Ezzat participou de uma conferência intitulada *Islam and Equality*, realizado pela *Lawyers Committee for Human Rights,* em 1997, em Londres, na qual vários participantes, homens e mulheres, entre islamistas, feministas seculares, feministas islâmicas, religiosos e acadêmicos em geral, respondiam aos temas propostos para o debate: a) What is the right to equality before the law?; b) The rights of women in Islam and international human rights Standards?; c) Can we reconcilie Islamic law and international standards?; e, d) The equality principle in practice.

As falas de Ezzat nesse encontro giraram em torno da crítica aos feminismos (seculares e islâmico) e às reinterpretações das fontes religiosas, considerando-as uma atitude secularista, cujo intuito estaria na 'marginalização de Deus na vida pública e privada'. Seus posicionamentos teóricos centrais são: a defesa de que o privado também é político, com a reserva de que não estaria extinguindo o conceito de família, como, segundo ela, o feminismo o extinguiria; a reivindicação para não *over-legalize* a *Shari'ah* (idéia a ser explicada mais à frente neste capítulo); e, o chamado para que os movimentos de mulheres muçulmanas olhem os seus problemas mais como resultados de fatores externos do que internos ao Islã, por exemplo, com relação a dominação capitalista, aos processos de colonização ocidental e às intervenções externas nas relações internacionais. Ela rejeita os movimentos por reformas no Islã, sejam internos ou externos aos países muçulmanos, pois, segundo ela, o Islã não precisa de reformas ou reinterpretações, o Islã precisa apenas ser interpretado corretamente.

As ideias de Ezzat citadas ao longo deste item, mostram o quanto o ativismo por emancipação no interior do islamismo se distancia dos discursos das feministas islâmicas, mesmo se dirigindo também exclusivamente às mulheres muçulmanas:

> nós sempre somos requeridas, como islamistas, a voltar e reformar nossa religião e [que devemos observar] que há uma estrutura de parâmetros e provisões internacionais que nós devemos aceitar. Enquanto ninguém, no outro lado, está tentando reexaminar os pressupostos liberais, sejam eles, nos Estados-nações, pós-industriais, ou qualquer outro e revisar a mudança que tem ocorrido desde a aceitação do iluminismo, do transcendental, ao mais tarde moderno, ou mais, tarde, capitalista, ou seja, a rejeição da visão transcendental incluindo normas, éticas e morais [capitalistas] (tradução e conchetes nossos, 1999: 19)

> nós sempre nos acostumamos a sermos furiosas com os *ulama* [autoridades religiosas], mas realmente há dois tipos [deles]e tem-se que levar em conta o Estado dentro dessas análises, porque a política é importante. Há dois tipos de *ulama:* aqueles que são apoiadores dos governos de regimes autoritários e aqueles que estão lá fora com a *Ummah* e tentam ser a zona amortecedora para proteger a *Ummah* dos Estados. (...). Nós temos os *ulama* que aceitam e legitimam o totalitarismo e que estão retirados das mesquitas por força e se põe dentro de suas casas por custódia, como acontece no Egito, na Arábia Saudita e em muitos países islâmicos. Parte desses *ulama* na nova era são sem credenciais oficiais institucionais-eles não têm certificado da al-Azhar [mais importante universidade islâmica] (tradução e colchetes nossos-1999: 20).

Uma diferenciação aqui com o pensamento feminista, seja secular ou islâmico, é que em nenhum momento dos discursos de Heba Raouf Ezzat se encontram críticas contundentes ao sistema patriarcal. Ela evita usar essa categoria e parece desconsiderá-lo como uma das efetivas causas nas condições de opressão das mulheres. Como se vê nas citações acima, ela se volta para um eixo de análise em que a crítica é contra o sistema liberal, o sistema capitalista-industrial e ao sistema contemporâneo de *ulama* e seus acordos com os regimes autoritários.

Um dos eixos de crítica e de comparação no islamismo (por consequência, no ativismo de por emancipação, dentro do islamismo) é a dicotomia entre Ocidente e Islã. Os discursos islamistas se direcionam em sua totalidade à comparação com as culturas ocidentais, no intuito de estabelecer um parâmetro de identidade islâmica (talvez, pode ser dito aqui, parafraseando Edward Said, um 'ocidentalismo'). Um dos pontos chaves para essa crítica é a rejeição ao secularismo, a um modo de vida, que segundo Ezzat "desconstrói a família, torna o Estado paternalista e marginaliza a *Shari'ah*" (tradução nossa, 1999: 36) e a rejeição absoluta ao conceito de feminismo, como indicam as passagens transcritas abaixo:

> As feministas foram gradualmente compreendendo que o pessoal é político. Mas em um simples senso, elas agiram na esfera pública em favor do político. Então elas querem provar que as mulheres podem participar na esfera pública, mas o preço é desconstruir o pessoal em sua forma, o privado e a família (tradução nossa, 1999: 38).
>
> As muitas concepções de igualdade foram desafiadas no plano teórico, pelo aumento de medidas de "discriminação positiva", medidas que fizeram algumas pessoas se admirarem sobre os reais objetivos de algumas feministas. Estariam elas ainda buscando a liberação para mulheres? Ou, muito mais, uma dominação das mulheres? Nas recentes análises, o termo foi cuidadosamente escolhido: feminismo. Alguns críticos afirmam que ele representa um dos maiores degraus na fé na secularização. Tentar contextualizar o feminismo e entender sua arqueologia está muito mais ligado à história da secularização da mente e ciência da Europa (tradução nossa, 1999: 177).
>
> Algumas secularistas têm tentado desconstruir a tradição religiosa em nome do *itjhad* e re-interpretação. No entanto, nenhuma tentativa paralela tem sido feita para estudar os limites sociológicos e filosóficos do discurso feminista ocidental (tradução nossa, 1999: 183).

Algumas reivindicações de Ezzat nessa convenção foram bastante criticadas, no sentido de serem consideradas utópicas. Pois, o poder e a liberdade que seriam dados aos homens, não seriam passíveis de serem contidos ou de serem constrangidos, senão por uma intervenção rígida do Estado, que estivesse ciente da necessidade dessa contenção. O que não seria o caso em Estados dominados por homens, que tem o poder majoritário nos parlamentos, de forma qualitativa e quantitativa, como são o grande número das sociedades no mundo, em especial dos países mais pobres ou em desenvolvimento.

Por exemplo, Ezzat reivindica dominação ao inverso (o que ela chama de justiça):

> eu vejo o direito de o cidadão ir contra o governo injusto, como análogo ao direito das mulheres para chamar a comunidade contra um marido injusto (...) Segundo a *Shari'ah* um tem o direito de fixar em qualquer termo o que quer [num contrato de casamento]. Mas se nós levamos, por exemplo, a condição sugerida que a esposa não tem o direito de viajar por si mesma. Eu não quereria que as mulheres viajassem sem o consentimento de seus maridos. Mas eu também querereria que as mulheres tivessem o direito de prevenir o marido de viajar para o exterior sem os seus consentimentos, porque as mulheres no Egito têm sofrido, de fato, devido a seus maridos irem viajar para os Estados do petróleo, ficando por lá quatro a cincos anos e [muitas vezes] não voltando (tradução e colchetes nossos, 1999: 40).

O foco desta segunda parte da tese é identificar possíveis afinidades e oposições entre o ativismo islamista de mulheres e o feminismo islâmico, no sentido de compreender qual a linha

de fronteira entre eles e se há um contínuo ideológico. Respondendo então de forma mais objetiva a segunda pergunta principal deta tese: o que aproxima e o que distancia o feminismo islâmico, da ideologia, do modelo e do ativismo de mulheres dentro do islamismo?

Em primeiro lugar, aqui, é estabelecido uma fronteira, embora tênue, bem nítida entre os dois movimentos. O ativismo de mulheres islamistas não é feminista e o movimento feminista islâmico não é islamista, em nenhuma das suas formas, nem nos grupos mais religiosos, nem nos grupos mais políticos e analíticos. No sentido de clarear um pouco essa distinção entre eles será feita a seguir uma síntese comparativa dos aspectos mais importantes de suas narrativas e suas reivindicações.

Uma só da'wa, duas agendas: literalismo e reforma

O movimento feminista islâmico e o islamismo parte de um mesmo chamado islâmico (*da'wa*), levantando a bandeira de que o "Islã é a solução" e de que é necessário retornar às fontes religiosas, entretanto em muitos aspectos essa *da'wa*, esse chamado é polarizado por narrativas opostas: de um lado, o islamismo faz um chamado ao literalismo, em que se propõe fazer uma observância aos princípios do Islã, com base em leituras literais das fontes religiosas; e, de outro, o feminismo islâmico faz um chamado para releituras (por *tafsir* e *ijtihad*) desses príncipios da perpectiva da mulher, com o objetivo mais geral de uma reforma do Islã.

Um ponto importante de distinção entre os dois movimentos é que o feminismo islâmico busca na história passada e presente do Islã, a presença de discursos de autodeterminação das mulheres, por exemplo, trazendo à luz conceitos de pluralismo, liberdade e diversidade, dentro

de um campo histórico da religião islâmica e dos textos sagrados. Enquanto o islamismo nega a própria história das fontes sagradas e as intervenções humanas nessas fontes islâmicas.

O imaginário subentendido pelos dois movimentos, se feminista islâmico ou se islamista, com relação ao tempo do Profeta também é bastante diferente. O primeiro enxerga esse período como uma estrutura social construída em base do diálogo, da escolha e da aceitação das potênciais lideranças, tendo como princípio o pluralismo, incluindo constantemente a participação das mulheres. O segundo enxerga o tempo do Profeta como um modelo que deixou um legado de leis comportamentais, em que prevaleceu os ensinamentos de punição e de guerras para as conquistas de poder e para a expansão do Islã.

De qualquer maneira, os dois movimentos sublimam qualquer análise realista da história de vida do Profeta, como se, inconscientemente (pois, conscientemente, a sua vida é vista como humana), o vissem como o próprio divino. Nenhum dos dois movimentos estabelecem um diálogo humanista sobre a vida do Profeta. Fatima Mernissi, ao que parece, é a única a estabelecer esse diálogo, podendo ser observado nas passagens citadas anteriormente, mas não se pode deixar de lembrar que ela nunca se declarou feminista islâmica.

Para o islamismo o conjunto das fontes religiosas islâmicas, como, por exemplo, os *ahadith*, a *sunna*, a *Shari'ah* e o Alcorão devem ser consideradas em sua totalidade, não devendo ser mudadas ou questionadas. Embora o Alcorão seja considerado a fonte primária, central, principal, todas as outras fontes, que representariam as práticas e ações vividas pelo profeta Muhammad, seriam complementares a esse texto e igualmente reveladas.

Diferentemente, para o feminismo islâmico as fontes religiosas são compostas de revelações divinas e de intervenções humanas. O Alcorão seria a fonte de revelação pura, todo o texto, seria uma revelação divina. Mas todas as outras fontes, em especial, os *ahadith*, a *sunna* e a *Shari'ah* (em sua dupla existência, como revelação e como *fiqh*) são fontes passíveis de re-

interpretações, pois teriam nelas séculos de intervenção humana, mais precisamente, séculos de intervenção patriarcal. Para esse movimento feminista, como visto no capítulo três, é possível reconhecer várias dessas intervenções patriarcais e, através dos mecanismos de *tafsir* e *ijtihad,* fazer reinterpretações, cujas análises linguísticas e históricas árabes são linhas condutoras, sob uma perspectiva das mulheres e, mais especificamente, sob um ponto de vista feminista.

Dessas opostas formas de leituras se originam diferentes reivindicações e projetos de emancipação que estão em disputa, entre si e em disputa também com outra forma de leitura, que é a dos feminismos seculares muçulmanos. Há em disputa na atualidade entre três principais projetos de emancipação para as mulheres nos países muçulmanos e diásporas: o islamista, o feminista secular e o feminista islâmico. Diferenciando-se, principalmente quanto à: 1) a indumentária: demonstração de piedade e modéstia; instrumento identitário; ou, confinamento; 2) a complementariedade de gênero nas relações públicas e privadas; 3) a aplicabilidade da *shari'ah*; e, 4) a relação com o Ocidente e os órgãos internacionais de defesa das mulheres.

Essas problemáticas serão abordadas a seguir, focando muito mais nos projetos do feminismo islâmico e do ativismo islamista de mulheres e tendo em mente o conceito de *continuidade*, pois em muitos momentos os dois se aproximam bastante e em outros se mostram absolutamente afastados, como acredita aqui ter sido demonstrado nos capítulos anteriores.

A vestimenta islâmica para o islamismo não é apenas um costume, um símbolo ou uma tradição, ela representa a materialidade da modéstia e da piedade de cada indivíduo, se esse, segundo as concepções islamistas, é fiel à Deus e acredita nas fontes religiosas. Nem toda mulher muçulmana que usa o véu é islamista, mas toda mulher islamista usa a vestimenta islâmica, com todas as suas recomendações, cobrindo muitas partes do corpo, evitando cores muito estampadas, coloridas ou apertadas. Há uma radicalização, ou não, dependendo do grupo islamista, se moderado ou se extremista. Embora todos os islamistas concordem que há nas

fontes religiosas a obrigatoriedade do uso do véu e das indumentárias islâmicas, nem todos concordam que há a obrigatoriedade do uso do *niqab* e/ou da *burqa,* como creem os extremistas.

O feminismo islâmico, opostamente, parte do princípio que não há nas fontes religiosas a obrigatoriedade do uso das vestimentas islâmicas, como demonstrado por Ziba Mir-Hosseini no capítulo 3 desta tese, em que a obrigatoriedade de se cobrir está relacionada especificamente ao momento da oração. Quanto ao *hijab*, especificamente, para alguns se pode encontrar nas fontes o uso do véu pelas esposas do profeta como um mecanismo de proteção. Para outros o seu uso serviu como *status* social, como por exemplo, nos haréns, que ele distinguia mulheres escravas das não escravas, mulheres ricas das mulheres pobres.

O uso da vestimenta islâmica na atualidade, para o feminismo islâmico, pode ser um símbolo identitário, um resgate das tradições, um símbolo cultural-religioso, que não tem, necessariamente, a ver com a modéstia e a piedade. Nem toda feminista islâmica usa o véu, aliás, a grande parte das teóricas acadêmicas feministas islâmicas não o usam, mas o movimento não o rejeita, como o faz os feminismos seculares muçulmanos ou não-muçulmanos.

As feministas seculares muçulmanas rejeitam completamente o uso do véu como, por exemplo, a egípcia Leila Ahmed, uma das mais importantes referências sobre estudos da mulher muçulmana, que defende, em seu mais recente livro *A quiet revolution: the veil's resurgence, from the Middle East to America*, uma tese contracorrente às leituras modernas e pós-modernas, demonstrando que o retorno ao uso do véu é um instrumento de controle e expansão dos movimentos islamistas no mundo. Para ela, embora se pense amplamente que o uso do véu da atualidade represente uma afirmação cultural-identitária ou uma questão de observância religiosa da piedade, na verdade ele ostenta uma opção ideológico-política islamista. Diz ela: "a presença do *hijab* não significa exatamente piedade - para nós que conhecemos muitas

mulheres profundamente devotas e que nunca usaram o *hijab* (...) para nós, ele assinala claramente a presença do islamismo (...)" (Tradução nossa, 2011: 13).

Pode-se também citar a própria Fatima Mernissi, que na sua primeira fase, antes dos anos 80, em que seus escritos eram de absoluta secularidade, mencionava que o véu era uma tentiva de 'invisibilidade do corpo da mulher'. Seu posicionamento sobre o véu mudou, junto com sua mudança de paradigma (citada anteriormente), pois, numa atitute visivelmente simbólica, ela passou a usar um pequeníssimo lenço, cobrindo uma pequenina parte dos seus cabelos. Outro exemplo é o de Nawal el-Saadawi que declarou várias vezes em suas palestras e escritos que é possível ver o retrocesso nas questões sobre as mulheres com o grande número de egípcias optando pelo *hijab*, *niqab* e *burqa*.

Diferentemente, o feminismo islâmico entende que o véu islâmico, hoje, pode ter múltiplas facetas, podendo ser um instrumento de dominação e opressão (se, usado por famílias rigidamente patriarcais, ortodoxas e islamistas) e quando esse é o caso, o feminismo islâmico conclama às mulheres a se rebelarem contra essa dominação. Entretanto, o movimento lembra que essa indumentária pode ser também identitária, se usada por uma escolha individual ou sem pressões externas. É possível notar uma diversidade de cores, de moda e de modernização nessas vestimentas quando usadas como símbolo identitário-cultural, diferentemente de como é usada como símbolo de piedade e modéstia.

O ativismo islamista de mulheres por emancipação e o feminismo islâmico reivindicam a complementariedade entre os gêneros, mas há diferenças fundamentais entre as definições que cada grupo estabelece para esse conceito, que são aqui classificadas de *orientação vertical* e *orientação horizontal*. A complementaridade pensada pelo ativismo islamista de mulheres é de *orientação vertical*, ou seja, com base numa narrativa que busca a justiça dada aos crentes pelo Islã, que é baseada nas diferenças biológicas, na qual as funções no público e no privado

teriam uma hierarquia: na obrigação de manutenção do privado, nos poderes decisórios entre o público e o privado e nas participações políticas o poder é dado ao sexo masculino, por ser considerado mais forte física e emocionalmente. No quesito educação, criação das proles e manutenção do privado a mulher estaria com o poder de decisão, salvo se não contrariar a Deus e ao seu guardião direto, o marido, pai, irmão mais velho, etc.

Questões como desigualdade na herança, dote, escolha do noivo pelo pai, poligamia e proibição de casamentos mistos são aceitas pelas islamistas, por serem consideradas justas ao serem reveladas por Deus. Por exemplo, sobre casamentos mistos, Ezzat pergunta: "se dizemos que as mulheres muçulmanas deveriam ter iguais direitos à se casarem com não-muçulmanos e o mesmo dizer aos homens muçulmanos, que eles podem se casar com mulheres não-muçulmanas, onde isso pararia?" (Tradução nossa, 1999: 86). Entretanto, há tentativas de controle, por parte do ativismo islamista por emancipação, de questões que afetam diretamente as condições sociais das mulheres, como por exemplo, as questões da poligamia e da herança desigual, expostas por Heba Raouf Ezzat:

> eu acredito que a monogamia é o princípio básico e a poligamia exceção. Nós temos um texto que concorda com isso. Nós temos o caso de Fatima, a filha do profeta, cujo marido queria casar-se com outra mulher. O profeta veio à mesquita e disse às pessoas, "eu ouvi que esse homem quer casar-se com outra esposa. Eu não aceito isso e se ele quer casar com outra, então ele é livre para fazer assim, mas ele deverá se divorciar de Fatima" (tradução nossa, 1999: 124).
>
> é muito importante diferenciar entre três planos: *Shari'a*, *fiqh* e *qada'a*. Se nós temos um tratamento injusto em direção às mulheres, isto não significa que nós podemos mudar a *Shari'a.* Porque quando a *Shari'a* dá às mulheres uma porcentagem diferente da herança, há também uma obrigação de compensação. Homens deveriam obter mais porque são responsáveis pela manutenção. Se eles não aceitam essa responsabilidade. Eu posso imaginar em um sistema islâmico que as mulheres podem reclamar sob o sistema judicial e dizer: eu quero por essa pessoa na prisão, porque ele foi apoiado para ser responsável por mim e ele não o faz. Desse jeito as mulheres conseguem de volta suas heranças no plano igual, não por desafiar a *Shari'a*, mas por uma sentença da corte - *qada'a* e *fatwa* inserindo que as pessoas realizem suas responsabilidades (traduções nossas, 1999: 43)

A complementariedade pensada pelo feminismo islâmico é de *orientação horizontal*, as funções seriam distribuídas de forma igualitária, se a tendência for defensora dos direitos humanos e de forma justa, se a tendência for pela *jihad* de gênero. Embora se leve em conta as especificidades biológicas de cada ser, busca-se reciprocidade, proteção e parceria mutuas, sem dominação e hierarquia. Dependendo do grau de aproximação com o islamismo ou com o outro extremo, o feminismo secular, os discursos sobre o âmbito privado podem variar e ser aceito certas tradições como não dominadoras, mas como sendo apenas protetivas.

Por exemplo, com relação ao dote e a escolha do noivo para o casamento, que seriam tradições justificadas, se a narrativa estiver mais próxima do islamismo, como por exemplo, o faz, Al-Hibri nos seus escritos mais recentes (que de certa forma se distanciam de seus escritos mais antigos). No caso do dote, ela concorda que pode ser de alguma maneira uma medida protetiva (caso não seja dado à mulher eventual direito à herança e caso ela opte por não trabalhar e cuidar dos filhos). Mas se a narrativa for mais próxima do feminismo secular, como as de Mir-Hosseini e outras, tais práticas são questionáveis, incoerentes com a modernidade no Islã e, mesmo, condenáveis, pois propõem um contrato de venda no momento do casamento.

Os feminismos seculares muçulmanos rechaçam completamente a prática do dote, na opinião da turca Pinar Ilkkaracan, por exemplo, é uma permanente prática de "preço da noiva", o que Ilkkaracan chama de "ferramenta para a mercadorização do corpo da Mulher ("Bride Price: a tool for commodization of women's bodies" (2001).

Questões como herança desigual, poligamia, proibição dos casamentos mistos para as mulheres[69], valor do testemunho desigual e violências em geral praticadas contra as mulheres não são toleráveis pelo feminismo islâmico (bem como não o são também para os feminismos seculares muçulmanos), que por meio de reinterpretações das fontes, tenta descontruir

[69] Para as mulheres, porque para os homens é permitido, desde que a mulher se converta.

incentivos à tais práticas e mostrar que essas na verdade estariam contra o ponto central da religião islâmica, que segundo elas, é de igualdade, de pluralismo e de benevolência. Em geral, tem havido campanhas internacionais desse movimento pelo fim dessas opressões.

Quanto à aplicabilidade da *Shari'ah*, pode-se tratar esse assunto respondendo brevemente à pergunta: de que maneira o feminismo islâmico se aproxima ou se distancia da reivindicação islamista de retorno à *Shari'ah*?

Os dois movimentos, o islamista e o feminista islâmico, ressaltam a necessidade e a importância da *Shari'ah* na religião, mas o islamismo a aceita na sua forma mais tradicional e punitiva possível. O ativismo islamista de mulheres por emancipação concorda também que a *Shari'ah* deva ser aplicada sem reformas ou reinterpretações, mas se diferencia dos discursos islamistas mais tradicionais ou extremistas, ao propor, a separação entre *Shari'ah*, *Fiqh* e *qada'a,* como faz Heba Haouf Ezzat, reivindicando não *over-legalize a Shari'ah,* diz ela:

> A única coisa que eu temo é a *over-legalization* da *Shari'ah* da parte de alguns islamistas – levar o Estado para dentro dos espaços privados como é feito em muitos países islâmicos. Eu estou falando sobre o exemplo da Árabia Saudita. Essa é uma lição para os islamistas de tentar *over-legalize* espaços que deveriam ser deixados para a responsabilidade pessoal. Nós temos no Islã algo chamado *taqwa* que significa "*piety*", há certas demandas deixadas para a *piety* nas relações humanas e coisas que são organizadas pela lei no Islã. Se você mistura os dois, você faz o caos (tradução nossa, 1999: 41).

Em contrapartida, a *Shari'ah* é uma das preocupações mais delicadas do feminismo islâmico: como discutí-la sem lhe negar a legitimidade? Das fontes sagradas do Islã essa é a que tem o poder concreto para o controle e a imposição de deveres e direitos sobre a população, pois uma vez adotada pelo Estado se torna a "constituição soberana". O feminismo islâmico é diretamente afetado quando do "retorno à *Shari'ah*" (ou, na linguagem feminista islâmica, retorno ao *fiqh*), pois nessa jurisprudência parece estar reproduzido e, muitas vezes, de forma radicalizada, muito daquilo que foi condenado pelo próprio movimento como espúrio. Como,

por exemplo, as leis relacionadas a *Zina* (o sexo antes do casamento e o adultério), que no alcorão tem a punição de 50 chibatadas e nos *ahadith* consta a pena de morte por apedrejamento (Lima, 2013, ver também Ahmed, 2011: 95).

Por isso, o feminismo islâmico é tão combativo ao chamado ao "retorno à *Shari'ah"* feito pelos grupos islamistas. As feministas Mir-Hosseini e Wadud, por exemplo, consideram que esse chamado, na verdade é uma tentativa de implementação do *fiqh* tradicional, que reserva às mulheres toda a sorte de humilhações, submissões e violências.

O maior problema no discurso do feminismo islâmico de pluralismo, de democracia e de igualdade presentes nas fontes religiosas é que esse se desprende bastante da realidade na maior parte dos países muçulmanos. Há todo um arcabouço teórico e discursivo, por parte do feminismo islâmico, no sentido de empoderar as mulheres muçulmanas para questionar o *fiqh* com base na própria religiosidade. Porém, para entender por completo se é possível uma solução para esse descolamento entre realidade e discurso, precisaria ser respondida, inicialmente, a seguinte questão: sendo a *Shari'ah* (se adotado a linguagem feminista islâmica, sendo o *fiqh*) um produto em constante construção, o feminismo islâmico poderia intervir na sua elaboração? Por si só, essa pergunta merecia uma tese e não podia ser respondida em poucas linhas, pois, seria necessário um entendimento mais apurado das concepções de cada escola islâmica, no sentido de estabelecer parâmetros comparativos e verificar a aplicabilidade na realidade.

A relação do feminismo islâmico e do islamismo com o Ocidente é, em geral, bastante oposta. O islamismo (em consequência, o ativismo de mulheres em seu interior) se preocupa em estar o tempo todo elencando suas rejeições, ao que seriam, segundo eles, formas seculares, modernas e ocidentais de viver. Talvez, numa busca incessante de se individualizar, de marcar sua identidade, de se diferenciar na modernização global. O Ocidente, para o islamismo é um

inimigo a ser combatido e expurgado dos países muçulmanos[70]. Nesse sentido, os órgãos internacionais de proteção aos direitos das mulheres como o CEDAW, por exemplo, são criticados e considerados irrelevantes e, mesmo, interventores, opressores.

Opostamente, o feminismo islâmico tem tentado estabelecer um diálogo com o Ocidente. Um diálogo em que as conquistas ocidentais pelos direitos das mulheres possam ser, ao mesmo tempo, compreendidas, em suas características universais e, particularizadas em suas características culturais. Por isso, para esse movimento os órgãos e convenções internacionais de defesa dos direitos das mulheres, como CEDAW e convenção de Beijing (apresentadas no capítulo 2), são consideradas importantes parceiras e reguladoras globais e sua intenção é inserir nessas convenções as suas compreensões e reivindicações.

A mesma *da'wa,* a mesma estratégia*: a educação islâmica.*

O islamismo tem um amplo leque de estratégias para a cooptação ou conversão, que perpassa a educação religiosa das crianças até a fase adulta; a distribuição de panfletos, jornais e revistas, inclusive com uma ampla rede de websites; e, em alguns casos, o controle através de polícias religiosas e a imposição pela violência e o terrorismo. O ativismo dentro do âmbito do islamismo por emancipação da mulher muçulmana se concentra nessa disputa pelas consciências, considerando a ideia de que é necessário maior conhecimento das fontes religiosas islâmicas e utilizando como instrumento de conscientização a educação islâmica.

[70] Talvez essa afirmação tão contundente deva ser relativizada, dependendo do grupo islamista, se mais moderado ou não. Por exemplo, se se julga que o movimento Hizmet é islamista, ele não pode ser enquadrado nessa afirmação, pois seus discursos são de tolerância, apoio e intercâmbio entre as culturas. Mas, parece que o próprio movimento de Fethullah Gülen não se enxerga como islamista, mesmo alguns autores o classificando como tal.

Nesse sentido, se há um continuo ideológico entre o ativismo islamita de mulheres e o feminismo islâmico, segunda parte da pergunta principal dessa parte da tese, é essa concepção de que, em primeiro lugar, é a falta de conhecimento das fontes religiosas que deve ser combatida. Os dois movimentos veem a educação islâmica como instrumento de luta. Não obstante, há uma distinção na condução dessa educação, que, embora levem a um mesmo foco, às fontes religiosas e à certificação e confirmação de sua opção religiosa: de um lado, do ponto de vista islamista, a educação islâmica é no sentido de distinguir o Islã do que, para elas, representariam concepções ocidentais, concepções externas ao Islã, em especial, às questões da modernidade; de outro lado, do ponto de vista do feminismo islâmico, essa educação está centrada na tentativa de evidenciar princípios de direitos humanos nas fontes religiosas, estabelecendo uma completa compatibilidade do Islã com a modernidade.

Como o objetivo central desta tese é compreender o feminismo islâmico, o detalhamento sobre a estratégia (que é bastante fluida e dispersa) da educação islâmica do ativismo islamista de mulheres será deixada para o leitor consultar em, por exemplo, Azza Karam, 1998; Margot Badran, 2009; Saba Mahmood, 2005; Nilufer Göle, 1996; Yesim Arat, 2005; Sherifa Zuhur, 1992; e, Cila Lima, 2013.

A estratégia de educação islâmica apresentada abaixo é a do feminismo islâmico, considerando, dentre outras, três ONGs, citadas anteriormente, ***Musawah***- *For equality in the Muslim family*, ***Sisters in Islam***- *Empowering voices for change* e ***Karamah***- *Muslim women lawyers for human rights.*

Tem outras ONGS bastantes expoentes, como por exemplo, a *WISE Muslim Women- Women's Islamic Initiative in Spirituallty and Equality*[71], uma ONG bastante ligada à campanha

[71] http://www.wisemuslimwomen.org/ último acesso 11/05/2017.

pela tolerância religiosa e à luta aos direitos humanos. Suas conferências internacionais, como por exemplo, The ASMA-WISE 3rd global Conference, WISE: *Muslim Women Leaders at the Frontlines of Change,* em Istambul-Turquia em 2011; a Wise global conference em Kuala Lumpur- Malaysia, em 2009 e a Wise Global conference em New York, em 2006, realizaram palestras e encontros com as mais variadas expoentes teóricas dos movimentos feministas, em especial do feminismo islâmico. Parece estar baseada nos Estados Unidos, mas não declara em seu site o endereço de contato. Todo o contato que se faz com essa ONG deve ser feito via on-line, porém os e-mails enviados para um possível trabalho de campo não foram respondidos.

Há também, dentre outras, a ONG WLUML-Women Living Under Muslim Laws[72], que declara em todos os seus programas, discursos e metas publicadas o seu caráter feminista, baseada no Paquistão e Nigéria e tendo tido sede em Londres (embora atualmente nessa cidade é mantido apenas uma caixa postal). O contato com essa instituição é muito difícil, não respondem a e-mails e nem mesmo a cartas enviadas pelo correio. Como foi enviado no ano passado, para se tentar um trabalho de campo lá (que somente agora estando em Londres, foi descoberto não existir mais). A única resposta recebida foi de uma mulher chamada Ifra (seis meses depois dos e-mails enviados), que não deu maiores informações (como sobrenome e e-mail pessoal) e se desculpou pela ONG não ter um sistema de respostas de e-mails, por isso a demora na resposta, sugerindo uma entrevista por skipe, que foi marcada para o dia 30/10/16. Porém, ela não retornou aos e-mails de confirmação da entrevista ou remarcação da entrevista.

Antes de descrever as estratégias de educação islâmica das ONGs escolhidas é importante salientar que um dos princípios de igualdade e justiça para elas é o conceito de direitos humanos. O eixo central do debate sobre o que são os direitos humanos num contexto

[72] http://www.wluml.org/ último acesso11/05/2017.

muçulmano desenvolvido pelo feminismo islâmico é a compatibilidade desse com o Islã e, mais profundamente, a presença deles dentro das fontes religiosas islâmicas.

A definição de direitos humanos mais corrente é a de que é uma carta de princípios inventada pelas sociedades ocidentais na convenção internacional da ONU, em 1948, em que se assinou a Declaração Universal dos direitos Humanos. Se se levar em conta apenas essa objetiva definição, se estará deixando de fora a própria essência da declaração, que é o reconhecimento de sentimentos universais diante da vida e de sua preservação e a própria história da formulação dessa declaração, que foi realizada com representantes de vários países, inclusive China, Egito, Líbano e Irã e outros países orientais e de culturas não-ocidentais. Além, de ter sido desenvolvida logo após a segunda guerra, na sombra do holocausto.

Parece que é sempre improdutivo definir uma ideia, ou uma descoberta, ou uma sistematização ideológica, como sendo de exclusividade de um único povo. Inclusive há a Declaração do Cairo sobre Direitos Humanos Islâmicos, que especificam uma série de princípios relacionados a esses direitos, tendo sido promulgada em 5 de agosto de 1981[73].

Os intelectuais de países muçulmanos têm pensado sobre o conceito de direitos humanos e sua compatibilidade com o islã há algum tempo, como por exemplo, o pesquisador sudanês, que mora nos EUA, Abdullahi Ahmed An-Na'im chega a conclusão que se implementada a *Shari'a* tradicional, pensada no século XVIII, em que o princípio de reciprocidade não é levado em conta, não há possibilidade dos direitos humanos serem respeitados, pois os muçulmanos não poderiam exercer "seus direitos de auto-determinação sem violar os direitos dos outros"

[73] http://www.alhewar.com/ISLAMDECL.html ,
http://www.fmreview.org/sites/fmr/files/FMRdownloads/en/FMRpdfs/Human-Rights/cairo.pdf ,
http://www.bahaistudies.net/neurelitism/library/Cairo_Declaration_on_Human_Rights_in_Islam.pdf
Ùltimo acesso aos três links, 30/06/2017.

(tradução nossa,1990: 161). A *Shari'ah,* segundo ele, "restringiu a aplicação do princípio de reciprocidade em relação às mulheres e aos não-muçulmanos" (tradução nossa, 1990: 165).

Deve-se levar em conta nessa sua conclusão, que ele define a *Shari'ah,* diferentemente do feminismo islâmico: como um único corpo em que, segundo ele, não se tem um sistema de "revelação divina direta, mas muito mais um produto de um processo de interpretação e derivação lógica do texto do Alcorão, Sunna e outras tradições" (tradução nossa,1990: 11). Para compatibilizar a *Shari'ah* e os direitos humanos, ele propõe que se realize um "equilíbrio dentro das estruturas do Islã como um todo para o desenvolvimento apropriado de princípios da lei pública islâmica moderna" (tradução nossa: 161). E um desses princípios necessários para o reajuste, ou esse equilíbrio, seria o de reciprocidade, que, na visão dele, seria a única "capaz de sustentar os direitos humanos universais" (tradução nossa, 1990: 165).

O feminismo islâmico ao fazer essse debate e propor a compatibilidade dos direitos humanos com o Islã, parte de duas questões: 1) a definição, apresentada anteriormente, de *Shari'ah* bi-partida, entre a revelação divina e o *fiqh,* entendimento humano dessa revelação. É preciso lembrar, que essa definição não é unanime, nem muito usual, entre os estudiosos, os acadêmicos e os movimentos sociais muçulmanos. Por exemplo, o autor citado acima, An-Naim usa o conceito de *Shari'ah* unitária, como sendo um único corpo de jurisprudência. Mas a leitura da *Shari'ah* como um corpo dividido, tem sido crescente entre esses movimentos de reavivar islâmico. Heba Raouf Ezzat, por exemplo, islamista citada anteriormente, divide a *Shari'ah* em tri-partida, *Shari'ah, fiqh* e *qada'a.* Alguns autores, têm dividido a *Shari'ah* entre a jurídica, as leis; e, a social, os costumes; 2) a possibilidade de distinção entre os discursos patriarcais do *fiqh,* aplicados e majoritariamente utilizados pelas cortes e parlamentos dos países muçulmanos e as concepções de igualdade, não-hierarquia e justiça desvendados por elas nas fontes e que seriam importantes para identificar os direitos humanos das mulheres.

Todas as feministas islâmicas lidas para essa pesquisa reconhecem que a maior parte dos países muçulmanos são perseguidores das mulheres, colocando-as como cidadãs de segunda classe, nas leis públicas e de *status* da família. Algumas preferem fazer denúncias em âmbito internacional contra esse contexto, como Mir-Hosseini, que na maior parte de seus textos traz denúncias e reivindicações contra a violência e a discriminação das mulheres. Outras consideram não muito produtivo se concentrar na violência, como faz Al-Hibri, que raramente cita violações de direitos humanos por parte de países muçulmanos. Contudo, ela denúnciou algumas violações dos direitos humanos das mulheres no Afeganistão, Iraque, e Paquistão, num artigo intitulado *Legal Reform: Reviewing Human Rights in the Muslim World* (1998: 1).

Para al-Hibri, o momento exato quando se iniciou a crise dos direitos humanos nos países muçulmanos, remonta ao período após a morte do profeta Muhammad e de seus quatro califas por direito. A dinastia Omíada teria tomado o poder à força e por medidas enganosas, e não por *bay'ah* (visto por ela como uma forma democrática de votação, citado no primeiro capítulo desta tese) em que assim que seu poder cresceu sufocou os desejos do povo e estabeleceu uma monarquia hierárquica (1998: 2).

Outro momento que impulsionou essa crise, segundo al-Hibri (1998: 2-3), foi o período de colonização, em que teria sido sufocado em vários países árabes, a linguagem alcorânica em detrimento de uma linguagem de poder hierárquico. A jurisprudência teria sido impregnada de discursos não especificamente religiosos e de posicionamentos inflexíveis, confundidos entre o que é islâmico e o que é parte de uma irredutível jurisprudência medieval dos colonizadores. Para possíveis mudanças nessa jurisprudência arcaica, Al-Hibri ressalta a necessidade da educação islâmica, objetivando recuperar a linguagem alcorânica de igualdade e justiça.

Nessa questão de direitos humanos nos países muçulmanos, talvez seja relevante levar em conta o distanciamento entre o que se acredita ser a lei islâmica e aquilo que ela se apresenta

como prática na realidade. Por exemplo, acredita-se ser ela uma lei universal e igualitária (se pensada pelo feminismo islâmico), mas na prática ela é "formulada" ou "aplicada" conforme as interpretações étnicas, os costumes locais, as divisões nas várias tradições religosas, como o xiismo, sunismo, salafismo e etc, além das interpretações diferentes de cada escola islâmica.

Por exemplo, dentre outros assuntos, a escola Hanafis permite beber álcool e comer carne de porco quando necessário (al-Hibri, 1997: 9), mas as outras três escolas não permitem. Ou, com relação a questão do contrato de casamento, a escola Maliki considera nula qualquer condição que retire a obrigação do marido de manter financeiramente a esposa, sob o argumento básico de que as mulheres não têm habilidades para "defender e manter os seus direitos básicos"; nem tão pouco aceitam que se coloque como condição a possibilidade da mulher iniciar um divórcio; mas, reconhecem a validade do requerimento da proibição do marido adquirir outra esposa. A jurisprudência Hafani, no entanto, reconhece a validade da mulher colocar como condição no contrato de casamento, tanto o seu direito a se manter sozinha, como o seu o direito a iniciar o divórcio; mas, considera inválido o requerimento da proibição do marido de obter outra esposa (al-Hibri, 1997: 21-22).

Qual seria então o caráter universal da lei islâmica? De forma geral, é possível identificar essa universalidade na aceitação do conceito de *tawhid*, que pode ser entendido como a existência de um único Deus, a crença que Deus enviou profetas e o último profeta legítimo seria Muhammad e a aceitação dos cinco pilares do Islã: a confissão de fé, as cinco orações diárias, o resguardo no Ramadã, a solidariedade comunitária e a peregrinação à Meca. Claro, se considerado apenas esses aspectos obrigatórios não se teria um corpo suficiente para caracterizar o Islã como universal, pois todas essas obrigações, teoricamente poderiam ou não serem praticadas por cada muçulmano, dependendo se sua devoção (ou, mesmo da compreensão do que seria essa devoção). Seria necessário então conhecer as suas múltiplas categorizações éticas, elencadas por Espósito (2005): "1) obrigatórias, 2) recomendadas, 3)

indiferentes ou permissíveis, 4) repreensivas, mas não proibidas, e as 5) proibidas. Contudo, parece que a convergência indubitalvelmente universal do Islã é a crença na necessidade de levar a vida conforme o Alcorão.

É nesse sentido que o feminismo islâmico foca tão intensamente na educação islâmica e, mais especialmente, na compreensão do Alcorão. Ao procurar identificar os direitos humanos universais na releitura do Alcorão, esse movimento conseguiu uma inserção extraordinária nos movimentos populares, pois não nega o que é definitivamente o caráter universal no Islã, o Alcorão, e, ao mesmo tempo, leva a possibilidade de repensá-lo, de redescobri-lo, reaceitá-lo como verdadeiro e divino.

Aqui ressaltaria o sempre presente debate sobre o que representariam esses conceitos de direitos humanos (como de igualdade, justiça, liberdade e dignidade) para cada cultura, cada sociedade, e mesmo para cada indivíduo. Porém, se se deixa de lado a busca por algum caráter universal dos direitos humanos, nenhum debate sobre a vida em sociedade na contemporaneidade seria possível, pois jamais haveria consensos. Para esse debate, é importantíssimo que se parta primeiro da ideia de que é inquestionável o direito à vida, o direito à preservação da vida sem violência e o direito à expressão dos pensamentos.

Musawah- igualdade em árabe.

> Por um mundo onde a igualdade, a não-discriminação, justiça e dignidade são as bases de todas as relações humanas (traduções nossas, musawah.org).

É importante começar pela mais recente, das três ONGs a serem apresentadas, por que parece que ela expressa uma emergência em aproximar-se mais do feminismo secular, enquanto a última a ser apresentada revela um giro no sentido oposto, de aproximação com o islamismo.

Musawah teve sua fundação em 2009[74], num Encontro Global[75] pela Igualdade, realizado pela ONG *Sisters in Islam*, no qual houve a presença de mais de 250 ativistas representando 47 países. A *Musawah- For equality in the Muslim family*, cuja uma das diretoras é Ziba Mir-Hosseini, foi instalada no mesmo prédio da ONG *Sisters in Islam*, em Kuala Lumpur, Malásia. Com viés bastante ligado à defesa dos direitos humanos e tendo como foco maior a inserção na CEDAW, sua fundação revela uma urgência no movimento feminista islâmico em se concentrar mais profundamente nos direitos humanos das mulheres, buscando associar princípios e ensinamentos alcorânicos a esses direitos, que elas julgam estarem contidos nas fontes religiosas, como, por exemplo, justiça (*'adl*), igualdade (*musawah*), equidade (*insaf*), dignidade humana (*karamah*), amor e compaixão (*mawaddah wa rahmah*).

Toda a narrativa dessa ONG, não deixa dúvidas de que se trata de um organismo de cunho feminista islâmico. Sua fundação foi um evento bastante representativo, pois tentou mostrar que o feminismo islâmico é um movimento muito mais amplo do que o campo teórico produzido por ele. Musawah declara em seu site "que integra ensinamentos islâmicos, direitos humanos universais, garantias institucionais de igualdade e a realidade vivida por mulheres e homens" (tradução nossa).

Suas convicções, princípios e reivindicações são sintetizadas nos trechos a seguir: a) "a familía como um lugar de segurança, harmonia, apoio e crescimento pessoal para todos os seus membros"; b) "o casamento como uma parceria de iguais, com mutuo respeito, afeição, comunicação e poder de decisão entre as partes"; c) "o igual direito a escolher um esposo ou escolher não se casar, e entrar em um casamento somente com o livre e completo consentimento"; d) o igual direito para dissolver o casamento, tanto quanto iguais direitos

---

[74] Vídeos lançados na fundação desta ONG,
https://www.youtube.com/watch?v=G6J6k6k4pSY&feature=player_embedded, último acesso 11/05/2017.
https://www.youtube.com/watch?v=6fSrxo-9AtE, último acesso 11/05/2017.
[75] http://www.musawah.org/about-musawah/2009-global-meeting, último acesso 11/05/2017.

dentro de sua dissolução"; e) "os iguais direitos e responsabilidades com respeito à propriedade, incluindo aquisição, propriedade, uso fruto, administração, disposição e herança"; e, f) "iguais direitos e responsabilidades dos pais em assuntos relacionados às suas crianças" (traduções Nossas, musawah.org)

O formato dos cursos de educação islâmica desenvolvido por essa ONG segue uma linha condutora bastante ambiciosa, em que suas reivindicações não têm concessão a qualquer possibilidade de desigualdade entre os gêneros, estabelecendo um diálogo constante com os órgãos internacionais de defesa da mulher. Em geral, os cursos internacionais são realizados em inglês e os locais, variando de acordo com as participações presentes. Todo o material divulgado no site do Musawah está em inglês, originalmente, mas é traduzido para as línguas árabe, francês, farsi e outras línguas locais.

No ano da fundação, um desses cursos internacionais realizado na sede de Musawah, abordou, primeiro as questões sobre a *Shari'ah*,*fiqh* e leis estatais[76] e no segundo, os parâmetros para se fazer a reforma dentro das possíveis tradições islâmicas[77]. O foco central nessa discussão é a necessidade da reforma nas leis de *status* da família.

Em primeiro lugar, é tentado "ensinar" ou "convencer" que o *fiqh* (a jurisprudência islâmica) não é imutável e nem divino, porque ele é diferente do que se conhecem por *Shari'ah.* Num segundo momento, discutem termos, dentre outros, como *muslahah,* que seria um conceito jurídico que justificaria o direito à reforma nas leis. Terceiro, direciona a reforma à conscientização das necessidades das releituras sobre os versos do Alcorão, no sentido de entender versos controvérsios que induzem à desigualdade e a opressão, como no exemplo do

[76] http://www.musawah.org/sites/default/files/Musawah%20Paper_Issue%201_Eng_FA_2016Dec16.pdf Último acesso 11/05/2017.
[77] http://www.musawah.org/sites/default/files/Musawah%20Paper_Issue%202_English_FA.pdf Último acesso 11/05/2017.

verso 4: 34, com a perspectiva dos processos históricos das revelações alcorânicas e a perspectiva das mulheres. E, por último, defendem que as escolas de jurisprudências se diferenciam muito entre si, mostrando o quanto as interpretações feitas por essas escolas podem ser questionadas no sentido de não estarem de acordo com os designíos alcorânicos de igualdade para ambos, homens e mulheres (ver o panfleto desse curso, no anexo A, que foi incluso nesta tese, para que se perceba a dimensão da defesa pela reforma nas leis da família islâmica).

Segundo essa ONG, Musawah é um movimento global pela igualdade, seu método de educação islâmica, além de holístico (que intenciona compreender na sua totalidade ou globalidade) tem como plataforma de ação a busca constante de uma relação bem próxima com os organismos internacionais de defesa da mulher, como o CEDAW (introduzida no capítulo dois desta tese), o que pode ser verificado pelas citações abaixo sobre seus objetivos de ação:

> Introduzir a estrutura de trabalho de Musawah para as ativistas e ONGs de direitos humanos que estão envolvidas em preparar registros ligados à CEDAW e estão engajadas como comitê da CEDAW nos assuntos chaves relacionadas ao Islã e aos direitos humanos em seus países.
>
> Manter engajamento dos membros do comitê CEDAW na estrutura de trabalho de Musawah e submeter emendas temáticas no Artigo 16 [ver anexo B] sobre casamento e família para identificar os Estados signatários, que não estão refletidos [nessa lei], ou que não foram submetidos [a ela], ou, onde eles estão silenciados sobre as práticas e as leis da família muçulmana.
>
> Promover perspectivas derivadas dos trabalhos e analyses de Musawah para os escritórios das Nações Unidas dos Altos Comissionado para os Direitos Humanos (OHCHR), aos organismos de tratados das Nações Unidas e aos mecanismos especiais, internacional, regional e nacional das ONGs envolvidas em defesa internacional.
>
> Avaliar possivéis pontos de defesa [da mulher muçulmana] com relação aos mecanismos e organismos internacionais e regionais tais como a Organização de Cooperação Islâmica, a liga Árabe, a União Africana, as Revistas de Periódicos Universais e os mecanismos diferenciados e especiais das Nações Unidas.
> (Traduções nossas, colchetes nossos, musawah.org).

Sisters in Islam – ONG co-fundada por Amina Wadud[78]

> Promovendo um entendimento do Islã que reconhece os princípios de justiça, igualdade, liberdade e dignidade dentro de um estado nação democrático (Tradução nossa, sistersinislam.org.my).

ONG feminista islâmica sediada na Malásia em Kuala Lumpur, *Sisters in Islam-Empowering Voices for Change*, teve suas primeiras reuniões de debates em 1987, mas somente em 1989 foi fundada institucionalmente. Seus objetivos não são declarados sob a tutela dos diretos humanos internacionais, mas são no sentido de estabelecer justiça nas leis da Malásia, pois em muitos aspectos a sociedade estabelece leis diferenciadas para a população muçulmana desse pais. Por exemplo, com relação a poligamia, que na Malásia foi proibida para a população não-muçulmana e essa ONG luta para que também seja proibida para a população muçulmana. Seu argumento principal é que a poligamia é uma prática pré-islâmica, que Muhammad estabeleceu um controle, pois era completamente aberta o número de vezes que se podia casar, e o Islã limitou às quatro, fora as concubinas. *Sisters in Islam* defende que essa prática, além de não ser islâmica, não seria possível de ser praticada se observada todas as condições de limitações impostas pelo Islã, pois quanto mais igualdade e justiça se tiver no interior das famílias islâmicas, menor as condições para a prática de poligamia.

Suas publicações estão na maior parte na língua local e um número bem pequeno em língua inglesa. Seu objetivo principal é o de intervir no debate das formulações das leis nesse país e países vizinhos, com pontos de vistas feministas, dentro de um paradigma islâmico, para que se consiga elaborações de leis mais favoráveis às mulheres muçulmanas. Pelo site, é

---

[78] "Em 1988, Amina Wadud havia chegado em Kuala Lumpur para ensinar o Alcorão na Universidade Islâmica Internacional. Rose Ismail, uma também membro fundadora da Sisters in Islam, tinha encontrado Wadud em Michigan anteriormente e tinha ficado fascinada com o trabalho que ela estava desenvolvendo por lá. [Objetivamente] das sete fundadoras da *Sisters in Islam*, somente Wadud conhecia o árabe profundamente, então foi convidada para inserir no grupo, que havia já realizado reuniões desde 1987, para fundadr a ONG. (Tradução nossa, colchetes nossos, Zainah Anwar e Rose Islamil, 2012).

possível observar que a produção teórica e, mesmo, as atividades de seus cursos diminuíram após 2013, mas também é possível notar um número maior de participação em debates públicos e de produção de panfletos contra as leis de abuso e violência contra a mulher.

Por exemplo, o engajamento desta ONG na luta contra a emenda nas cortes da Syriah (jurisdição criminal) do ato 355 (RUU 355) (ver anexo C). Considerando-o não feminista, injusto e não islâmico, ao dizer, "o feminismo não clama por justiça e igualdade através da imposição de mais altas punições"[79](tradução nossa), em resposta ao primeiro ministro que vinha incluindo em seus discursos o apoio das mulheres e do feminismo a essa emenda que propõe, passar a punição para crimes, de três anos de prisão, 5000 de multa e 6 chibatadas de varas, para trinta anos de prisão, 100.000 de multa e 100 chibatas de vara[80].

Essa ONG, embora bastante ligada a debater e lutar contra os assuntos que interferem diretamente na vida das mulheres muçulmanas, como a poligamia, o "casamento" de crianças, o direito desigual para o divórcio, a obrigatoriedade do uso ou do não-uso das vestimentas islâmicas e a polícia moral, defende o Islã com bastante contundência, centrando seus esforços, nas últimas décadas, em cursos aprofundados de educação islâmica. Esses cursos são em sua maioria locais e a ONG tem construido um grande polo de pesquisa dentro da sua sede e com isso tem conseguido interferir também nos debates públicos sobre as leis, demonstrados nos depoimentos (ver anexo D) da população e de organismos políticos[81].

---

[79] In noticiários da ONG Sisters in Islam, artigo intitulado "Syriah amendments "unfeminist, unjust", 23 de janeiro 2017, http://www.sistersinislam.org.my/news.php?cat.27, último acesso 27/02/17.
[80] In noticiário da ONG Sisters in Islam, artigo intitulado "Malasya today: no room for forgiveness, repetance in RUU 355, 26 de novembro de 2016. http://www.sistersinislam.org.my/news.php?item.1455.27 , último acesso 27/02/2017.
[81] http://www.sistersinislam.org.my/page.php?42 último acesso 11/05/2017.

***Karamah*- dignidade em árabe**

Das três ONGs feministas islâmicas apresentadas neste capítulo, *Karamah- Muslim Women Lawyers for Human Rights* é a mais empenhada na educação islâmica, propriamente dita, nos ensinamentos religiosos das fontes religiosas. Seus cursos menores são frequentes e os maiores, os internacionais, são semestrais, com participações de vários outros países, mas também com uma grande participação de imigrantes e estadunidenses muçulmanas.

Fundada em 1993, por Azizah Al-Hibri, inicialmente, Karamah foi uma organização bastante apoiada pela academia, chegou a ter em em seus quadros 6 formados em direitos e professores da Universidade de Harvard (que, parece, não estarem mais nos quadros de apoiadores). Porém, essa ONG foi mudando seu perfil, ao longo do tempo, de acadêmica e defensora dos direitos humanos, para polo de educação islâmica.

Atualmente, é uma organização bastante fechada, o trabalho de campo realizado nesta ONG, pôde constatar que o acesso a suas dependências mais internas é reservado às mulheres declaradamente muçulmanas. Os seus cursos não podem ser assistidos pessoalmente por pessoas não-muçulmanas, mas são editados e disponibililizados em vídeo no próprio site da ONG. A entrevista concedida pela marroquina, El-Batoule Alaoui, uma das ex-integrantes da diretoria administrativa, foi gravada, mas sem receber autorização para apresentá-la transcrita, mesmo que, como se percebeu posteriormente, o que foi mencionado por ela na entrevista estava em conformidade e, muitas vezes, expressamente publicado no site da ONG.

Aloaui tem um vasto currículo de administração em órgãos internacionais, como nas Nações Unidas, ela concedeu também uma entrevista pessoal, mas não permitiu a gravação e se recusou a responder perguntas relacionadas às questões de sexualidade, como ‘sexo fora e

antes do casamento' e 'homossexualidade'. Em muitos momentos da entrevista, ela pediu para que não fosse nem se quer anotado. Essas atitudes demonstram o quanto essa ONG é uma instituição fechada, cuidando para que seus discursos sejam muito bem articulados.

Embora Alaoui tenha declarado que Karamah é uma instituição feminista religiosa, suas reservas em responder questões tão presentes nos movimentos feministas atuais, como as sobre sexualidade, revelam um conservadorismo bastante forte, ou, talvez, um medo de ser repreendida de alguma forma, por outras autoridades de instância hierárquica superior dentro da ONG ou, talvez, algum medo de uma abordagem por parte de algum grupo extremista. É visível que essa ONG, na atualidade, tem tido uma prática bastante defensiva e cuidadosa para não ferir certos conceitos islâmicos, diferentemente das outras ONGs feministas islâmicas acompanhadas por esta pesquisa, que têm sido cada vez mais combativas e críticas.

O fato é que os textos publicados no site da ONG Karamah têm mudado de tom e têm sido cada vez mais religiosos. A grande parte desses textos têm sido escritos pela própria Azizah Al-Hibri. Embora, Al-Hibri esteja incorporada no quadro de membros apoiadores de outras ONGs feministas islâmicas, como por exemplo, a WISE anteriormente citado, é possível notar um certo distanciamento da Karamah com outras ONGs feministas islâmicas e nos textos disponibilizados no site há pouquíssimas referências a outras feministas. Parece, ser possível notar que a palavra 'feminismo' tem sido substituída pela expressão 'direitos humanos'.

Embora Azizah al-Hibri tenha textos, mais antigos, explicando o que seria o movimento feminista islâmico e estivesse ela mesma bem engajada ao se declarar feminista islâmica, seus posicionamentos e da ONG Karamah na atualidade têm sido cada vez mais direcionados para métodos de defesa do Islã, diferentemente das outras ONGs citadas nesta tese, que veem tendo métodos de lutas e de reivindicações cada vez mais combativos e ofensivos, em que o conceito de feminismo vem sendo cada vez mais introduzido nas declarações públicas.

O plano educacional da Karamah é bastante amplo, cujo objetivo central é o de formar novas lideranças, em diferentes países, para a propagação de defesa dos direitos das mulheres, dentro dos paradigmas islâmicos, sob o viés de direitos humanos, conforme abaixo:

> Desde 2003, Karamah tem trabalhado para desenvolver programas educacionais intensivos e inovadores que proveem as mulheres muçulmanas com as ferramentas e habilidades que necessitam para se tornem lideres dinâmicas em suas comunidades. Esses programas de treinamentos são curtos, como os whorkshops de três dias, ou, longos, como o nosso porta-estandarte, que são os Programas de Verão de Liderança e Lei (LLSP). O foco do programa está em três áreas: na lei islâmica, na resolução de conflitos e liderança – e tem estado nos US, Europa e Oriente Médio. Embora nossos workshops estão disponíveis ao redor do mundo, muitas mulheres têm escolhido vir aos US - estados sediados – para participar de nosso programa LLSP. (Tradução nossa, karamah.org)
>
> Há anos Karamah tem hospedado mulheres de diferentes paises e essas mulheres têm representado vastamente diferentes culturas e sociedades. No verão passado [2016] Karamah graduou 13 classes, tendo um total de 240 mulheres no curso LLSP. Depois da graduação no programa de Karamah, essas mulheres têm retornado a suas comunidades para servir como lideres, para partilhar seus conhecimentos e trabalhar para mudanças positivas em suas comunidades. Através de seus esforços e apoio continuo de Karamah, nosso impacto é sentido por centenas de mulheres ao redor do mundo (Tradução nossa, karamah.org).

Parte III

O grau de persuasão do feminismo islâmico para transformar a consciência e a prática social, considerandoas suas contradições.

Capítulo 5

Limites práticos, não-intervenção nas leis.

O objetivo da terceira e última parte da tese é abordar os limites e o escopo do feminismo islâmico na intervenção e transformação da realidade. Para isso, serão consideradas as seguintes questões: o feminismo islâmico é um movimento social ou um movimento de autoras feministas das diásporas?; e que evidências podem ser vistas da capacidade prática do feminismo islâmico de intervenção na realidade das mulheres muçulmanas?

Em primeiro lugar, pode-se observar que esta tese se desenvolve com (e sob) o olhar da produção teórica do movimento feminista islâmico, que em sua maioria advém das diásporas, podendo, de alguma forma, mostrar, aparentemente, um movimento polarizado em autoras, ou, talvez, em um grupo de feministas acadêmicas das diáporas. Não obstante, esse movimento feminista também é estruturado por meio de inúmeras ONGs espalhadas por vários países muçulmanos e diásporas. Embora qualquer um possa fundar uma ONG, pode-se verificar que desde os anos 80, ONGs com cunho de defesa dos direitos das mulheres e a valorização das tradições, vem sendo fundadas por ativistas nativas, como nos exemplos das ONGs, citadas no apêndice B-1 desta tese, de Camarões, *The akum Progress Women (APW)*, *Harmony Ladies Bambui (HLB)*; do Marrocos *Association Theatre Aquarium* e todas as ONGs citadas anteriomente nesta tese, de certa forma, mostrando uma inquietação das mulheres quanto aos seus direitos dentro de um espectro das tradições religiosas.

A fundação de ONGs não-governamentais, em muitos casos, parece ser expressão de ativismos sócio-político e populares que às antecedem, nesse sentido, pode-se aqui inferir que

talvez, o feminismo islâmico também seja a expressão desses ativismos populares em muitos dos países muçulmanos. O processo de reislamização trouxe para muitos ativistas por direitos das mulheres, a vontade ou o direcionamento no sentido de uma solução para o desejo de uma vida melhor e sua condução pelos paradigmas culturais-religiosos.

Pensa-se aqui que, assim como foi apresentado sobre o feminismo internacional, o feminismo islâmico, enquanto movimento social, precede seu arcabouço teórico e sua ideologia formalizada. É possível notar que cada uma das ONGs feministas islâmicas que se estudou para esta pesquisa, tem um vasto leque de presença de ativistas dos mais diversos países, demonstrando uma representação dos movimentos feministas locais. Cada ONG, estudada aqui menciona parcerias com ativistas e com ONGs feministas ao redor de mais de 50 países, em sua maioria, de países muçulmanos. Não se teria tão grande leque de produção feminista islâmica organizada, se não houvesse um desejo interno, um desejo popular para isso.

Não é possível ainda precisar aqui os diversos ativismos populares de acordo com suas demandas em cada país, mas é possível elencar uma série de exemplos que poderiam levar à inferência da existência de ativismos populares de cunho feminista islâmico, no interior dos países muçulmanos, que vem trazendo benefícios reais às mulheres muçulmanas. Como, por exemplo, os obsoletos, mas verídicos casos das inserções de feministas nas cortes da *Shari'ah* da Nigéria, na tentativa muito bem sucessedida de barrar o apedrejamento de duas mulheres na Nigéria, o de Safiyatu Husseini, em 2002 e o de Amina Lawal, em 2003, citados por Margot Badran no seu texto intitulado *Shari'a activism in Nigeria in the Era of Hudud* (2009: 280*),* em que foram organizados grupos de defesa (feminista seculares, islâmicas e órgãos internacionais) nas mais altas cortes da *Shari'ah*, conseguindo, depois de anos, a anulação dessas condenações.

Ou, o caso de todo o movimento de feministas seculares e islâmicas no interior do Irã, pós-anos 90, que conseguiu um grande número de vitórias no parlamento, modificando,

favoravelmente às mulheres, muitas leis opressivas desse país (que haviam sido implantadas pós-revolução). Como por exemplo, o retorno das profissionais juízas e advogadas, o aumento na inserção das mulheres no mercado de trabalho, a obrigatoriedade da educação universitária para as mulheres (ver sobre essas conquistas em Moghadam, 2002).

Outro exemplo, mais recente, é a observação de mudanças nas legislações do Sudão, do Iêmen, do Egito, da Somália com relação às práticas de MGF (Mutilação Genital Feminina), que nos últimos anos, tiveram a promulgação de leis de proibição da prática. Não é possível se falar em erradicação, o problema continua bastante grave, mas a vontade dessa erradicação está expressa nessas leis de proibição e segundo a UNICEF (2013), tem havido importantes lutas locais contra essa prática (ver os exemplos de ONGs que lutam contra a MGF na Somália e no Mali no apêndice B-1 desta tese). Pode-se perguntar, porque essas proibições não foram alcançadas em anos anteriores quando havia uma forte presença dos feminismos seculares muçulmanos na maior parte dos países muçulmanos, inclusive com a associação aos órgãos internacionais de proteção às mulheres? Porque somente agora, depois dos anos 2000 é que se têm visto efetivas mudanças nesses países sobre essas práticas de mutilação?

Essa explicação não será encontrada somente nos movimentos feministas externos de órgãos internacionais e sua maior inserção nos países muçulmanos, pois esses já se faziam valer desde os anos 70. Não é também encontrada somente com a força dos movimentos feministas seculares muçulmanos, que em sua maioria, permaneciam elitistas, com pouca inserção popular e em conflito direto com os valores muçulmanos tradicionais.

Essas mudanças só seriam explicadas, se se considerar que pressões internas a essas populações de mulheres, de alguma forma, também estivessem acontecendo. É o conjunto de ativismos, internos e externos, contra a MGF, que, provavelmente, tem trazido avanços com relação às mudanças favoráveis, embora ainda longe de serem ideiais, a saber: a) a urgência dos

órgãos internacionais para a condenação dessa prática, como fez a ONU em 2011, declarando-a como ato contra os direitos humanos, embora essa ação já estivesse consubstanciada na Plataforma de Beijiing em 1995. Pode-se perguntar, porquê somente depois de 10 anos, a ONU, tomou essa atitude? Uma explicação plausível é que tem havido uma pressão interna dos movimentos de mulheres dos próprios países praticantes; b) os movimentos de forças-tarefas encampados pelos feminismos seculares muçulmanos em cada país, como por exemplo, os do Egito (ver em Zuhur, 2001) e do Sudão; e, c) provavelmente, os movimentos sociais de mulheres muçulmanas, dentro desse processo de reislamização, que vêm considerando a MGF uma prática advinda de um *hadith* de autoridade duvidosa, posição corroborada pela própria universidade islâmica de Al-Azhar[82].

Mesmo que esses ativismos de mulheres surgidos nos anos 80 e 90, em busca por uma emancipação sob paradigmas islâmicos, ainda não pudessem ser definitivamente identificados como feministas (até porque alguns deles se definiram claramente, mais tarde como, islamistas, como vistos no capítulo 4 desta tese), pois lhes faltavam arcabouço teóricos rígidos para uma definição bastante nítida de sua ideologia, parecem ser esses mesmos movimentos que agora, depois dos anos 2000, munidos com todo um arcabouço teórico produzido pelas intelectuais feministas, que têm modelado os avanços do feminismo islâmico organizado propriamente dito.

[82] Informação sobre Al-Azhar declarando que a MGF é advinda de um *Hadith* de autoridade duvidosa foi encontrada em Mahmood, 2005: 85: nota 12.

Dificuldades práticas e limites para intervenção nas leis.

Sem dúvida o feminismo islâmico tem atualmente uma narrativa que pode de alguma forma munir as mulheres muçulmanas para o debate sobre o *status* da mulher na sociedade e, com isso, exigir espaços de busca por mais cidadania e igualdade nas relações de gêneros, mas enquanto prática feminista há um leque de dificuldades que podem ser concentradas em três âmbitos: da politica estatal e relações internacionais, dos costumes privados das famílias muçulmanas e, por último, da elaboração das leis.

Se se considera a democracia, pré-condição, segundo o feminismo islâmico, para uma plena construção de emancipação social para as mulheres, ele esbarra na cruel realidade do mundo muçulmano, em que nenhum país na contemporaneidade apresenta uma política doméstica francamente democrática. Nem mesmo a Turquia, que já foi a mais bem estruturada democracia da região, mas hoje é governada por um regime que deixa dúvidas de como serão as instâncias democráticas desse país, pois tem atuado com extremo autoritarismo, o que pode ocasionar retrocessos no caráter democrático da Turquia. Todos os países muçulmanos, que estão minimamente com sua política interna estruturada, ou não são democracias ou são democracias com dificuldades de se estabilizar, por exemplo, o Irã é uma mistura de teocracia com democracia, a Tunísia e a Argélia não estabilizaram completamente suas democracias, o Iêmen está em guerra civil, o Marrocos e a Arábia Saudita são monarquias absolutas, assim por diante. Essa é uma realidade que, ao que parece, não será mudada em curto prazo de tempo, independente dos esforços externos e/ou internos que lutam por democracia.

Um grande número de países está sob as constantes ameaças de grupos islamistas agressivos, como por exemplo, o Paquistão, o Afeganistão, a Nigéria etc. Além daqueles países que estão em conflito armado como a Síria e o Iraque, que não só estão em guerra, mas sob as

investidas extremistas e agressivas do grupo DAESH (Estado Islâmico). Milhares das populações de mulheres desses países estão vivendo em guerra, em campos de refugiados, migrando para países vizinhos e países ocidentais e milhares de mulheres (jovens e crianças) sendo exploradas sexualmente, tendo gerações de filhos desses abusos e sendo mercadorizadas para salvarem da morte suas famílias em situação de deslocamento.

O alcance do feminismo islâmico vai até àquela população de mulheres fora do âmbito desses conflitos, em que se tem uma possibilidade da educação islâmica e da divulgação das suas teorias. Diferentemente, dos feminismos seculares muçulmanos, cujas ações têm prevalecido no combate nessas situações de risco, o feminismo islâmico está mais preocupado com as populações fora das situações de risco. Não que ele esteja alheio, ou não tenha consciência dessas situações de risco, mas, muito mais, porque o feminismo islâmico e suas ONGs não têm escopo financeiro e humano para a inserção em grande escala (como ele ambiciona) para socorrer as mulheres em conflitos armados. Esse movimento tem apostado na propagação como efeito ramificado de mudança de consciências, embora muitas de suas ONGs tenham mecanismos de defesa e de denúncia, esses mecanismos estão voltados à defesa dentro de um âmbito minimamente estruturado de política interna e externa.

Esse movimento segue à risca o que o Islã entende como gradualismo[83], em que mudanças profundas e verdadeiras só seriam possíveis se implantadas gradualmente. O que ele pretende é plantar essa consciência de cidadania plena para as mulheres e os homens em algumas ativistas, ou participantes de seus cursos, para que essas pessoas modifiquem suas famílias, suas comunidades e suas relações ao redor. No âmbito dos conflitos armados, não há

[83] Azizah Al-Hibri explica que o conceito de mudança gradual ou gradualismo é central para o entendimento da filosofia da práxis islâmica, é uma preferência alcorânica, segundo ela, diferentemente da preferência patriarcal, que seria a de mudança coercitiva (1997).

essa possibilidade do gradualismo, tudo é emergencial e produz efeito imediato de vida e de morte. Situações que parece que o feminismo islâmico ainda não está preparado para intervir.

A pergunta importante dentro da questão do tradicionalismo nas famílias muçulmanas é: quem poderia falar pelo Islã? Muitas famílias tradicionais muçulmanas consideram que as autoridades religiosas seriam as únicas capazes de falar pelo Islã. Essas autoridades, como visto anteriormente são homens e se impiram em um discurso patriarcal do século XVIII, o que estabelece aqui uma barreira bastante longa e forte para que as mulheres sejam ouvidas, mesmo que elas passem por uma educação islâmica no sentido proposto pelo feminismo islâmico, a possibilidade de mudanças nas gerações de mulheres anteriores (por exemplo, suas avós), pode ser quase nula, pois aí também está envolvido todo um leque de costumes locais, de acordo com a escola islâmica que se segue, com os costumes étnicos presentes nas comunidades e com a ligação religiosa, se xiita ou se sunita. A esperança então do feminismo islâmico é maior nas novas gerações, que talvez possam se beneficiar das reformas propostas por ele. Sendo então possível dizer que o feminismo islâmico está mais procupado com o futuro, com as novas gerações e não com o presente.

Embora se pode identificar o feminismo islâmico, como sendo um movimento conservador, ele também pode ser identificado como um movimento progressista. Muitas famílias muçulmanas, no entanto, estão se voltando para um conservadorismo tradicional, devido ao chamado da reislamização para a observância religiosa, como por exemplo, aconteceu no Egito, devido à influência da Irmandade Muçulmana e às imposições governamentais de Hosni Mubaraki, que unia a reislamização ao seu governo, como um mecanismo de aumento de poder e na Turquia, nos últimos anos, de certa forma decorrente de um giro também para a reislamização, em que as famílias voltaram a utilizar uma certa segregação entre espaços reservados aos homens e às mulheres. A reafirmação do

tradicionalismo das famílias é uma barreira que o feminismo islâmico terá que enfrentar, pois no conceito de igualdade, não cabe segregação, nem hierarquia de poder.

Outra questão relevante dentro do âmbito das famílias tradicionais muçulmanas é a questão da sexualidade fora do casamento, da hetereoxessualidade e da *Ummah* (comunidade muçulmana. Esse movimento "ignora", ou menciona muito de relance, como o faz Amina Wadud, sobre as questões de homossexualidade e sexo livre ou de escolha individual. No entanto, há toda uma população de mulheres muçulmanas, que exercem sua sexualidade fora dos âmbitos do casamento, da heterossexualidade e da comunidade muçulmana (casamento mistos, por exemplo), informação que pode ser encontrada nas palestras de Irshad Manji (embora essa autora não atue em movimentos feministas, mas atua no movimento pela reforma do Islã, com base na sua homossexualidade). Mulheres que, por enquanto e ao que parece, estão sendo deixadas de fora do alcance desse feminismo, pelo menos enquanto proposta narrativa. Não foi possível verificar aqui, se dentro dos trabalhos das ONGs feministas islâmicas há algum ato em direção a atender essas mulheres, embora no site da ONG *Sister in Islam* há panfletos de defesa por dignidades às pessoas trans.

A questão da sexualidade de forma mais ampla, fora das fontes religiosas e do âmbito reprodutivo, não tem sido alvo de debate por esse movimento, pois toda sua narrativa se desenvolve no âmbito das reinterpretações das fontes religiosas, onde a única sexualidade válida é a de dentro do casamento, da heterossexualidade e da *Ummah* (comunidade islâmica). Diferentemente dos feminismos seculares muçulmanos, representados, por exemplo, dentre outras, por Fatima Mernissi e Nawal El Saadawi e pelas turcas Pinar Ilkkaracan e Deniz Kadiyoti cujos discursos centrais de seus ativismos estavam na sexualidade mais ampla e plural.

Outro aspecto que representa um limite bastante prático é a opção pela educação islâmica em detrimento de uma formação política de lideranças capazes de se inserirem nos

parlamentos e no judiciário. A longo prazo, esse giro para a educação islâmica e não para a produção de ativistas políticas, capazes de governarem ou de, no mínimo, interferirem na elaboração e promulgação das leis, pode oferecer ao feminismo islâmico um esgotamento. A formação das muçulmanas participantes dos cursos das ONGs estudadas aqui tem sido quase que majoritariamente para a compreensão das fontes religiosas. Não há incentivos, pelo menos publicamente divulgados, para a formação de lideranças capazes de inserção nos parlamentos ou capazes de atuar no judiciário e/ou outras instâncias de elaboração e execução das leis.

A questão da interferência na elaboração das leis talvez seja o limite prático, mais importante e urgente que o feminismo islâmico deva se preocupar. Considerando, por exemplo, o caso da ONG *Sisters in Islam*, que desde 1987 tem como norte o debate público sobre as leis do lugar e somente na atualidade é possível ver mínimos resultados positivos. No ano 2016, essa ONG conseguiu impulsionar um debate público contra o ACT 355, na Malásia, como visto antes, que sugere o aumento das punições. Mas, continuou sendo uma intervenção no âmbito do debate e não uma intervenção na própria aprovação (ou não) da lei. É claro, que interferir na opinião pública é muito relevante, mas é uma ação que aposta no longo prazo.

Dentro ainda dessa questão da intervenção nas leis, detecta-se uma enorme dificuldade, ao adotarem esse caminho exclusivista de tratar apenas as questões relacionadas às mulheres muçulmanas, por exemplo: naqueles países, cuja população muçulmana é um dos grupos étnicos predominantes, a atuação do feminismo islâmico estaria sendo bastante benéfica, ao tentar garantir leis favoráveis às mulheres muçulmanas, como está acontecendo na Malásia, com a atuação da *Sisters in Islam*. Contudo, como esse movimento lidará com as minorias de outras religiões em países de maioria muçulmana? Para esse movimento o Islã também é solução para as diásporas? Como se faria a incorporação da *Shari'ah* também nas constituições de países não mojoritariamente islâmico, sem prejudicar as mulheres não-muçulmanas?

A aposta no longo prazo feita pelo feminismo islâmico pode ser um limitador relevante, pois existe uma possibilidade real de parte dessas ONGs se radicalizarem e darem um giro mais no sentido do discurso islamista, como aparentemente vem acontecendo com a ONG Karamah, instituição que foi objeto de trabalho de campo para esta tese. Karamah permanece feminista, devido as suas reivindicações e defesa dos direitos humanos internacionais, além das suas análises das fontes religiosas se manterem com uma linguagem feminista, mas está cada vez mais com seus discursos próximos dos discursos de ativistas islamistas por emancipação. Quanto mais o feminismo islâmico aposta na educação islâmica, como única estratégia de ação, em detrimento da formação política, mais corre o risco de um giro para o literalismo e não para a reforma do Islã.

A realidade já mostrou que nos países em que esse feminismo islâmico teve uma característica mais voltada para a intervenção nas leis, com um número maior de mulheres feministas inseridas nos parlamentos, como na Turquia e no Irã, as conquistas foram bastante significativas. Na Turquia, por exemplo, a parceria entre feminismo islâmico e o feminismo secular, com inserções nos parlamentos e associações aos órgãos internacionais de defesa, conquistaram as reformas do código civil em 2001 e do código penal em 2004, todas com avanços positivos nas leis relacionadas às mulheres e às relações de gênero (ver, por exemplo, Ilkkaracan, 1997, Yesim Arat, 2005 e Lima, 2013).

E no Irã, essa parceria trouxe algumas conquistas, como por exemplo, dentro do âmbito das reivindicações das feministas islâmicas, o parlamento e os órgãos governamentais aprovaram legislações para apoiar as mães que trabalham; permitir que as mulheres solteiras estudem no estrangeiro e permitir que as viúvas de guerra mantenham a custódia de seus filhos e recebam uma compensação financeira. Em 1992, as emendas à lei do divórcio atribuiram um valor monetário ao trabalho doméstico das mulheres e lhes deram, por direito, um salário em espécie (*ujrat al-mithl)* pelos trabalhos que realizaram durante o casamento (desde que o

divórcio não seja iniciado por ela, ou seja, não é causado por qualquer falha dela). Em 1997, uma lei foi aprovada exigindo que o pagamento do dote (*mahr*) fosse indexado à inflação, criando assim um desincentivo ao divórcio unilateral dos homens. Em 1998, as feministas islâmicas elaboraram um projeto de lei que previa uma herança mais equitativa para as mulheres e os homens - embora tenha sido derrotado no parlamento (Moghadam, 2002: 1156).

No entanto, essas conquistas sob pressão do feminismo islâmico, no Irã, não foram vistas unanimente como benéficas, Haideh Moghissi, por exemplo, considera que essas emendas na lei do divórcio e do dote, apenas colaboraram para perpetuação dessas práticas em lei, considerando inclusive a unilateralidade do divórcio pelo homem (Moghadam, 2002).

De qualquer forma, nota-se que qualquer conquista advém da presença das feministas ou, no mínimo, ativistas pelos direitos das mulheres, nos parlamentos. E é ressaltado aqui o caráter ativista, pois não é de todo útil, no sentido qualitativo, o parlamento ser repleto de presença de mulheres, se essas estão ligadas a grupos fundamentalistas ou ortodoxos religiosos (normalmente ligadas por parentesco), pois são colocadas no cargo como figurantes, sem nenhum poder decisório e de elaboração de projetos leis, como ocorre no Afeganistão e Paquistão[84] em que, devido ao sistema de cotas[85] desses países, a presença das mulheres no

[84] Para citar um dos exemplos, nas eleições de maio de 2013, do Paquistão, que houve a candidatura de 150 mulheres para a Assembleia Nacional e 313 as Assembleia Provinciais. Contudo, poucas mulheres conquistaram cadeiras sem resalvas (de acordo com a imprensa paquistanesa), seis mulheres, três do partido Muçulmano da Liga Muçulmana-Nawaz (PML-N) e três do Partido Popular do Paquistão (PPP) para Assembleia Nacional, enquanto 10 mulheres ganharam par os das assembleias provinciais - incluindo oito na província de Punjab. Todas as outras que ocuparam as cadeiras foram indicadas pelos maiores partidos.
"A maioria das mulheres no Parlamento e nas posições de liderança dos principais partidos vem de famílias com uma longa tradição política, pois o sistema de cotas no Paquistão, o método para preencher os lugares reservados às mulheres encoraja essa tendência, porque não há critérios de seleção para nomear mulheres, é muito comum os lideres de partidos nomearem parentes mulheres daqueles que querem recompensas, disse Hasan Askari Rizvi, um analista político paquistanês". Informações retiradas do artigo publicado em http://www.ibtimes.com/pakistani-women-politics-slow-progress-mighty-obstacles-1412134, último acesso 11/05/2017.

[85] Em defesa do sistema de cotas, pode-se dizer que nos países em que esse sistema é implantado com base nas eleições democráticas e com base em ativismos dos movimentos de mulheres, muitos avanços têm sido alcançados. O sistema de cotas em geral é benéfico só pelo fato de um número maior de mulheres causar aquela impressão de que assuntos relacionados a elas devam ser discutidos, mas é claro, que as vitórias na interferefência das leis precisam de muito mais do que a simples presença.

parlamento, por exemplo, nos anos ao redor de 2012 e 2013, ultrapassou os 27% para o Afeganistão e os 20% para o Paquistão, mas suas intervenções com relação às questões das mulheres foram quase nulas, com exceção de umas poucas, embora importantes, conquistas.

Ou, como aconteceu em Rwanda, que ao redor dos anos 2012 e 2013 a porcentagem de mulheres no parlamento era por volta de 56, 3%[86] (no entanto, o sistema de cota estabelecido é de apenas 30%). Suas atuações eram de extremas dificuldades, a começar por estarem ali pelo fato da sociedade ainda sofrer as perdas dos homens que morreram em conflitos anteriores, e a perda por epidemias, como Aids e doenças endêmicas, etc, em proporções maiores do que as mulheres e complementando pelo fato dessas presenças serem em grande parte de mulheres completamente alheias a qualquer tipo de ativismo. Embora, não dê para negar os avanços alcançados, com relação à inserção das mulheres na educação e no mercado de trabalho.

Algumas questões ficam abertas, de como o feminismo islâmico se comportará diante de situações em que poderá ocorrer uma fenda insolúvel no interior do movimento, paralisando ou causando uma inércia em suas possíveis ações de intervenções na realidade. Por exemplo, atualmente é visível, que o feminismo islâmico necessita da conjunção com o feminismo secular para intervir nas leis. Todos os processos positivos de mudança em leis têm sido acompanhados de lutas conjuntas entre os dois movimentos, de um lado, o feminismo secular emprestando sua tradição de estar presente nas instâncias das leis e de ter uma agenda ligada ao presente e ao cotidiano das mulheres; de outro, o feminismo islâmico emprestando sua capacidade de falar mais de perto com as diversas populações muçulmanas, mesmo aquelas de mais difícil acesso. Porém, a menos que se proponha perpetuar essa parceria, como será quando o feminismo

[86] http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/indwm/tab6a.htm , último acesso 11/05/2017.

islâmico estiver no contexto de uma atuação prática mais expoente, mais determinante, será que estará com um aspecto mais islâmico ou mais secular?

Como o feminismo islâmico lidará num futuro próximo, com as contradições nessa educação islâmica proposta por ele, que pode interferir naquilo que se combate e ao mesmo tempo perpetuar formas de lei não muito favoráveis às mulheres? Por exemplo, Azizah al-Hibri concentra suas forças em uma educação islâmica na direção das mulheres jovens conseguirem interferir nos contratos de casamentos e impor ali questões favoráveis a elas (como o direito à educação, ao trabalho e a não violência). Independentemente de questões como, por exemplo, poder da comunidade, dos pais e dos homens sobre essas jovens e capacidade financeira ou de poder dentro das famílias, para conseguirem tais contratos de casamentos favoráveis. Contudo, Ziba Mir-Hosseini vai combatendo fervorosamente o próprio contrato de casamento em si, considerando-o um instrumento de confinamento. E a questão do dote, que Al-Hibri considera compreensível, mas Mir-Hosseini considera-o uma “mercadorização do corpo da mulher”.

Por último, sabe-se que no interior dessa produção acadêmica do feminismo islâmico, por enquanto, não há uma divisão explícita entre xiita e sunita, ou entre as escolhas com relação às escolas de autoridade islâmica, contudo, como ele lidará com essas questões, que inevitavelmente se tornarão presentes, quando os embates entre os movimentos locais, com uma linguagem feminista islâmica, tornarem-se mais visíveis, ou mais fortalecidos? E como esse movimento lidará com as tradições étnicas e as nacionalidades modificando sua educação islâmica e barrando suas tentativas de interferências nas leis?

Vozes opositoras

Há todo um debate no âmbito dos feminismos seculares muçulmanos, que duvidam da eficácia do movimento feminista islâmico, por exemplo, como fazem as iranianas Shahrzad Mojab, Haideh Moghissi e Mahnaz Afkami. Para elas a compatibilidade do Islã com o feminismo não é tão confortável assim, a menos que o próprio Islã esteja aberto às reformas.

Nota-se que os feminismos seculares ocidentais estão silenciosos sobre o feminismo islâmico, não se sabe ainda se por não quererem entrar em conflito agora, ou por não o reconhecerem como movimento feminista, o fato é que não foi possível localizar críticas a esse movimento em escritos de feministas declaradamente ocidentais.

O que tem havido e, mesmo assim, esporadicamente, são ofensas verbais, por parte de um ou outro grupo que se intitula feminista ocidental. Por exemplo, o absolutamente intolerante grupo ucraniano, FEMEN, cujo caráter feminista pode ser questionado, que, algumas vezes, atacou o uso do véu, dando a entender que mostrar os peitos como efeito midiático é um ato mais feminista do que as ações das mulheres com vestimentas islâmicas, que lutam efetivamente contra a discriminação e a violência contra a mulher. Os ataques verbais desses grupos, como os da FEMEN, não trazem nenhum resultado prático e muito menos demonstram qualquer conhecimento sobre as realidades de países muçulmanos ou sobre a história do feminismo ocidental ou dos feminismos pós-coloniais.

É preciso ressaltar que as críticas feitas por Mojab, Moghissi e Afkami, elencadas a seguir, foram feitas considerando o movimento feminista islâmico no contexto dos anos 90 e de lá para cá, esse tipo de feminismo passou por muitas mudanças, tanto teóricas como políticas.

Mesmo assim, são críticas que devem ser levadas em conta para que se saiba que nem todo o arcabouço teórico do feminismo islâmico é visto positivamente por feministas seculares.

Embora haja um apoio reciproco entre os dois movimentos, feminista secular e feminista islâmico, houve todo um debate, principalmente, sobre a relevância e o caráter do feminismo islâmico. Mesmo quanto ao seu caráter feminista, houve (e há) uma desconfiança, "até porque tem se acreditado muito na ideia de modelo feminista ser o feminismo radical dos EUA e Europa, desvalorizando toda uma gama de feminismos locais, pós-coloniais e pós-modernos" (tradução nossa, Moghadam, 2002). Além disso, também houve (e há) uma caracterização não nítida em que por, muitas vezes, ele foi (ou é) confundido com os movimentos de mulheres islamistas (fundamentalistas).

Outra questão é que essas críticas devem ser relativizadas de acordo com os conceitos usados, por exemplo, o conceito de *Shari'ah* para Mojab e Moghissi não é o mesmo conceito de *Shari'ah* que o feminismo islâmico usa (como foi detalhado no capítulo 3). O conceito de *Shari'ah* que elas criticam é o conceito de *fiqh* para o feminismo islâmico e, nesse sentido, ele também é duramente críticado, considerando-o incompatível com o feminismo.

Shahrzad Mojab, iraniana radicada no Canadá desde 1983, afirma em seu artigo *Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism* que a reislamização das relações de gênero aprofunda a opressiva estrutura patriarcal e que não seriam as reinterpretações reformistas das fontes religiosas que desafiariam o "poder masculino". Para ela, as reformas exegéticas propostas pelo feminismo islâmico se manterão no âmbito discursivo do islã e não terão poder estatal e político para modificação concreta das leis (2001: 129, Lima, 2013).

Mojab chama atenção para duas leis baseadas na *Shari'ah*, que, indubitavelmente, se não forem abolidas, não se poderá alcançar qualquer possibilidade de autonomia das mulheres. Somente conscientização, declara ela, não teria força suficiente para interferir nas reformas

legais necessárias. A lei sobre custódia, por exemplo, que faz uma clara distinção entre guardião (*valaya*) e proteção (*bezanot*), que segundo ela, serve ao propósito de inscrever dentro da lei uma inequívoca discriminação contra as mães (2001: 132-133).

Nessa lei, o guardião da criança é natural (*gabri*) e direito automático do país e na ausência dele, do avô paterno. Consequentemente, o cuidado com a criança (do menino até os 2 anos e da menina até os 7 anos) não é um direito automático da mãe. Essa lei de custódia, diz Mojab, que é uma lei inegavelmente islâmica, junto com outras legislações discriminatórias afetam as relações de gênero e revelam uma visão de mundo que "não considera as mulheres como normais, como sendo racionais, capazes de liderar uma vida descente por elas mesmas e com seus filhos" (2001: 132-133). Para Mojab, é impossível negar que seja uma lei do *fiqh* islâmico e tentar deslegitimá-la somente com reinterpretações ou narrativas que duvidam da da sua exitência. Os feminismos islâmicos, diz Mojab:

> insistem na especificidade ou mesmo na singularidade da mulher muçulmana e no *status* dela na sociedade. Elas argumentam que o Islã trata as mulheres com dignidade e respeito e que esse concede a elas direitos iguais, contudo nos regimes de direitos em geral e direitos das mulheres em particular são resultados das lutas por democratizações nas sociedades ocidentais. A questão do direito é inseparável da cidadania, o Estado democrático e a sociedade civil, todos os quais são conceitos de realidades ocidentais (tradução nossa, 2001: 137).

As feministas islâmicas e seu relativismo cultural, diz Mojab, apoiam demandas de igualdade na lei, mas olham a lei como um "instrumento neutro", que pode servir a diversos ou conflitantes interesses. "Esse é um "positivismo legal" que entende a lei como autônoma, um sistema auto-contido, não envolvido com a produção e a reprodução das relações de poder" (traduções nossas, 2001: 138).

Mojab considera o projeto das feministas islâmicas muito aquém das lutas das feministas no Ocidente, ressaltando que ele é "extremamente limitado em ambos, teoria e prática" (2001: 139). Para ela o feminismo islâmico não é ambicioso para reivindicar direitos

de igualdade universal e, por isso, não desafiam, por exemplo, “as leis extremamente opressivas que ameaçam as mulheres e homens não-muçulmanos, conhecidas perjorativamente como (*abl-e zammeh*) ”. Para ela, “mesmo em leis penais as mulheres muçulmanas e não-muçulmanas não são tratadas igualmente, sendo que as mulheres muçulmanas são punidas muito mais brutalmente por causa de sua religião” (traduções nossas, 2001: 139-140).

Mojab declara que focar na identidade e na cultura tem trazido contribuições para se entender a patriarquia, contudo, segundo ela, politicamente não traz tantos benefícios, pois não defende direitos como condições universais de justiça de gênero. Esses movimentos feministas pós-coloniais (que ela chama de lúdicos e pós-modernos), nega “a universalidade de demandas de direitos iguais, como os pagamentos iguais, as iguais oportunidades, iguais direitos do cuidado com a criança e do controle da natalidade”, estando, então, as mulheres divididas em tribos, religões, culturas, nações e tradições (tradução nossa, 2001: 142-3).

Mojab é marxista, tem toda uma produção teórica no âmbito do feminismo socialista e nesse sentido também critica os feminismos ocidentais liberais, por não alcançarem plenamente a demanda por direitos universais e estarem envoltas por demandas ligadas ao liberalismo e a produção de direitos desiguais próprias do capitalismo e regimes liberais.

Haideh Moghissi, iraniana que mora nos EUA desde 1985, especialista em estudos sobre a mulher no Irã, ao fazer sua crítica no livro *Feminism and Islamic fundamentalism. The limits of postmodern analysis* (1999) pergunta, sem se aprofundar na resposta, “se o feminismo islâmico é um braço do feminismo ou do islamismo”, pois, para ela, feminismo e Islã são inconciliáveis. A ideia central do feminismo, para a autora, “é que mulheres e homens são biologicamente diferentes, mas que essa diferença não pode ser traduzida em desigual valoração de suas experiências”, sendo diametralmente oposta ao principio básico do Islã que, para ela, pode ser assim resumido “o Alcorão faz dos homens os administradores dos assuntos das

mulheres" (traduções nossas- 1999: 125-148). Moghissi é contundente em declarar que toda mudança interpretativa do Alcorão ou de outras fontes religiosas não passará de argumentação discursiva de âmbito religioso que não se reverterá em ação política, pois diz ela:

> a *Shari'ah* é, sem remorso, discriminadora contra as mulheres e as minorias religiosas. Se os princípios da *Shari'ah* são mantidos, as mulheres não podem ser tratadas melhor. As mulheres não podem receber igualdade antes da lei ou na lei. A *Shari'ah* não é compatível com os princípios de igualdade de direitos humanos" (tradução nossa,1999: 141).
>
> o Islã é conciliável com o feminismo somente quando a identidade muçulmana ou islâmica é reduzida a um assunto de mera afiliação cultural e espiritual, porque qualquer mudança significativa no tratamento das mulheres nas sociedades muçulmanas, tem que partir do reconhecimento de que as mulheres são cidadãs completamente autônomas, que inclui a igualdade legal para as mulheres na lei da família e nas outras legislações civis.

Moghissi, em 1998, escreveu contra as visões positivas sobre o ativismo das feministas sob o paradigma islâmicoe pela reforma do Islã, pois, para ela, esse ativismo é problemático por três principais razões: 1) obscurece o fato de que em um país com regime islâmico, como por exemplo, o Irã, "o Islã não é assunto de escolha espiritual, mas sim um sistema político e legal; 2) o papel das feministas islâmicas tiram a atenção dos problemas e das condições sociais, econômicas e culturais criados há duas décadas pela reislamização; 3) a ênfase sobre a realização das mulheres muçulmanas que reinterpretam o Alcorão, obscure as diferenças políticas, ideológicas e religiosas entre as mulheres muçulmanas, ao mesmo tempo, que encobre todos os esforços valiosos das socialistas, das democratas e das feministas que trabalham sob um olhar do secularismo (traduções nossas, apud Moghissi, Moghadan, 2002: 1148).

Mahnaz Afkami, uma feminista secular muçulmana, presidente da *Organização de Mulheres no Irã*, antes da revolução de 1979 e durante os anos 90 foi diretora executiva da

"*Siterhood Global Institute"*[87], a transnacional rede feminista secular, declarou: "nossa diferença com as feministas islâmicas é que nós não tentamos adaptar o feminismo no Alcorão. Nós dizemos que mulheres tem certos direitos inalienáveis. A epistemologia do Islã é contrária aos direitos das mulheres. Mas você pode usar o que você necessita para avançar nas posições das mulheres. Eu chamo a mim mesma uma muçulmana e uma feminista. Eu não sou uma feminista islâmica, que é uma contradição nos termos" (apud Afkami, Moghadam, 2002: 1152).

Por fim, entre os intelectuais acadêmicos da onda de reivindicações por uma reforma no Islã, há posicionamentos que não são, necessariamente, críticos ao feminismo islâmico, mas podem servir como contraponto a suas práticas de ijtihad, como é o caso das ideias de Irshad Manji, nascida na Uganda e criada no Canadá, lésbica, que se declarou ainda muçulmana mesmo que por um fio e propõe em seu livro *Minha briga com o Islã. O clamor de uma mulher muçulmana por liberação e mudança,* uma operação *ijtihad* baseada na independência das mulheres, que se resume na necessidade de grandes investimentos pelos países ricos para que as mulheres muçulmanas de países pobres se tornem empreendedoras.

Ela não faz nenhuma crítica direta ao feminismo islâmico, mas considera a atual estrutura política e religiosa do Islã incompatível com a emancipação das mulheres, mas possível de se atuar no sentido de construção dessa emancipação por meio de uma profunda reforma jurídica, mental e político-econômica do Islã. Em sua opinião, o *ijtihad* só seria

[87] Que em inglês parece nome bem característico das ONGs feministas islâmicas ou de ONGs de mulheres islamistas, mas é uma organização internacional feminista secular, fundada em 1984, sendo por trinta anos consultora permanente das Nações Unidas. Foi fundada numa assembleia intitulada *Movimento das Mulheres Internacionais*, realizadas por Robin Morgan (feminista estadunidense) e Simone de Beauvoir (feminista francesa). Provavelmente o nome tenha sido escolhido conjuntamente com os participantes, pois neste evento haviam mulheres de várias partes do mundo, como Barbados, Brasil, Chile, Colômbia, Cuba, Finlândia, Fiji, Grécia, Itália, India, Kuwait, Líbia, México, Nepal, Nova Zelândia, Nigéria, Norway, Palestina, Israel, Polônia, Arábia Saudita, Espanha, Siri Lanka, Tailândia e Zâmbia. Ver informações sobre essa ONG em https://sigi.org/about-2/ último acesso 11/05/2017.

efetivado se houvesse transformação econômica na vida das muçulmanas, que a partir de então teriam condições de fazer as necessárias discussões e reinterpretação dos preceitos sagrados.

Considerações finais

O primeiro aspecto a ser considerado é que todas as comparações feitas anteriormente entre os três principais movimentos sociais de mulheres muçulmanas, não devem ser fixadas rigidamente, é sempre necessário ter em mente o conceito de continuidade, pois toda a comparação foi um exercício analítico para tentar identificar de alguma forma as suas possíveis particularidades. Não é produtivo transpor essas diferenciações automaticamente para as populações de mulheres muçulmanas em geral, porque há toda uma diversificação de costumes locais, de ortodoxia religiosa e de postura política impossível de se identificar em um indíviduo apenas pelo seu visual ou seu comportamento momentâneo.

Nesse sentido, todos os aspectos analíticos de comparação dos movimentos não podem ser transportos automaticamente para análise dos vários grupos populacionais muçulmanos. Por exemplo, uma adolescente pode usar as roupas islâmicas (sejam completas, pretas ou coloridas) apenas como moda, ou opção identitária, ou mesmo uma maneira de se diferenciar num grupo, ou um costume, uma tradição familiar, sem ser (ou se identificar com) nenhum dos movimentos citados aqui. Aliás, ela pode defender a religião, usar as vestimentas e ao mesmo tempo ter um comportamento de acordo com o grupo que se identifica, em especial, se estiver em uma das diásporas ou vivendo em outro país muçulmano, longe de sua terra natal ou de seus familiares (que provavelmente, poderiam servir como freio às suas múltiplas escolhas identitárias).

As contradições inerentes em cada indíviduo não são possíveis de serem identificadas colocando o modelo aplicado anteriormente, como um tipo ideal. É possível somente inferir um certo conservadorismo ou não, ou um certo acompanhamento das tradições familiares ou não, mas como sugestão que só se verificaria com uma aproximação mais de perto.

A tese se desenvolveu no sentido de responder ás questões, se o caráter religioso serve como limitador ou extensor do seu caráter feminista? E qual a aproximação entre o islamismo e o feminismo islâmico? Parece ser perceptível a resposta ao longo da tese, mas para deixar um pouco mais explícita pode ser resumido aqui, que, embora haja uma aproximação muito grande entre o ativismo islamista de mulheres por emancipação e o feminismo islâmico, existe uma fronteira entre eles que serve para identificá-los claramente como movimentos distintos: o primeiro, é um ativismo popular de mulheres, que rejeita o feminismo e atua conforme leituras literais, e de raízes fundamentalistas, das fontes religiosas islâmicas; o segundo, é um movimento feminista que atua no sentido de buscar emancipação para as mulheres muçulmanas contidas nas fontes religiosas, mas sob uma narrativa de reinterpretação e de reforma do Islã.

O caráter religioso do feminismo islâmico traz uma dupla função, a de extensora, no sentido de ter trazido aos movimentos feministas, narrativas intermediadoras (mediadoras), para o avanço do debate sobre o status das mulheres em países muçulmanos, bem mais próximas das realidades de sua cultura religiosa ortodoxa, do que os feminismos seculares muçulmanos conseguiam. Desenvolvendo um leque de análises e narrativas que desconstrói todo um arcabouço argumentativo de papel determinista de submissão da mulher ao poder patriarcal, estabelecido pelos discursos clássicos das autoridades e juristas tradicionalistas.

Por outro lado, a religião tem uma função limitadora, ao não permitir, pelo menos a curto prazo, a liberdade de se pensar as questões relacionadas às relações de gênero fora dos limites impostos pela religião. Não podendo estabelecer críticas àquilo que, talvez, possa ser, perceptivelmente advindo da religião. Por exemplo, com relação a sexualidade mais ampla e plural, que o feminismo islâmico, estrategicamente, não aborda abertamente.

Embora autoras muçulmanas, dentro de um âmbito do ativismo por uma reforma no Islã, como Irshad Manji, fazem essa associação, não se pode deixar de notar aqui que Manji não é

feminista islâmica, não atua fazendo reinterpretações das fontes religiosas, nem sequer atua em movimentos feministas propriamente dito, ela propõe reformas sócio-políticas no islã, dentro de um movimento ligado a sua homossexualidade.

Outro objetivo desta primeira parte foi a de argumentar em defesa de que o feminismo islâmico, nessa sua forma político-religiosa, é um movimento feminista, embora foram traçados limites em sua atuação prática, não se traçou esses limites em sua argumentação teórica e ideológica feminista. As narrativas das feministas islâmicas e das ONGs estudadas neste texto mostrarm conceitos, reivindicações de *status* para a mulher e plataformas de ação que são de caráter feminista e transnacional e dentro de um espectro do feminismo internacional. Elas reforçam a bandeira de que Islã, modernidade, direitos humanos e feminismo são compatíveis.

A segunda parte da tese teve como intuito trazer à luz aspectos que identificam ou diferenciam o feminismo islâmico dentro de um processo global de reislamização, em especial, sua diferenciação com o ativismo islamista de mulheres por emancipação. Foi possível traçar todo um campo de comparações em que se procurou identificar as diferenças e as semelhanças mais aparentes. Não obstante, o norte central dessa segunda parte é que há uma fronteira nítida entre os dois movimentos e que embora seja bastante elástica é também bem tênue, por mais que o feminismo islâmico tenha se aproximado dessa fronteira, ele tem mantido sua característica feminista, contudo, podendo, talvez, a longo prazo haver um rompimento interno e parte desse feminismo islâmico deixar de ser feminista.

O mesmo não poderia acontecer com o ativismo de mulheres por emancipação, dentro do islamismo, pois elas só se tornariam feministas se rompessem definitivamente com o próprio movimento, como demonstrado na parte dois da tese. A proposição da segunda parte da tese foi que o islamismo e o feminismo são imcompatíveis, lembrando que islamismo aqui é referido àqueles grupos islâmicos de raízes fundamentalistas.

A terceira parte da tese teve como fio condutor a crítica ao movimento feminista islâmico, considerando: 1) as lacunas do próprio movimento; 2) o livre exercício de debate da tese; e, 3) os posicionamentos de algumas feministas seculares muçulmanas. Foi observado, que não tem havido um interesse por parte dos feminismos ocidentais em discutir o feminismo islâmico e que ele é debatido e confrontado basicamente pelos próprios movimentos feministas seculares muçulmanos. Diferentemente do que ocorreu com relação aos feminismos seculares muçulmanos, principalmente com relação ao feminismo egípcio, que foi objeto de estudo de interesse acadêmico por estudiosas ocidentais, como dentre outras, Nikki Keddie, Judith Tucker, Miriam Coke e Elizabeth Fernea.

As críticas dos feminismos seculares muçulmanos ao feminismo islâmico giram em torno dos limites que são impostos pela própria característica religiosa de não poder fazer críticas a ela própria e centrar boa parte do foco de combate no patriarcalismo. Como exemplificam Sharazad Mojab e Haideh Moghissi no capítulo 5 da tese, o sistema patriarcal é combatido por qualquer movimento feminista e é possível identificar, questões que talvez não pudessem ser relacionadas especificamente somente a esse sistema, mas sim como sendo consequência da própria religião.

Uma crítica considerada na presente tese é o limite imposto pelo próprio movimento de despender suas forças somente na estratégia da educação islâmica, em detrimento da formação de lideranças políticas para a intervenção na elaboração e na execução de leis. O movimento está sempre na defensiva, ou seja, tentando intervir em processos de punição estabelecidos e não em processos de formulação anterior a essas punições, que é a própria a conquista da promulgação de leis de proteção.

Enquanto cursos de educação islâmica são dados para 200 a 300 muçulmanas em cada ano, por cada uma das ONGs citadas, por exemplo, em cada uma das regiões representadas por

essas participantes, milhares de mulheres estão sofrendo punições violentíssimas, por suas comunidades, suas famílias e/ou seus companheiros, com amparo das leis.

Se essas mulheres que recebem os cursos islâmicos estivessem sendo formadas para se inserirem nos parlamentos, no mínimo essas leis de punição estariam sendo questionadas, recebendo de alguma forma emendas positivas e lei protetivas poderiam, ao menos, estarem sendo debatidas. Como por exemplo, no Paquistão que, mesmo que a grande quantidade de mulheres no parlamento não tenha muito poder qualitativo, promulgou-se a lei de punição para pessoas que atacam mulheres com ácido e em 2014, houve a primeira condenação de um homem por esse crime, além da criação de uma delegacia da mulher para atender as vítimas de violência doméstica.

Por último, é preciso fazer as considerações finais sobre o trabalho de campo, cujo mais relevante foi realizado na ONG feminista islâmica, *Karamah, Muslim Women Lawyers for Human Rights*, em Washington DC, Estados Unidos e consistiu em fazer uma visita/participativa para observar as atividades cotidianas na instituição e fazer entrevistas (vide modelos das entrevistas no apêndice D), tanto com membros da diretoria, como com mulheres beneficiárias e/ou participantes dos cursos realizados pela ONG.

O primeiro contato foi bastante difícil, pois foram mandados vários e-mails e não obtido respostas, somente ao enviar via correio, curriculum vitae, carta proposta da visita participativa e ficha de aluno matriculado na USP é que se obteve uma resposta positiva. Demorou uns três meses entre o contato por e-mail com duas muçulmanas, membros da diretoria da ONG, El Batoule Alaoui e Hind Essayeah e a realização da visita participativa.

A visita foi acompanhada por El Batoule Alaoui durante todo o tempo. Uma recepção aparentemente bastante positiva. Alaoui concedeu uma entrevista gravada sobre a ONG Karamah, porém, não foi autorizado a transcrição completa, mesmo que, como foi notado

posteriormente, sua fala tenha sido muito semelhante aos discursos divulgados no site da ONG. Tendo sugerido então para ela uma entrevista pessoal, que Alaoui concedeu, mas ao contrário da outra, não permitiu a gravação. O tempo todo ela esteve escolhendo as palavras, tendo muito cuidado ao responder. Durante a entrevista era anotado tudo, o tempo todo, já que não estava gravando, era necessário anotar ao máximo, porém por duas vezes ela não permitiu que nem sequer fosse anotado: no primeiro momento, ao responder à pergunta sobre "sexo antes ou fora do casamento" e no segundo momento, ao responder sobre "homossexualidade".

Nessa última pergunta, ela não quis responder e mencionou que precisaria pedir permissão para respondê-la, se pudesse responder, responderia depois por e-mail. O que deu para perceber que não seria respondida, pois se nem anotar ela permitiu, quanto mais mandar uma resposta por e-mail. Foi sentido claramente que o questionário a incomodou. A partir dessa entrevista pessoal, ela mostrou alguns espaços da ONG, e os preparativos para o curso internacional daquele semestre, que seria no mês de novembro. O acesso às muçulmanas participantes não foi muito fácil, pois o curso era exclusivo para muçulmanas e a presença nas dependências do curso também só era permitida para muçulmanas. No sentido de respeitar as limitações impostas por ela, foram diluidos trechos das conversas de forma a justificar ou exemplificar questões ao longo da tese, sem ter citado diretamente essas conversas.

O que foi percebido na ONG Karamah é que há uma rígida hierarquia, os membros da diretoria se reportam constantemente à presidente da instituição, Azizah Al-Hibri, feminista fundadora e presidente da Karamah. Essa ONG se mantém isolada das outras ONGs. Toda sua estrutura e todas as suas metas estão dirigidas estritamente às mulheres muçulmanas.

Pelos textos e produção escrita ou oral, que são divulgados no seu site é possível verificar uma inclinação mais para a religião. O nome da instituição inclui a defesa dos direitos humanos, mas ao longo dos anos toda a produção teórica da ONG foi se afastando de análises

com base nos direitos humanos e se aproximando mais de uma linguagem religiosa (de certa forma, mais próxima de uma linguagem islamista e menos feminista). O que não representa que essa instituição deixou de ser feminista, pois tem uma conduta de defesa dos direitos das mulheres, por meio das advogadas espalhadas pelo mundo muçulmano e como foi apresentado na segunda parte do capítulo 4, mantém toda uma linguagem de reinterpretação das fontes religiosas sob o viés do ponto de vista das mulheres.

APÊNDICES

do capítulo 2 e das considerações finais

APÊNDICE A

Produções sobre os movimentos de mulheres em países muçulmanos

(Lista aleatória, considerando somente bibliografias em árabe, inglês e francês)[88]

Autor(a)	Título	País	Ano
Shaikh Ahmad Rifa'i al-Tahtawi and Ali Pasha Mubarak	Tariq al-hija wa al-tamrin 'ala qawa'id al-lugha al-'arabiyya (the way to spell and practice the rules of the Arabic language)	Cairo	1869
Shaikh Ahmad Rifa'i al-Tahtawi and Ali Pasha Mubarak	Al-murshid al-amin li'l-banat wa al-banin (the Faith guide for girls and boys)	Cairo	1875
Zanaib al-Fawwaz	"fair and equal treatment", al-nil, 151 (18 Dhu al-Hujja), traduzido por Marilyn Booth in Badran and Cooke(eds) opening the gates...	Cairo	1892
Murqus Fahmi	Al-Mara fi al-sharq (the woman in the East)	Cairo Matba'at al-Talif	1894
Qasim Amin	Tahrir al-mar'a (the liberation of woman)	Cairo Maktaba al-Taraggi	1899
Bahithat al-badiya	Al-nisa'iyyat (women's/feminist pieces)	Cairo Al-jarida press	1910
Nabawiyya Musa	Al-mar'ah wa al-'amal	Alexandria Al-Matba'ah al-Wataniyah	1920
Nabawiyya Musa	Al-rajlil wa al-mar'a (the diferences between men and women)	Al-Mar'a wa al-'amal 21-36	
Ali'Abd al-Razek	L'influence de la feeeme dans l avie de chiekh mohamed abdue	L'Egyptienne	1928
Nazira Zein Ed-Din	Sufur wa al-hijab	Beirut: Matabi' Quzma	1928
Nazira Zein Ed-Din	al-Fatah wa al-shuyukh	Beirut al-matba'a al-Amirkaniya	1929
Fatma Ni'mat Rashid	"Muqarana bain al-Mara al-misriyya wa al-mar'a al-turkiyya" al-Misriyya, pp.10-13	Al-Misriyya, pp. 10-13	1937
Huda Sha'rawi	"Tajdmat al-misriyya	Al-Misriyya	1937
Inji Aflatun	Thamanun milyun imra'a ma'na (Eighty milion women with us)	Cairo	1948
Inji Aflatun	Nahnu al-Nisa'al-misriyyat (We Egyptian women)	Cairo	1949
Duriyya Shafiq	Al-Kitab al-abiyad lil-huquq al-mar'a al-misriyya (The white paper on the rights of the Egyptian women)	Cairo	1953
Ibrahim 'Abduh and Duriyya Shafiq	Al-Mar'a al-Misriyya min al-fara'ina ila al-yaum	Cairo Matba'at al-Misr	1955
Bahithat al-Badiya (Malak Hifini Nassef)	Mabadi al-Nisa'i, in Majd al-Din Hifini Nasif. Tahrir Bahithat al-Badiya Malak Hifini Nasif 1886-1918 (The hertage of Bahithat al-Bahithat al-Badiya Malak Hifni Nasif)	Cairo Matba'at al-jarida	1962

[88] Esta lista é apenas uma amostra de publicações para exemplificar o aumento de escritos nos anos 60 a 90 de autores muçulmanos sobre o movimento de mulheres. Seria impossível listar todos os escritos de todos os países muçulmanos (nas mais diferentes línguas). Esta lista foi produzida usando as referências de toda a bibliografia consultada para essa pesquisa.

Afet Inan	The emancipation of the Turkish woman	Paris-UNESCO	1962
Ijlal Khalifa	al-Sihafa al-nisa'yya fi misr min 1919 ila 1939	M.A. thesis, Cairo University	1966
Nawal El Saadawi	Al- Mar'a wa al-Jins (Woman and sex)	Beirut Al-Um'assasa al-'Arabiya lil-Dirasat wa-al-Nasht	1971
Amina Sai'id	"Hadhihi idhahira ma'naha (this phenomenon, what does it mean?)	Hawwa 18 november	1972
Ijalal Khalifa	al-Haraka al-nisa'iyya al-haditha (the modern feminist movement)	Cairo Al-Matba'at al-'Arabiyya al-Haditha	1974
Abdelwahab Bouhdiba	La sexualité em Islam	Quadrige, Paris Presses Universitaire de France	1975
Fatima Mernissi	Beyond the veil: male-female dynamics in a Modern Muslim	Indian university	1975
Elizabeth Fernea and basima Qattan Bezirgan	Middle Eastern Muslim women speak	Austin 135-167	1977
Muhammad 'Atiyya Khamis	Al-Harakat al-nisa'iyyat wa silatuha m'a al-ist'mar (feminist movements and their relations'with colonialim)	Cairo Dar al-Ansar	1978
Muhammad'Imar	Al-Imam Muhammad 'Abduh (The complete Works of Muhammad'Abduh)	Beirut Dar al-quds	1978
Zanaib al-Ghazali	Al-jamiyyat al-nisa'iyya	Al-Dawa, 42 (november)	1979
Gail Om vedt	We will smash this prison: Indian women in struggle	London: Zed	1980
Nawal el-Saadawi	Al-Mar'a kama araduha allah (Woman as God wated her to be)	Cairo Maktabat al-Qur'an	1980
Nawal El Saadawi	The Hidden Face of Eve (tradução de Sherif Hetata)	London: zed	1980
Cherif Bassiouni	The Islamic criminal justice system	London and New York Oceana	1980
Gail Minault	The extended Family: women and political participation in India and Pakistan	New Delhi Chanakya	1981
Huda Sha'rawi	Mudhakkirat ra'ida al-'arabiyya al-haditha	Cairo Dar al-Hilal	1981
Zanaib al-Ghazali	Ayyam min hayati	Cairo e Beirut Dar al-Shuruq	1982
Afsaneh Najmabadi e Azar Tabari	The Shadow of Islam the women's movement in Iran.	London: Zed	1982
Asma el Dareer	Woman, why do you weep? Circumcision and its consequences	London	1982
Geraldine Forbes	Caged tigers: first wave in India	Women's studies international fórum 5	1982
Nayra Atiya	Khul-Khaal: five Egyptian women tell their stories	Syracuse University	1982
Safinaz Kazem	Mas'alat al-sufur wa al-Hijab (questions of veiling and veiling)	Cairo	1982
Yvonne Haddad	Contemporary Islam and the challenge of History	Albany State University of New York Press	1982

Zanaib Radwan	Bahth zahirat al-hijab batin al-jam'iyyat (a study of the phenomenon of the veil among university women)	Cairo: National Centre for Sociological and Criminological Research	1982
N. Yeganeh	In the shadow of Islam: the women's movement in Iran	London Zed press	1982
E. Sanasarian	The women's rights movement in Iran	New York: Praeger	1982
Azizah al Hibri	Women and Islam	Oxford: Pergamon press	1982
Bassan Musallam	Sex and society in Islam: birth control the nineteenth century	Cambridge University	1983
Nawal El Saadawi	Women at point zero	London	1983
E. Sanasarian	The women's rights movement in Iran: mutiny, appeasement, and repression from 1900 to Khomeini	London Praeger Publishers	1983
Atna A. Sabah	Women in the Muslim Uncounscious (tradução de Mary Jo Lakeland)	New York: Pergamon	1984
Freida Hussain	Muslim Women	London	1984
Nawal El Saadawi	Islam, women and revolution in twentieh century arab thought in the Muslim world.	124,3-1 july-October, pp.137-160	1984
Safinaz Kazem	'al-Ra'ida Nabawiyya Musa wa in'ash dhakkira al'-Ummah" (the pionner Nabarawiyya Musa and the reviving of the reviving of the nation's memory)	Majallat al-hilal January	1984
Fatna Sabbah	Woman in the Muslim Unconscious	New York Pergamont Press	1984
Mahmud Saif al-Nasr	"shaikn Sha'rawi wa imra'a al-Khati'a (Shaikn Sha'rawi and the sinful woman)	al-Ahali 3 july	1985
Nawal el-Saadawi	Mudhakkirati fi sijn al-nisa Tradução de Marilyn Booth	Cairo: Dar al-Mustaqbal al-Arabi	1985
Yvonne Haddad	Women, revolution and social change	Albany State university of new York press	1985
A. Fathi	Women and the Family in Iran	Leiden E.J. Brill	1985
Huda Sha'rawi	Harem years: the memiers of an Egyptian feminist (tradução de Margot Badran)	London Virago, 1986 (pp92-93)	1986
Kumari Jayawardena	Feminism and nationalism in the third world	London Zed books	1986
Malilyn Booth	The memoirs from the women's prison	London: women's press	1986
Safinaz Kazem	"na al-sijn wa al-hurriyya (on prison and freedom)	Cairo: al-Zahra' li'l-A'lam al-Arabi	1986
Zanaib al-Ghazali	Ayyam min hayati	Cairo Dar-Shuruq (8th printing)	1986
Kumari Jayawardena	Feminism and nationalism in the third world	London Zed books	1986
Zanaib a-Ghazali	Nahw Ba'th jadid	Cairo Dar al-Shuruq	1987
Enid Hill	Al-Sanhuri and Islamic Law	Cairo Papers in Social Science 10, monograph 1 (spring 1987) 125-129.	1987

Lila Abu-Lughod	Veiled sentiments: honor and poetry in a Bedouin society	Cairo The American University press	1987
Fatima Marnissi	Le Harem Politique	Paris Albin Michel	1987
Khawar Mumtaz and Farida Shaheed	Women of Pakistan: two steps forward, one step backward?	London Zed and Lahore vanguarda books	1987
Marilyn Booth	"prison, gender, praxis: women's prison memoirs in Egypt and elsewhere"	MERIP november-december, pp. 35-41	1987
Riffat Hassan	"equal before Allah? Woman-man equality in the Islamic tradition.	Havard Divinity Bulletin pp. 2-4 January-May	1987
Mervat Hatem	Western feminist theory and Middle Eastern women	Baltimore Miiddle East studies association meetings	1987
'Aziza Husain, Inji Rushdi, Saniyya Salih, Awatif Wali, Mervat Ittalawi, Muna Zulficar, Magda al-Mufti	Al-huquq al-qanuniyya lil-mar'a al-'arabiyya bain al-nadthariyya wa al-tatbiq (the legal rights of the Egyptian women: theory and practice)	Cairo	1988
Akram Khater Cynthia Nelson	Al-Harakah al-Nissa'iyah: the women's movement and political participation in Modern Egypt	Women's Movement Forum, 2-5, pp. 465-483	1988
Beth Baron	The rise of a new literary culture: the women's press of Egypt, 1892-1919", Ph.D. thesis,	Los Angeles University of California	1988
Hisham Sharabi	Neopatriarchy: a theory of distorted change in Arab society	New York Oxford	1988
Nadia Hijab	Woman power: the Arab debate on women and work	Cambridge Cambrigde university	1988
Nahid Toubia	Women of the Arab world: the coming challange Tranducão de Nahed el Gamal (papers of the Arab Woimen's Solidarity Association Conference)	London Zed	1988
Samiha el Katsha, Sherine Ibrahim and Noha Sedky	Experiences of non-governmental organizations working towards the elimination of female genital mutilation in Egypt	Cairo Cantre d'estudes et de documentation economique, juridique et sociale	1988
Hassan al-Hubaishi	Legal system and basic law in Yemen	Worcester Billing & sons	1988
Nükhet Sirman	Feminism in Turkey: a short history	New Perspectives on Turkey	1989
Yesim Arat	The patriarcal paradox: women politicians in Turkey	London and Toronto Associated University Presses	1989
Abdullani na-naim	Toward an islamic reformation: civil liberties, human rights, and international law	Syracuse Syracuse university press	1990
Kamila al-'Arabi	'Tuba li man taghatta ghadan bi al-hijab (blessed is she who is covered tomorrow with the hijab)	Hajir, 1 october	1990

Sirin Tekeli	Women in 1980's Turkey from a woman's perspective	Istanbul Iletisim Yayinlari	1990
Deniz Kandiyoti	Women, Islam, and state	London Macmillan and Philadelphia	1991
Fatima Marnissi	Women and Islam: an historical and theological Enquiry	Oxford Basil Blackwell	1991
Feride Car	"Women in the ideology of Islamic revivalism in Turkey: three Islamic women's journals"	Islamic Literature in Contemporary Turkey, p. 301	1991
Alan Duben and Cem Behar	Istanbul Households: marriage, Family and fertility 1880-1940	Cambridge Cambridge University Press	1991
Farzani Milani	Veils and words; the emerging voice of Iranian women writers	Syracuse Syracuse University	1992
Qasim Amin	The liberation of women: a document in the History of Egyptian feminism (tradução de Samiha Sidhom Peterson)	Cairo: American University in Cairo press. P 16	1992
Farzaneh Milani	Veils and words: the emerging voices of Iranian women writers	Syracuse Syracuse University Press	1992
Fatima Mernissi	Islam and Democracy: fear of the Modern world	Addison-Wesley Reading, MA	1992
Sherifa Zuhur	Revealing Reveiling: Islamist gender ideology in contemporary Egypt	New York State University of New York press	1992
Leila Ahmed	Women and gender in Islam: historical roots of a Modern debate	New Halen Yale University Press	1992
Haideh Moghissi	Women in the Middle East: perceptions, reality and struggler for liberation	New York: St martin's	1993
Fatima Mernissi	Dreams of Trespass: tales of a harem girlhood	NeAddison-Wesley	1994
Fatma Müge Göcek and Shiva Balaghi	Reconstructing gender in the Middle East	New York	1994
Mahnaz AfKami and Erika Friedl	In the eyes of the storm: women in pós-revolucionary Iran	Syracuse University Press	1994
Mahnaz AfKami	Faith and Freedom: women's human rights in the Muslim world	Syracuse, NY	1994
Amrita basu	The challenge of local feminisms: women's movements in global perspective	Bouder Westview press	1995
Nahid Toubia	Female genital mutilation: a call for global action	New York Woman ink	1995
Parvin Paidar	Women and the political process in twentieth-century Iran	Cambridge Cambridge University press	1995
Sirin Tekeli	Women in modern Turkish society	London Zed books	1995
Amira El Azhary Sonbol	Women, the Family, and divorce laws in Islamic history	Syracuse Syracuse University Press	1996
Haleh Afshar	Women and politics in the third world	London	1996
Hiba Haouf Ezzat	Al-mar'a wa-'l-'amal al-siyasi: ru'ya islamiyya (woman and political work: an islamic perspective)	Herdon, va. International institute for islamic thought	1996
Mai Yamani	Feminism and islam: legal and literary perspective	New york	1996

Nilüfer Göle	The forbidden Modern: civilization and veiling Mödern mahrem: mederniyet ve örtüme (Istambul: Metis Yayinlari)	Ann arbor; university of Michigan	1996
Haideh Moghissi	Populism and feminism in Iran: women's struggles in a male-defined	New York: St martin's	1996
Azadeh Kian	"Women and politics in post-Islamist Iran: the gender conscious drive to change".	British jornal of Middle Eastern Studies, 24, 1 (p.75-96)	1997
Farid Esack	Qur'an, liberation and pluralism: an Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression	Oxford Oneworld	1997
Mahnaz Afkhami and Erika Friedl	Muslim women and the politics of participation: implementing the beijiing platform.	Syracuse Syracuse university	1997
Amina Wadud	Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective	New York Oxford	1999
Fatima Umar Nassef	Women in Islam: a discourse in rights and obligations	Cairo International Islamic comittee for the woman and child	1999
Ziba Mir-Hosseini	Islam and gender: the religious debate in contemporary Iran	Princeton, NJ Princeton University Press	1999
Haideh Moghissi	Feminism and Islamic fundamentalism: the limits of postmodern analysis	New York Zed Books	1999
Maryam Poya	Women, work and Islamism: ideology and resistance in Iran	London: zed	1999
Simona Sharoni	"Women and gender in Middle East studies: trends, prospcts and challenges"	Middle East Report October -December	2000
Asma Afsaruddin	Hermeneutics and honor: negotiating female "public" space in Islamic/ate societies	Cambridge, Mass. Havard	2000
Fatima Sadiqi	Mouvements féministes: origenes et orientations (73-88)	Centre d'estudes et de recherches sur la femme, université sidi mohamed bem abdellah	2000
Hidayet Sefkatli Tuksal	Kadin Karsiti söylemin Islam gelenegindeki izdüsmeleri (traces of misogynist discourse in the Islamic tradition)	Ankara Kitabiyat	2000
Shadeen Sardar Ali	Gender and Human Rights in Islam and International law equal before Allah, Unequal before man?	The Hague: Kluwer Law International	2000
Nadje al-Ali	Egyptian women's movement	Cambridge University	2000
Fatima Sadiqi	Women, gender, and language in Marroco	Leiden Brill	2003
Lamia Rustum Shehadeh	The idea of women in fundamentalist Islam	Gainesville University Press of Florida	2003

APÊNDICE B-1

ONGs baseadas em países de maioria muçulmana[89]

Países % muçulmanos[90][91]	Organizações	Ano	Objetivos
Afeganistão **100**	**RAWA** **Revolutionary Association of the Women of Afghanistan** http://www.rawa.org/index.php Ùltimo acesso 19/03/2017	**1977**	Slogans: "Se você é amante da liberdade e anti-fundamentalista, você está com a RAWA". "A RAWA, Associação Revolucionária das Mulheres do Afeganistão, é a única organização política/social feminista das mulheres afegãs, anti-fundamentalista, que luta pela paz, liberdade, democracia, e pelos direitos das mulheres no maligno fundamentalismo afegão". Cabul (Quetta e Peshawar no Paquistão) Sede financeira nos EUA
	AIL **Afghan Institute of Learning** **http://www.afghaninstituteoflearning.org/** Último acesso 19/03/2017	**1985**	Criou escolas, clinicas médicas, programas de treinamento, com a proposta de melhorar o acesso da mulher à educação e saúde. Através desse programa 350.000 mulheres e garotas chegaram às escolas através dos 316 centros de ensino. O foco central é mulheres afegãs e garotas em campus de refugiados no Paquistão, Peshawar (Paquistão)
	AWN **Afghan Women's Network** http://www.awn-af.net/ ultimo acesso 19/03/2017	**1995**	Segue as diretrizes da Conferência de Bejiing. A rede de mulheres afegãs é a base para o movimento de mulheres afegãs, que serve como uma rede estável para o crescimento das organizações de mulheres que estão ativas no país. Tendo uma presença ativa e considerável em Cabul, Herat, Balkh, Kandahar, Bamyan, Paktia, Nangarhar e Kunduz e também é ativa por meio de seus membros em outras províncias do Afeganistão. A rede das mulheres

[89] Lista em construção, com recurso da Internet (google) e as referências: Nações Unidas http://www.arabhumanrights.org/ último acesso, 11/05/2017 e Anne Firth Murray *From Outrage to Courage* (2013) e outras fontes que serão apresentadas no decorrer deste quadro.

[90] Os países Albânia com 70% de muçulmanos, Turcomenistão 89%, Azerbaijão 93,4%, Cazaquistão 47%, Quirquistão 80%, Bósnia 52%, Uzbequistão 88%, não foram listados, pois têm realidades bastante ligadas às suas relações com a Rússia e a Europa. Afastando-se bastante da realidade dos países do Oriente Médio.

[91] Chade 67%, Burkina Faso 55%, Brunei 67%, Maldivas (sub-continente indiano) 99,9, Tânzania 99%, Djibuti 94%, não foram listados por até o momento não ter informações sobre a atuação dos feminismos nesses países.

Afeganistão **100**			afegãs funciona como o guarda-chuva para suas organizações do membro. Assim como projetos relacionados a questões de violência de gênero, A rede de mulheres afegãs tem mais de 3500 membros individuais e 125 organizações de mulheres em seus membros.
	NAWA **New Afghanistan Women Association** **http://theshareinstitute.org/new-afghanistan-women-association-afghanistan/** Último acesso 19/03/2017	**1999**	Luta pela educação para as mulheres, pois há um alto índice de analfabetismo entre mulheres e garotas afegãs. A missão do Instituto é estabelecer relações de colaboração que promovam o bem-estar e o empoderamento de indivíduos, organizações e comunidades, tanto nacional como internacionalmente, com respeito e sensibilidade pela diversidade cultural e étnica.
	AWRC **AfghanWomen's Resource Center** **http://www.afghanwomenconnect.org/afghan-womens-resource-center-awrc-2/** Último acesso 19/03/2017	**1989**	Para melhorar o bem-estar de mulheres refugiadas afegãs vivendo em solo paquistanês. Suas atividades continuam incluindo educação civil e programa de alfabetismo para mulheres e garotas, educação de saúde preventiva, construção de capacidade profissional e defesa para as mulheres afegãs.
Arábia Saudita **100**[92]			
Argélia **99**	**AFEPEC** **Association Féministe pour Eponouissement** **de la personne et I'Exercice de la Citoyenneté** http://afepec.org/ Ùltimo acesso 19/03/2017	**1989**	A luta pela implementação dos direitos constitucionais das mulheres e igualdade de direitos dos cidadãos: direitos garantidos pela Constituição (à educação, trabalho, saúde, livre expressão). Direitos à igualdade de direitos no local de trabalho. Direitos à representação equitativa em órgãos institucionais. Informar as mulheres sobre os textos legais e sobre a sua vida cívica plena. A luta com outras associações, contra a legislação discriminatória e susceptível de violar os direitos das mulheres. A luta por recursos para permitir que as mulheres de participar plenamente na vida pública e para ajudar e apoiar as mulheres em dificuldade. A organização de

[92] Nos países que não constam organizações, não significa que não as tenham, mas que não foi possível localizá-las com as ferramentas disponíveis, embora haja amplas informações sobre a presença do feminismo nesses locais. Com exceção da Arábia Saudita, que parece não haver organizações de mulheres independentes, mas sim do governo (que não foram localizadas ainda).

Argélia **99**			atividades a direção cultural e científica das mulheres através de uma melhor gestão da sua realização como mulher e cidadã. Formação, informação e sensibilização dos valores cívicos, da igualdade e da não-violência, meninas e meninos das associações.
	Association SOS Femmes en Detress http://www.sosfemmes.com/ Último acesso 19/03/2017	**1992**	O SOS Femmes Accueil tem várias missões: abrigo para mulheres vítimas de violência em suas casas; o dispositivo "Phone Grave Danger" para denúncias das violências sofridas; abrigo especializado em acolher mulheres em dificuldade, com ou sem filhos; recepção das pessoas em situação de isolamento. Suporte técnico social ligado ao Serviço de Habitação (dispositivo de Solidariedade Fundo de Habitação).
Bahrein **98**	**Bahrain Center for Human Rights** **http://www.bahrainrights.org/en/node/2999** Último acesso 19/03/2017	**2002**	Incentivar e apoiar indivíduos e grupos a serem proativos na proteção de seus próprios direitos e de outros; lutar para promover a democracia e os direitos humanos de acordo com as normas internacionais. Documentar e relatar violações de direitos humanos no Bahrein. Usar essa documentação para advocacia para influenciar as políticas internacionais de acordo com a Declaração Universal dos Direitos Humanos.
	Bahrain Women Society **http://en.bahrainws.org/** **Último acesso 1/03/2017**	**2008**	Objetiva empoderar a mulher para praticar ela mesma o papel de liderança na sociedade e lutar pelos valores de justiça social. Habilidades humanitárias e inspiradoras, estendendo a esperança e trabalhando para estabelecer uma nova realidade, onde os esforços nobres se integram e onde os indivíduos possuem uma consciência cósmica e um conhecimento sublime e dedicam suas habilidades para alcançar o desenvolvimento humano sustentável.
Bangladesh **88,3**	**BWF** **Bangladesh Women's Foundation** http://bdwf.org/	**2003**	Empoderamento, igualdade de gênero, direitos humanos da mulher e o combate à violência contra mulheres e crianças.

	Último acesso 19/03/2017		
Bangladesh 88,3	**BMP** **Bangladesh Mahila Parishad** http://www.mahilaparishad.org/ Último acesso 1/03/2017	**1970**	Organização foi lançada para erradicar todas as formas de desigualdade contra as mulheres, a BMP dedica-se a estabelecer uma família, sociedade e Estado democrático, secular, sem discriminação com base no espírito da nossa guerra de libertação. Para promover o status das mulheres do Bangladesh, o BMP é ativo nacional e internacionalmente, a fim de capacitar as mulheres, que estão vivendo em uma posição desvantajosa. A organização está em Bangladesh voluntariamente há mais de três décadas e é pioneira no movimento de mulheres com slogan 'Os Direitos da Mulher são Direitos Humanos'. A organização está empenhada em defender os valores da igualdade.
	RWU **Rakhaing women's union** http://rakhaingwomenunion-my.weebly.com/index.html Último acesso 19/03/2017	**1998**	Formada por um grupo de professores e apoiadores da democracia, com as metas de elevar as condições das mulheres vivendo em regiões das fronteiras entre Bangladesh e a Índia. Muitas mulheres perdem seus maridos e famílias e tornam-se grupos de refugiadas nas fronteiras. A RWU socorre assistencialmente as mulheres vítimas desses conflitos armados.
	Women for Women (2008) **A Research and Study Group** http://www.womenforwomen-ipras.org/ Último acesso 19/03/2017 Atuando também no Paquistão e Afeganistão	**2008**	Dá assistência às mulheres vítimas de violência. WomenforWomen é um programa de caridade apoiado por cirurgiões plásticos femininos, cujo objetivo é ajudar as mulheres que sofrem de ferimentos e traumatismos desfigurantes (como os ataques com ácido) ou socialmente excluídos, com o objetivo de permitir que essas mulheres continuem a levar vidas felizes e prósperas, apesar de seus ferimentos e traumas sofridos no passado.
Camarões 98[93]	**The Akum Progress Women (APW)**	**1996**	Grupo de 23 mulheres nativas que agem no sentido de oferecer às mulheres alfabetização e

[93] Fonte: ALASAH (2008) https://eprints.soton.ac.uk/69585/1/akogutuhthesis.pdf Último acesso 11/05/2017. Essas pequenas ONGs de Camarões parecem reforçar o que nesta tese está sendo considerado como movimentos nativos de grupo de mulheres, que num primeiro momento, parecem juntar os direitos das mulheres com a sua religiosidade, segundo o link indicado. Não foi possível localizar o website delas três.

Camarões **98**			escolarização do primeiro ao terceiro grau. Gradua mulheres na profissão de professoras. Atua no empoderamento das mulheres como empreendedoras, oferecendo acesso à créditos e atuando na área rural.
	Harmony Ladies Bambui (HLB)	**1999**	Grupo de mulheres nativas de Bambui, registradas como "Common initiative Group (CIG)". É a ONG mais bem-educada e formada, com escopo nacional. Seus objetivos são de contribuir e mudar ideias para melhor qualidade de vida da comunidade. Empoderar mulheres para o desenvolvimento da comunidade. Capacitar mulheres com treinamentos regulares. Identificar e assistir as necessidades da comunidade especialmente dos órfãos em idade escolar.
	The Union of Bafut Women	**1988**	Mulheres nativas de Bafut, com os objetivos de melhorar a vida de seus membros e da comunidade. Promover educação na comunidade. Participar ativamente no desenvolvimento da comunidade. Promover a cultura da Vila Bafut.
Egito **94**	**FWID** **Forum for Women in Development** **https://www.facebook.com/fwidforwomen** Último acesso 19/03/2017, só tem página no facebook.	**1997**	É uma rede de 15 ONGs com ativistas homens e mulheres, de diferentes classes sociais e com diferentes bagagens profissionais. Lutam pela emancipação sob as diretrizes da CEDAW, a fim de contribuir com uma sociedade democrática, justa e igualitária.
	WMF-Women and Memory Forum, http://www.wmf.org.eg/en/ Último acesso 1/03/2017	**1995**	É composta por um grupo de mulheres acadêmicas, pesquisadores e ativistas preocupadas com as representações negativas e percepções das mulheres árabes na esfera cultural. As visões culturais dominantes e as imagens das mulheres árabes constituem um grande obstáculo no desenvolvimento das mulheres e no alcance dos seus direitos.
	AAW-Alliance for Arab Women, 1987 **http://www.thealliance forarabwomen.org** Último acesso 19/03/2017	**1987**	A Aliança para as Mulheres Árabes é uma organização não-governamental, com 350 ONGS, associadas aos órgãos internacionais de direitos humanos. Baseada no Ministério dos Assuntos Sociais que visa o lado cultural e social, para

Egito **94**			proporcionar às mulheres a segurança humana básica através da influência de políticas e legislações e através da prestação de serviços e programas dentro do quadro de trabalho dos direitos humanos.
	Nazra for Feminist Studies http://nazra.org/en http://nazra.org/en/2014/05/demands-feminist-organizations-concerning-appropriate-electoral-system Último acesso 19/03/2017	**2001**	Esse grupo colabora junto para o combate à violência contra as mulheres e adotam uma perspectiva holística e ampla para erradicar esses crimes. Inclue 140 ONGs dentro do Estado do Egito.
	AWSA **Arab Women's Solidarity Association** **Dissolvida em 1991.** https://www.hrw.org/report/1991/12/01/update-dissolution-arab-womens-solidarity-association/next-court-session-set Último acesso 1/03/17	**1982**	Fundada por Nawal El Saadawi. A Associação Árabe de Solidariedade das Mulheres (AWSA), com sede no Cairo, foi dissolvida por um decreto administrativo datado de 15 de junho de 1991. A ação foi tomada de acordo com a Lei das Associações de 1964 que regula as organizações voluntárias privadas no Egito. A AWSA promover ativamente os direitos das mulheres no Egito e no mundo árabe.
	Organization of Women and Society[94]	**1994**	O seu foco é com a educação e programas de alfabetização para as garotas. Promoção da educação completa para as garotas e conscientização do papel da mulher na sociedade. Organizando eventos com mais de 2000 estudantes, ensinando as orientações da CEDAW, direitos humanos e os argumentos da declaração de Beijing.
	Egyptian Association for Community Participation Enhancement[95]	**2001**	Baseada no Cairo, preocupa-se com os direitos humanos das mulheres, incluindo a implementação do CEDAW e um projeto intitulado "Towards a more fair Family law".
	Nadim Center http://www.refugee-rights.org/African%20NGO%20directory/North%20Africa/Egypt-Nadim.html Último acesso 19/03/2017	**1993**	Combate todas as formas de discriminação e violência contra as mulheres. Os dois principais programas e o apoio das mulheres são "Torture Rehab Program" e "Women's Support Program", apoiando vítimas de estupros e sobreviventes de violência. Aconselhamento e apoio social, legal, acesso à

[94] Toda ONG sem o website, deve-se aos motivos de não o terem ou a não ter sido possível localizá-lo ainda com o recurso do google. As informações dessa ONG foram obtidas em Murray, 2013.
[95] Idem

			educação e oportunidade de emprego.
Emirados Árabes 96	**Dubai Women Establishment** **http://www.dwe.gov.ae/index.aspx** Parece ser uma organização islamista. Último acesso 19/03/2017	**2006**	Encorajando as mulheres a juntar-se à força de trabalho enquanto simultaneamente equipa-as com habilidades para as obrigaçoes tradicionais de suas obrigações como esposas e mães.
Etiópia 48	**AC** **African Center for Women** http://www.asksource.info/organisations/african-center-women-acw Último acesso 19/03/2017	**2000-2001**	Agência ligada às Nações Unidas. Tem uma Importante lista de organizações relacionadas à saúde dos mais diversos países muçulmanos. Empoderamento educacional, material, financeiro e tecnológico para as mulheres.
Gâmbia 95	**Gamcotrap – protect the Girld Child** **Gambia Committee on Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children** http://www.gamcotrap.gm/ Último acesso 23/03/2017	**1984**	Foi criada no "International Seminar on Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children, organizado pela "World Health Organisation", Organização Mundial da Saúde em Dakar, Senegal, de 6 a 10 de Fevereiro de 1984. O objetivo do encontro foi examinar os vários problemas e dificuldades enfrentados pelas mulheres em relação à reprodução. Essa série de problemas foram vistos como tendo fortes relações as várias formas de práticas tradicionais sobre as mulheres dentro de vários países. A reuniãoteve a presença de delegadas de 28 países africanos, incluindo a Gâmbia.
Iêmen	**Women's Forum for Research and Training** **Não tem site próprio, seu site é hospedado na organização das Nações unidas.** https://www.unescwa.org/womens-forum-research-and-training Último acesso 19/03/17.	**2000**	O principal objetivo do fórum é promover o estado de direito em relação às questões e direitos das mulheres e construir um consenso na sociedade em geral sobre a urgência de incorporar as dimensões de gênero em todos os campos do desenvolvimento e do direito. Re reconhece que, embora a legislação iemenita sobre direitos humanos esteja entre as melhores do mundo árabe, os direitos das mulheres são regularmente violados e as mulheres não têm conhecimento de seus direitos. Organiza oficinas para funcionários do Estado, a introdução de questões de direitos humanos a figuras-chave de organizações não-governamentais e agências de desenvolvimento e a organização de cursos de treinamento.

	Women Without Borders http://www.women-without-borders.org/news/163 Último acesso 19/03/2017	**2002**	Contra o extremismo: “"O extremismo separa os países e cria novas divisões entre Oriente e Ocidente, muçulmanos e não muçulmanos. O terrorismo não é religião ou nacionalidade. Trata-se da natureza humana que não foi guiada adequadamente”. Objetiva incluir as mulheres na arena de segurança e considera que esse é o momento para as mulheres exercerem o poder inteligente e enfrentar os desafios globais com competência e confiança.
Indonésia **88,2**	**YSSP** **Yayasan Sanggar Suara Perempuan**[96]	**1992**	Três ativistas mulheres iniciaram combater a violência e a discriminação contra a mulher em Timor Leste, depois passaram a providenciar serviços e apoio para sobreviventes de violência de gênero em outros territórios. Incluindo apoio médico, financeiro e psicológico. Mantem um serviço de conscientização em rádios e TVs, seminários e publicações. Em 2005 criou o Serviço Operacional para socorrer sobreviventes mulheres e crianças vítimas de violência.
	YSS **Yayasan Srikandi Sejati**[97]	**1998**	Defende os direitos das pessoas transgênero. Contudo, o aumento do HIV entre os transgênero causou a mudança de foco da organização. Desde 2002 combate o HIV/AIDS Em 2006, YSS criou Srikandi Sejati Youth Center, onde a organização providencia informação sobre saúde reprodutiva e sexual, direitos humanos e direitos da sexualidade por meio de uma sensibilidade de gênero.
Irã 99	**Women’s Organization of Iran** http://fis-iran.org/en/women/organization Último acesso 23/03/2017	**1982**	Promove estudos de mulheres e direitos humanos das mulheres no contexto da história contemporânea iraniana e da política. O centro possui uma biblioteca, um banco de dados e recursos, filmes, fitas cassetes auditivas, histórias orais, slides e biografias de artistas iranianos e uma coleção de fontes primárias. Para facilitar e incentivar a pesquisa sobre o passado,

[96] Idem, embora foi possível localizar o site, mas não tem acesso em inglês: http://sanggarsuaraperempuan.com/ Último acesso 19/03/2017.
[97] Idem e não tenha acesso em inglês: https://srikandisejati.wordpress.com/ Último acesso 19/03/2017.

Irã 99			presente e futuro das mulheres iranianas, foi compilado uma rica coleção de material, incluindo entrevistas com mulheres de muitas esferas da vida. Organiza seminários e conferências sobre questões de mulheres e fornece pontos de venda para estudiosos e feministas para publicar suas pesquisas sobre mulheres iranianas.
	Women's Forum Against Fundamentalism in Iran http://www.wfafi.org/ Último acesso 23/03/2017	**2004**	O Fórum das Mulheres contra o Fundamentalismo no Irã (WFAFI) está empenhado em promover uma maior conscientização dos desafios que as mulheres enfrentam vivendo sob regimes fundamentalistas como o do Irã. As tarefas vão desde a conscientização pública, a realização de projetos de pesquisa e o lançamento de programas de divulgação - para discussões políticas e análises. Acredita firmemente que a presença política, a participação e a liderança das mulheres são fundamentais para alcançar a igualdade social, política e econômica.
Iraque 97	**WEO (2004)** **The Women Empowerment Organization** **http://www.weoiraq.org/** Último acesso 19/03/17	**2004**	Promove os direitos iguais por encorajamento de mais participação política. Com sessões de treinamento e workshops, o grupo mobiliza mulheres para papéis ativos na reconstrução do Iraque.
	Iraqi Women's Rights Coalition[98]		Rede de ativistas e de organizações pelos direitos das mulheres objetivando influenciar as políticas governamentais no Iraque e defender os direitos iguais na constituição. Defende uma constituição secular.
	Organisation of Women's Freedom in Iraq **http://www.owfi.info/EN/** Último acesso 19/03/2017	**1992**	Fortalecer a solidariedade internacional para o apoio ao movimento de mulheres no Iraque na sua luta contra a violência masculina influenciada pelo islamismo. Fornecer abrigo para mulheres e apoio financeiro necessário para a sobrevivência das mulheres em situação de risco. Impulsionar as aspirações das mulheres em ganhar liberdade e igualdade com seus semelhantes. Buscando o apoio e a cooperação de todas as

[98] Idem

			organizações que estão envolvidas no desenvolvimento do estatuto das mulheres em todo o mundo.
Jordânia 95	**Baqa' Women's Cooperative**[99]	**1991**	Fundada por um grupo de mulheres, em resposta a anos de conflito militar e ao aumento dos assentamentos nos territórios palestinos. Empoderar as mulheres refugiadas econômica, política e socialmente, através de serviços para elas e suas crianças.
	AMAN **Arab Regional Resource Center on Violence againt Women**[100]		Contribuir com atividades contínuas de instituições e de indivíduos para trabalhos de assistência aos trabalhadores do campo para finalizar a violência contra a mulheres, providenciando serviços de informação.
	AWO **Arab Women's Organization of Jordan** **http://english.arabwomenorg.org/** Último acesso 19/03/2017		Organização não-governamental envolvida em processos de luta para tornar igual e efetivo os direitos das mulheres jordanianas, para que elas possam se tornar efetivas parceiras na construção de um país desenvolvido.
	Empowering Women Migrant Workers in Jordan project[101]		Objetiva melhorar a situação econômica das trabalhadoras mulheres da Jordânia por meio de um enfoque baseado no apoio aos mecanismos para o empoderamento das mulheres.
	JNCW **National Commission for Women** http://www.women.jo/en/home.php Último acesso 1/03/17	**1992**	Essa comissão representa o reino da Jordânia em todos os assuntos das mulheres em âmbito nacional, regional e internacional. Apoia os projetos de desenvolvimento sob a perspectiva de gênero.
Kuwait 85	**The women's Cultural and Social Society** http://www.kwtwcss.org/ Último acesso 23/03/2017	**1963 e 1998**	O WCSS acredita firmemente na importância da participação das mulheres em todos os aspectos da sociedade, seja ele social, cultural, econômico ou político. Através das nossas actividades, asseguramos que o nome da mulher kuwaitiana seja sinónimo de respeito pela igualdade, justiça, e direitos humanos. Luta pelo progresso e o desenvolvimento das mulheres durante muitos anos.

[99] Idem
[100] Idem
[101] Idem

Líbano **55**	**Institute for Women's Studies in the Arab World** http://iwsaw.lau.edu.lb/ Último acesso 19/03/2017	**1973**	Estudos e pesquisas sobre a mulher árabe e o desenvolvimento delas através de programas de educação.
	Lebanese NGO Forum **http://www.lnf.org.lb/windex/brief3.html** **Women's Rights Monitor** Tem uma importante lista de ONGs do Líbano envolvidas ou não diretamente com as questões dos direitos humanos. Último acesso 19/03/2017	**1996**	O mecanismo mais eficaz que protege atualmente os direitos das mulheres no Líbano é o do nível nacional. Esse setor tem desempenhado o papel principal no incitamento à ratificação da Convenção da CEDAW e ao acompanhamento da sua aplicação. As ONGs têm feito esforços voluntários, contínuos e duros para abolir a discriminação contra as mulheres e aumentar a conscientização da população. As ONGs trabalham para proteger, reabilitar e ajudar as mulheres libanesas. Mais de três mil ONGs estão trabalhando atualmente no Líbano. Algumas das quais estão directamente relacionadas com as questões das mulheres, enquanto outras incluem alguns programas sobre as mulheres no seu trabalho.
	LNF **The Lebanese Non-Governmental Organization Forum** www.lnf.org.lb Último acesso 19/03/2017	**1991**	Esse projeto visa ajudar as ONGs a controlarem os direitos das mulheres e a implementar a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres no Líbano, estabelecendo uma plataforma de coordenação que, no plano nacional e regional.
	Nour Arab Women's Association http://www.nouraw.org/ Esse site não está mais funcionando, último acesso 1/03/17. Mas estava em 20/01/2015	**1997**	Tem produzido livros e workshops sobre tópicos tais como nutrição, higiene e saúde mental. Em 2004 lançou um livro intitulado "Mental Grievances and Suffering: A Manual on Arab Women and Mental Health" Mais de um milhão de mulheres trabalhadoras foram treinadas.
	LECOR-VAW **Lebanese Council to Resist Violence Against Women.** **http://www.lebanesewomen.org/about1.html** O site funcionava em 20/01/2015, mas neste último acesso 19/03/2017, o site está suspenso.	**1997**	Baseada em Trípole e em Bairut provê assistência jurídica, psicológica para mulheres sobrevivente de violência. Trabalha para mudar as estruturas sociais e jurídicas para prevenir a violência física, emocional, sexual e econômica.

	KAFA **Violence & Exploitation**[102]		Organização da sociedade civil, não política, não profissional, que defende a igualdade de gênero e não discriminação e o avanço dos direitos humanos das mulheres e das crianças.
Líbia 97	**Libyan Women's Platform for Peace (LWPP)** http://lwpp.org/ último acesso 11/05/2017 Último acesso 23/03/2017, mas o site está com problemas, que podem ser técnicos ou devido alguma intervenção externa, como governo e etc.	**2011**	A Plataforma das Mulheres da Líbia para a Paz (LWPP) foi lançada em outubro de 2011 por mais de trinta e cinco mulheres de diferentes cidades e origens para garantir que as mulheres continuem sendo uma parte vital da Líbia pós-Gaddafi, com ênfase particular em transições inclusivas, Liderança juvenil, avanço e segurança relacionados com a participação política e econômica das mulheres e a reforma constitucional.
	AMICA[103] https://www.amica-ev.org/en/countries/libya/our-projects-in-libya/empowering-libyan-women-building-civil-society Último acesso 23/03/2017	**2012**	Desde a queda do regime de Muammar Gaddafi, a Líbia tem sofrido uma transformação fundamental. O país está profundamente dividido e está em um estado de guerra proto-civil desde 2014. Distúrbios recorrentes e conflitos armados petrificam a vida diária. Desde 2012, a AMICA e.V. Tem apoiado o desenvolvimento de organizações de mulheres líbias recém-fundadas e contribuiu para o estabelecimento de serviços de apoio psicossocial e centros de aconselhamento.
Malásia **60,4**	**AWAM** **All Women's Action Society** **http://www.awam.org.my/** ultimo acesso 19/03/2017	**1985**	Defender e empoderar sobreviventes vítimas de violência. Ajudando a quebrar com o silêncio da violência baseada em gênero.
	Sisters in Islam http://www.sistersinislam.org.my/ Último acesso 19/02/2017	**1989**	Promover os princípios de gênero, igualdade, justiça, liberdade e dignidade no Islã e empoderar as mulheres para serem defensoras dessa mudança.
	CARAM -Asia **Coordination of Action Research on AIDS and Mobility** **http://www.caramasia.org/** Último acesso 19/03/2017	**1997**	Rede regional para defender os direitos das trabalhadoras migrantes asiáticas. A vasta rede compõe-se de trinta organizações da sociedade civil e organizações de apoio às imigrantes. Espalhando por dezessetes países da Ásia e do Oriente Médio.

[102] Esse site está em árabe: **http://www.kafa.org.lb/.** Último acesso 19/03/2017.

[103] Parece que há alguma intervenção nas ONGs de mulheres na Líbia, quatro ONGs encontradas, têm seus websites sem funcionar, o que impossibilitou ter informações sobre elas. A Amica que tem seu site funcionando normalmente, é uma organização alemã pela paz que está presente em vários países do Oriente Médio.

	Musawah for Equality in the Muslim Family http://www.musawah.org Último acesso 1/03/17	**2009**	Tem a meta de formar uma massa crítica de apoiadores que trabalhem com a defeça da estrutura de Musawah. Movimento global para igualdade e justiça na familia muçulmana. Musawah is pluralista e como parceiras de trabalho 350 participantes de ONGs e ativistas de 50 países.
Mali 90[104]	**Le Groupe de recherche, d'Etude, de for formation femme action** http://www.acdi-cida.gc.ca/acdi-cida/contributions.nsf/Fra/6E0F677867D87BBD852579B50068286F Último acesso 23/03/2017		ONG internacional canadense, que tem ONGs em muitos países, entre eles essa de Mali. Com um trabalho contra a violência baseada em gênero e saúde e educação. Ajudam as comunidades para a discussão abertamente sobre tópicos sensíveis, como a FGM e a violência
	Nyeta-Sira http://nyetasira.courantsdefemmes.org/ Ùltimo acesso 23/03/2017	**1996**	Promove status sócio-econômico das mulheres dentro do Mali. Ajudam jovens com a saúde reprodutiva e educação. Encorajar crianças a denunciarem abusos e violências e foca na erradicação da FGM.
	Association Pour le Progrés et la Défense des Droits des Femmes Maliennes (APDF) http://courantsdefemmes.free.fr/Assoces/Mali/APDF/apdf.html Último acesso 23/03/2017	**1991**	Promove o desenvolvimento de mulheres e garotas. Sua missão é defender mulheres e garotas contra a violência e a discriminação. Organizar e educar mulheres para criar consciência para a mobilização e participação no desenvolvimento de Mali. Lidera ativistas e atividades comunitárias para ensinar as mulheres e garotas sobre a FGM e protege-las.
Marrocos **99,9**	**ADFM** **Association Démocratique des Femmes du Marocco** http://www.adfm.ma/index.php?lang=fr Último acesso 19/03/2017	**1985**	Promoção dos direitos humanos das mulheres. Independência, profissionalismo, preocupação com a futura geração, a cultura de transparência e de liderança e mobilização.
	Association Theatre Aquarium **http://theatreaquarium.org/** Último acesso 19/03/2017	**1994**	Defende os direitos humanos e as crenças tradicionais como uma base de empoderamento. Tem produzido músicas direcionadas à conscientização sobre a desigualdade. Desde 2004 tem conseguido direitos para as mulheres rurais, áreas rurais e locais onde outras ONGs não tinham estado. Atua dentro de mesquitas e em bairros pobres.

[104] Fonte: Dossíê 28 TOOMANY (FGM.Let's end it). FGM in Mali, 2014. http://www.28toomany.org/media/uploads/mali_final.pdf . Último acesso, 11/05/2017.

	Ennakhil Association for women and Children http://perso.menara.ma/~aefe/ Último acesso 10/03/17 .	**1997**	ONG independente baseada no Sul do Marrocos. Objetiva melhorar a situação sanitária, econômica, legal e social das mulheres e crianças, oferecendo uma rede de reflexão e de resolução de problemas
	Morrocan Association for the development of rural women http://www.nakhweh.org/ Último acesso 1/3/17.		ONG luta contra o analfabetismo, aumentando a consciência, promovendo a participação e o estabelecimento de projetos geradores de rendas para as mulheres.
	National Union of Moroccan Women **http://www.arso.org/NUSW-1.htm** Último acesso 19/03/2017	**1979**	Foca na educação e treinamento para mulheres urbanas e rurais, organiza campanhas pelo alfabetismo, age no campo da distribuição de informações, serviços legais e locais para projetos econômicos para as mulheres.
	The National Association of al-Hidu **http://www.alhidn.org.ma/** Parece ser uma associação pouco transparente. Último acesso 01/03/17		É uma organização não-governamental que prove serviços sociais para mulheres e famílias. É uma organização baseada no vonluntariado e oferece serviços como cuidado com a saúde e educação em geral. A ONG Karamah tem provido mateirais escolares e trabalha com essa associação para prover educação às mulheres do norte da África.
Mauritânia **99,9**	**Assistance to the disinherited Women and Children of the Iguidi Region**[105]		Promover a auto-suficiência de mulheres e crianças da região de Iguidi por encorajar as atividades artesanais e mercados de jardinagem. Organizar atividades de combate à desertificação, tais como reflorestamento. Sensibilizar grupos de mulheres sobre os assuntos de saúde, hygiene, nutrição e desenvolvimento.
Níger 95[106]			
Nigéria **50**	**BAOBAB for Women's Human Rights** **http://baobabwomen.blogspot.com.br/** **Associada a WLUML-Women Living Under Muslim Lows** último acesso 19/03/2017.	**2007**	É uma organização não-governamental e uma organização não religiosa que defende os direitos humanos, promovendo a proteção dos direitos humanos das mulheres sob os três sistemas paralelos de leis na Nigéria.

[105] Idem

[106] Não foi possível localizar nenhuma ONG nacional, mas esse país tem ongs internacionais ligadas à ONU sobre os direitos das mulheres.

Nigéria **50**	**Wido** **Widow development organization** **http://www.widoafrica.org/** Último acesso 19/03/2017	**1996**	Apoiar programas de educação para as crianças das viúvas. Providenciar conselhos e centros de apoio financeiro e de recursos materiras para elas. Apoiar e cooperar com as organizações locais e internacionais com propostas similares. Foi criada por 4 mulheres em Enugu, oeste da Nigéria, que queriam sensibilizar o público para os problemas das viúvas. Defender mudanças sociais nos costumes tradicionais, formando conselhos de apoio a viúvas e desenvolvendo laços colaboradores com outras organizações com objetivos similares. Na Nigéria muitas práticas tradicionais não reconhecem os direitos das viúvas à herança e a outros direitos.
	Dreamboat Development Theatre Foundation[107]	**1987**	Com a missão de promover mudança social para as mulheres através de produções teatrais, mídias de massa e educação. Conduz o "Women Community Health Theatre Education Project" indo em vários locais como vilas, universidades, comunidades religiosas, prisões. Usando dança, teatro, educação, para coscientizar sobre a saúde sexual e reprodutiva.
	Bloom and Glow Gender Development Organization[108]	**2001**	Foi fundada devido ao alarmente número de casos de fístula obstetrícia (de 50.000 a 100.000 a cada ano). Seu objetivo é providenciar procedimentos médicos para ártos mais seguros e socorrer mulheres que sofrem fístulas ou são vítimas de estupro.
Omã 99	**Omani Women Association at Al-Mudhibi** http://www.owam.net/ Último acesso 23/03/2017 Parece ser uma uma organização islamista. Pode-se notar pelos seus objetivos, em especial, o item 6.		Está trabalhando para unir trabalhando para conseguir o seguinte: 1 - A prestação de serviços sociais e de orientação sobre os conceitos de vida saudável, ajudando famílias de baixa renda e carentes nos casos de certas questões sociais ou perda de meios de subsistência, e fornecendo várias formas de assistência material e moral. 2 - Treinar e qualificar a mulher de Oman em vários ofícios e

[107] Idem
[108] Idem

			profissões que podem melhorar o padrão de vida da família. 3 - Organizar projetos de caridade, cujos lucros são alocados para os programas humanitários da associação na tentativa de concretizar o princípio da "solidariedade social". 4 - Prestar aconselhamento e orientação às mulheres sobre a organização familiar. 5 - Participar em programas e projetos sociais e de saúde que visem oferecer cuidados e instalações para a maternidade e a infância. 6 - Incentivar a preservação dos costumes e tradições com base em virtudes que emanam da história da sociedade de Omã e dos seus valores e dos princípios derivados da religião do Islã e de trabalho para lutar contra os efeitos incapacitantes que enfrentam o crescimento e o progresso da sociedade.
Palestina **84**	**WATC** **Israel/ Palestine Women's Technical Affairs Committee** http://www.watcpal.org Último acesso 19/03/2017	**1992**	É uma coalisão de 7 organizações, três centros de mulheres e ativistas mulheres individuais. Os objetivos são eliminar todas as formas de discriminação e violência contra a mulher, desenvolver o papel da mulher na sociedade, empoderar para que elas possam estar à frente nas posições de poder. Com especial atenção às mulheres marginalizadas, rurais e refugiadas.
	Union of Palestian Women's Comitees **http://www.upwc.org.ps/#** Último acesso 19/03/2017	**1980**	Socorro às mulheres em situação de conflito. Empoderar as mulheres palestinas em todos os planos e contribuir na luta contra a ocupação ilegal de Israel em territórios palestinos.
	Bureij Association for the Rehabilitation of the Handicapped **http://www.naseej-cyd.org/en/index.php** Último acesso 19/03/2017	**2002**	Trabalha em direção aos direitos e bem-estar das garotas. O grupo provê alfabetização e cursos de educação básica, serviços de aconselhamento psicológico, serviços homeopáticos para o cuidado com a saúde. Serviços sociais de ajuda, como defesa gratuita dos seus direitos. Bureij busca empoderar as garotas com habilidades vocacionais, treinamentos e serviços educacionais. Faz campanha de conscientização sobre a

Palestina **84**			importância da educação. Também provém intervenções nas famílias para uma maior consciência e apoio às garotas.
	WCLAC **Women' Center for Legal Aid and Counseling** http://www.wclac.org/english/ Último acesso 19/03/2017	**1991**	Organização não governamental, com o objetivo de contribuir para a construção de uma sociedade palestina democrática baseada em princípios de igualdade de gênero e justiça social. A fim de realizar os objetivos da organização, ela elabora seus projetos baseada nas agendas internacionais dos organismos de direitos humanos.
	The Palestinian Working Women Society for Development http://www.pwwsd.org/ Último acesso 19/03/2017		Organização não-governamental que trabalha na Palestina Ocupada, visando à igualdade de gênero e à erradicação de todas as formas de discriminação e violência contra a mulher. Através do empoderamento e mobilização da participação das mulheres na luta contra a ocupação israelense, a contribuição para os processos de desenvolvimento, a promoção dos direitos políticos, económicos e cívicos das mulheres e a expansão do acesso das mulheres à justiça.
	Women's Affair Technical Commitee[109]	**1992**	Objetiva promover os direitos das mulheres e a igualdade de gênero dentro da sociedade palestina. Empoderamento da mulher e justiça social.
Paquistão **97**	**SHIRKAT GAH** **Women's Resource Centre** http://www.shirkatgah.org Último acesso 19/03/2017	**1975**	Trabalha em 44 distritos, seguindo a plataforma de Beijing. Fortalecer as mulheres como detentoras de direitos para reivindicar seus direitos e redefinir os parâmetros existentes do Estado e da sociedade. Defender e se mobilizar para a igualdade de gênero e a justiça social, promovendo políticas e práticas equitativas do local ao global e vice-versa. Responsabilizar o Estado pela igualdade de direitos, segurança e dignidade de todos e pela utilização sustentável e equitativa dos recursos;

[109] Idem

Paquistão **97**			Promover uma cultura de paz, democracia e pluralismo e resistir à utilização da cultura e da religião por parte dos actores estatais e não estatais que negam os direitos das mulheres e ser uma organização feminista inclusiva, vibrante e pró-ativa.
	Blue Veins **Women Welfare and Relief Services** **http://www.blueveins.org/** Último acesso 19/03/2017	**1999**	Foi criada por um grupo de mulheres preocupadas com a falta de informação e recursos para as mulheres no Paquistão. Dedicou seus esforços à prevenção de câncer de mama. Hoje é um grupo de voluntários que levanta a bandeira "consciência, ação e defesa" com a meta de aumentar a consciência pública sobre o câncer de mama e a insegurança para as mulheres.
	Working Women Association[110]	**1975**	Em Islamabad, é o primeiro hotel para trabalhadoras mulheres paquistanesas. Respondendo às necessidades de moradia para jovens mulheres profissionais. O grupo foi formado por mulheres paquistanesas executivas e profissionais para evitar a exploração e o assédio nos locais de trabalho. Objetiva melhorar o *status* das mulheres no Paquistão e aumentar a consciência sobre os seus direitos. A associação cresceu a ponto de ter escritórios em todas as províncias.
Senegal **95**	**Dakar Women's Group** http://dakarwomensgroup.org/ Último acesso 23/03/2017	**1977**	O Grupo de Mulheres de Dakar (DWG) está aberto a todas as mulheres que vivem em Dakar e falam um mínimo de Inglês. Ao juntar-se às organizações senegalesas, incluindo escolas, provedores de serviços médicos e associações de mulheres e crianças.
Serra Leoa **60**	**50/50 Group of Sierro Leone. Gender Polity Throgh Training & advocacy** http://fiftyfiftysierraleone.org/ Último acesso 23/03/2017		O Grupo 50/50 é uma organização não-partidária que defende e faz campanha para uma maior participação política e igual representação das mulheres nos processos de tomada de decisão e iniciativas em todos os níveis em Serra Leoa. Defendendo: Igual representação e participação das mulheres e dos homens na vida pública na vida política da Serra Leoa e nos processos de governação a todos

[110] Idem

			os níveis. O Grupo 50/50 reivindica: uma mulher para presidente, 50% de representação de mulheres no Parlamento, Governo Local e posições de tomada de decisão em todos os níveis. A existência de uma coalizão de mulheres que forme uma massa crítica de mulheres capazes de dar apoio a outras mulheres que aspiram a posições de liderança. Trabalhando principalmente através de seus membros e alvos grupos organizados como redes de mulheres ONGs, organizações de mídia, grupos de mulheres baseados na comunidade, líderes tradicionais e religiosos e estruturas de governo local no nível da comunidade.
Síria 88[111]	**The General Women's Union (GWU)** O site de nenhuma delas funciona, provavelmente, devido aos conflitos. Nem é possível inferir se essas ONGs ainda estão em atividade.	**1967**	É uma organização guarda-chuva, composta por muitas ONGs feministas, como por exemplo, a Syrian Women's Union e a Syrian Women League
Somália 100	**Network Against FGM in Somaliland** **http://www.sihanet.org/content/somaliland** **http://preventgbvafrica.org/member/network-against-fgm-in-somaliland-nafis-network/** Último acesso 19/03/2017	**2006**	Fundada em Hargeisa para melhorar a saúde, o status sócio-econômico e psicológico das mulheres em Somaliland. Foco é eliminar a prática de mutilação genital. O grupo que é uma coalisão de 23 organizações de defesa dos direitos das mulheres promove a criação de uma ampla rede de ativistas pelos direitos das mulheres. Partilha experiências e recursos com outros grupos de mulheres, focando contra a FGM.
	WAAPO **Womem's Action for Advocacy and Progress Organization** **Também conhecida como:** **Nagaad Network** http://www.nagaad.org Último acesso 19/03/2017	**1997**	Nagaad é uma rede que reúne 46 organizações de mulheres locais na Somalilândia. Foi formada na sequência da terceira conferência nacional de paz em Hargeisa, realizada em 1996-97, na qual participaram todos os líderes políticos e tradicionais, cujo objetivo era deliberar sobre as formas de pôr fim aos conflitos civis e de eleger um Presidente e uma Câmara de Representantes. Às mulheres foram negadas participações e foram atribuídos deveres mínimos de

[111] Fonte: https://arabfeminism.wikispaces.com/Syria+2 Último acesso 18/05/2017.

			observadoras. Como resultado, Nagaad foi formada como uma voz organizada e coletiva de mulheres que estavam determinadas a lutar por seus direitos políticos e socioeconômicos como cidadãs iguais da Somalilândia.
Sudão **65**	**Southern Women Group for Peace**[112]		É um organização não-profissional, nem política. Seu objetivo principal é a paz sustentável, desenvolvimento das mulheres e a promoção da participação de mulheres em decisões em assuntos relacionados às suas vidas.
Tunísia **98**	**CREDIF** **Center for Research, Studies, Documentation and Information about Women** http://www.credif.org.tn/index.php?lang=en Último acesso 19/03/2017	**1990**	Objetiva consolidar os direitos das mulheres. O centro permanentemente observa e avalia a posição das mulheres e exibe um papel intermediário entre diversas instituições governamentais e não-governamentais. Trabalha para melhorar o status das mulheres e eliminar todas as formas de discriminação contra elas.
	UNIFT Union National Union of Tunisian Women http://www.unft.org.tn/fr/index.php Último acesso 19/03/2017	**1958**	UNFT fornece uma média de 7.000 bolsas de estudo anualmente em todo o território tunisiano (para estudantes em necessidade) cobrindo todos os campos de estudo.
Turquia **99**	**FSWW** **Foundation for the Support of Women's Work** **http://www.kedv.org.tr/** Último acesso 1/03/17	**1986**	Reconhece a experiência das mulheres de base e o seu poder na luta contra a pobreza e na construção de suas vidas e suas comunidades e seus direitos de definir e resolver seus problemas. Respeita os próprios valores das mulheres de base e evita aliená-las de si mesmas e de suas comunidades. Considera que a igualdade de participação das mulheres no processo de decisão social, económica e política só pode ser concretizada a nível comunitário e local, procura a cooperação dos governos locais e de outros atores da sociedade.

[112] Idem

APÊNDICE B-2

ONGs feministas internacionais ou das Nações Unidas que atuam nos países árabes ou muçulmanos[113]

Regional Programme to Promote Women's Human Rights in the Maghreb and Machreq Areas http://www.arabhumanrights.org/ Este programa objetiva contribuir para a criação de um hábil sistema de promoção e defesa dos direitos humanos. Ligado à ONG UNIFEM (organismo das Nações Unidas). Último acesso 19/03/2017	**Women Living Under Muslim Laws (1984)** **http://www.wluml.org/** Uma rede de solidariedade que prove informações, apoio e um espaço coletivo para as mulheres que vivem, são partilhadas ou governadas pelas leis e costumes derivados do Islã. Último acesso, 19/03/2017	**Women's Court: the permanent Arab Court to resist violence against women** https://www.uia.org É uma corte popular que objetiva lutar contra todas as formas de violência praticadas contra as mulheres nas sociedades árabes. A corte foi estabelecida por um grupo de ONGS árabes. A principal proposta da corte é por um fim para a violência através de mudanças necessárias sobre as leis existentes e criando novas leis para prover completa proteção para mulheres vítimas de violência. Ultimo acesso, 19/03/2017
AIW **Arab International Women Forum** **http://www.aiwfonline.com/home.aspx** Uma organização não-governamental que liga as mulheres profissionais e de negócios no mundo árabe uma com as outras e com outros grupos na comunidade internacional. Provê uma oportunidade de rede de relacionamento onde as mulheres podem construir conhecimento, desenvolver seus próprios negócios, seus potenciais de careiras ou promovem suas próprias organizações. Ultimo acesso, 19/03/2017	**Economic and Social Commission for Werstern Asia-ESCWA Centre for Women** http://www.escwa.un.org Atuando em países árabes, objetiva especificamente o melhoramento do status das mulheres e o empoderamento delas economicamente, socialmente e politicamente. Os principais objetivos da UN neste caso é a) seguir as recomendações relacionadas à gênero que emana das conferências das Nações Unidas e b) providenciar apoio para as famílias como uma unidade básica da sociedade e papéis subentendidos como papéis relacionados à família, valores e identidade. Ultimo acesso, 19/03/2017	**United Nations Development Programme- Programme on Governance in the Arab Region-Gender & Citizenship Iniciative** **http://www.arab-hdr.org/resources/weblinks.aspx?tid=979** A G&C trabalha para aumentar a consciência media e pública sobre as desigualdades de gênero que estão presentes nas legislações tais como leis de nacionalidades e promover os direitos globais das mulheres na região árabe. Ultimo acesso, 19/03/2017
MIGS	**RefWID**	**Alliance for Arab Women**

[113] Lista em construção, elaborada com recurso da Internet e com a referência: Nações Unidas. http://www.arabhumanrights.org/. Último acessso 11/05/2017.

Mediterranean Institute of Gender Studies **http://www.medinstgenderstudies.org/** Organização não-governamental que promove e contribui para projetos de temas econômicos, sociais e politicos relacionados ao gênero. Ultimo acesso, 19/03/2017	**Refugee Women in Development** http://www.forcedmigration.org Trabalha socorrendo mulheres que tem vivenciado abusos de seus direitos humanos, violência doméstica, estupro e Guerra. RefWID é um programa que busca o fim da marginalização da mulher para que estas assumam a liderança contribuindo para sua valoração ao desenvolvimento democrático das sociedades. Ultimo acesso 19/03/2017, mas tem uma observação de que o site não está sendo atualizado.	**http://www.thealliance forarabwomen.org/defaultar.aspx** É uma organização não governamental que trabalha em parceria com uma ampla rede de ONGs e outras organizações dos países árabes, promovendo as mulheres, através de políticas influenciadoras nas formulações legislativas. Promove também serviços e programas que oferecem segurança. Ultimo acesso 19/03/2017
Arab States Regional Programme-Women Human Rights Program **http://www.arabstates.undp.org/** Associada à UNIFEM United Nations Development Fund for Women's, inclui atividades e projetos que focam no empoderamento das mulheres por meio do treinamento, da defesa, e da promoção dos direitos humanos das mulheres, formando, apoiando organizações não-governamentais pelos direitos humanos das mulheres. Último acesso 19/03/2017	**KARAMAH** **Muslim Women Lawyers for Human Rights** **http://karamah.org/** É um organização não-governamental de solidariedade e educacional, focando suas atividades na promoção dos direitos humanos e nos assuntos domésticos e globais das mulheres muçulmanas. **Fundada por Azizah Al-Hibri** Ultimo acesso, 19/03/2017	**Famafrique, Site of Women in Franch-speaking Africa** **http://www.famafrique.org/** Atua no Norte da África Um site de língua francesa para mulheres africanas. Ultimo acesso, 19/03/2017
WISE Muslim women (2006) **The Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality** **http://www.wisemuslimwomen.org/** Criando uma infraestrutura e espaço por um grupo diverso de mulheres muçulmanas para juntas liderarem um esforço coletivo para desafiar as interpretações distorcidas do Islã, aumentando a autodeterminação econômica e social das mulheres e amplificando as vozes das mulheres em todos os planos da politica, e discurso social. Enfocando a mudança de forma holística com quato estratégias-chave: comunicações, interpretação, filantropia e colaboração.	**Arab Women's Legal Network (AWLN)** http://www.africawln.org/ A Rede Árabe de Mulheres (AWLN), fundada em 2004 por mulheres profissionais do direito que representam 15 países árabes. AWLN lançou sua primeira Assembléia Geral em 2005, que também serviu como seu primeiro programa de treinamento. Durante aquela conferência de 2005, AWLN hospedou e treinou sobre 570 mulheres de 18 países na região de Oriente Médio e do Norte de África. Desde então, o AWLN tem administrado 20 programas focados em (1) formação profissional e desenvolvimento (2) criação de publicações (3) um programa de tutoria e (4) advocacia das	**SAF** **Sisters' Arab Forum for Human Rights** https://www.fidh.org/fr/qui-sommes-nous/le-mouvement-mondial-des-droits-humains/ FIDH é uma ONG internacional que defende todos os direitos humanos: políticos, econômicos, sociais, culturais e civis, tal como consagrado na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Último acesso 19/03/2017.

Consultora para assuntos religiosos, Amina Wadud. Último acesso 19/03/2017	mulheres. Além dessas conferências, a AWLN também publica uma revista de lei em língua árabe, a Ryada, que fornece um fórum para pesquisa por profissionais jurídicos da região. **Karamah** e AWLN trabalharam juntos para desenvolver programas que reunam líderes jurídicos para promover os direitos das mulheres muçulmanas no Oriente Médio e Norte da África. Último acesso 19/03/2017	

APÊNDICE C

Países muçulmanos signatários da CEDAW e suas reservas

Convention on the elimination of all forms of discrimination against women

A *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW)*, foi adotada em 1979 pela Assemblèia Geral das Nações Unidas, é frequentemente descrita como uma conta internacional de direitos humanos para as mulheres. Consistindo de uma introdução e 30 artigos, ela é define o que constitui discriminação contra as mulheres e estabelece uma agenda para ação nacional para finalizar essas tais discriminações.

A Convenção define discriminação contra as mulheres como " qualquer distinção, exclusão ou restrição feita com base de sexo que tem o efeito e a proposta de impeder ou anular o reconhecimento, o prazer e o exercício das mulheres, independentemente de seu status marital, sobre uma base de igualdade de homens e mulheres, de direitos humanos e liberdades fundamentais no campo político, econômico, social, cultural, civil ou qualquer outro campo.

Por aceitar a Convenção, os Estados se comprometem a empreenderem uma série de medidas para acabar com a discriminação contra a mulher sob todas as formas, incluindo: incorporar o princípio da igualdade de homens e mulheres no seu ordenamento jurídico, abolir todas as leis discriminatórias e adoptar as que proíbam a discriminação contra as mulheres; Criar tribunais e outras instituições públicas para assegurar a proteção efetiva das mulheres contra a discriminação; E assegurar a eliminação de todos os actos de discriminação contra as mulheres por pessoas, organizações ou empresas.

A Convenção fornece a base para a realização da igualdade entre homens e mulheres, assegurando a igualdade de acesso e igualdade de oportunidades na vida política e pública, incluindo o direito de voto e de eleição, bem como a educação, a saúde e o emprego. Os Estados Partes acordam em tomar todas as medidas adequadas, incluindo legislação e medidas temporárias especiais, para que as mulheres possam usufruir de todos os seus direitos humanos e liberdades fundamentais.

A Convenção é o único tratado de direitos humanos que afirma os direitos reprodutivos das mulheres e visa a cultura ea tradição como forças influentes que moldam os papéis de gênero e as relações familiares. Afirma os direitos das mulheres de adquirir, mudar ou conservar a sua nacionalidade ea nacionalidade dos seus filhos. Os Estados Partes também concordam em tomar medidas apropriadas contra todas as formas de tráfico de mulheres e exploração de mulheres.

Os países que ratificaram ou aderiram à Convenção estão legalmente obrigados a aplicar as suas disposições. Além disso, estão empenhados em apresentar relatórios nacionais, pelo menos de quatro em quatro anos, sobre as medidas que tomaram para cumprir com as obrigações dos tratados[114].

[114] http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/cedaw.htm, último acesso, 11/05/2017, traduções nossas.

Países muçulmanos signatários, sem reservas.

Países	Assinatura	Ratificação
Afeganistão	14 de Agosto de 1980	5 de março de 2003
Gâmbia	29 de julho de 1980	16 de abril de 1993
Camarões	6 de junho de 1980	23 de agosto de 1985
Guiné-Bissau	17 de julho 1980	23 de agosto de 1985
Mali	5 de fevereiro de 1985	20 de setembro de 1985
Estado da Palestina	21 de abril de 2014	
Serra Leoa	21 de setembro de 1988	11 de novembro de 1988
Nigéria	23 de abril de 1984	13 de junho de 1985
Senegal	29 de julho de 1980	5 de fevereiro de 1985
Sudão	30 de abril de 2015	
Líbano	16 de abril de 1997	
Somália	26 de janeiro de 1979	26 de agosto de 1995

Ratificações e reservas[115]

Argélia 22 de maio de 1996	Article 2: O Governo da República Argelina Democrática e Popular declara que está disposto a aplicar as disposições deste artigo sob condição de não entrar em conflito com as disposições do Código da Família Argelina. Artigo 15, nº 4: O Governo da República Argelina Democrática e Popular declara que as disposições do n.º 4 do artigo 15.º relativas ao direito das mulheres de escolherem a sua residência e domicílio não devem ser interpretadas de forma a contrariar as disposições do capítulo 4 (art. 37) do Código da Família Argelina. Artigo 16: O Governo da República Argelina Democrática e Popular declara que as disposições do artigo 16.º relativas à igualdade de direitos entre homens e mulheres em todas as questões relativas ao casamento, tanto durante o casamento como na sua dissolução, não devem contrariar as disposições do Código da Família Argelina. Artigo 29: O Governo da República Argelina Democrática e Popular não se considera vinculado pelo parágrafo 1 do artigo 29 que estipula que qualquer disputa entre duas ou mais Partes sobre a interpretação ou aplicação da Convenção que não seja resolvido por negociação deve, a pedido de um deles, ser submetido a arbitragem ou ao Tribunal Internacional de Justiça. O Governo da República Argelina Democrática e Popular sustenta que tal disputa não pode ser submetido à arbitragem ou ao Tribunal de Justiça Internacional, salvo com o consentimento de todas as partes no diferendo.
Bangladesh 6 de Novembro de 1984	O governo da Republica popular de Bangladesh não considera ele mesmo vinculado às provisos do artigo 2 [... e ...] 16 (1) (c) pois eles são conflituosos com a Shari'ah e as leis sagradas do Alcorão e Sunna.

[115] Traduções nossas, https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-8&chapter=4&clang=_en último acesso 23/03/2017.

Egito 16 de julho de 1980 Ratificado em 18 de setembro de 1987	Reservas feitas na assinatura e confirmadas na ratificação: [.....] Em respeito ao artigo 16 Reserva ao texto do artigo 16.º relativo à igualdade dos homens e das mulheres em todas as questões relativas ao casamento e às relações familiares durante o casamento e à sua dissolução, sem prejuízo das disposições da Shari'ah islâmica que garantem às mulheres direitos equivalentes aos dos seus cônjuges, como para garantir um justo equilíbrio entre eles. Isto é por respeito à natureza sacrossanta das crenças religiosas firmes que governam as relações conjugais no Egito e que não podem ser questionadas e tendo em vista que uma das bases mais importantes dessas relações é uma equivalência de direitos e assegurar uma complementaridade que garanta uma verdadeira igualdade entre os cônjuges. As provisões da Shari'ah estabelecem que o marido pagará o dinheiro nupcial à esposa e a manterá inteiramente e fará também um pagamento a ela em cima do divórcio, visto que a esposa conserva direitos completos sobre seus bens e não é obrigada a gastar qualquer parte para manter-se a ela mesma. A Shari'ah restringe, portanto, os direitos da esposa ao divórcio, tornando-o dependente da decisão de um juiz, enquanto que nenhuma restrição é estabelecida no caso do marido. Em respeito ao artigo 29 A delegação egípcia também mantém a reserva contida no parágrafo 2 do artigo 29 relativos ao direito de um Estado signatário da Convenção de declarar que não se considera vinculado pelo parágrafo 1 deste artigo no que diz respeito à submissão a um órgão arbitral de qualquer disputa que possam surgir entre Estados, no que se refere à interpretação ou aplicação da Convenção. Isto é para evitar ficar vinculado pelo sistema de arbitragem neste campo. Reserva feita na ratificação: Reserva geral sobre o artigo 2: A República Árabe do Egito está disposta a cumprir o conteúdo deste artigo, desde que tal conformidade não vá contra a Shari'ah islâmica.
Etiópia 8 de julho de 1980 Ratificado em 10 de setembro de 1981	Reserva: A Ethiópia Socialista não considera ela mesma limitada pelo parágrafo 1 do artigo 29 da convenção.
Indonésia 29 de julho de 1980 Ratificado 13 de setembro de 1984	O Governo da República da Indonésia não se considera limitado às provisos do capítulo 29, parágrafo 1 desta convenção e traz a posição que qualquer disputa relacionada à interpretação ou aplicação da Convenção pode somente ser submetida à arbitragem ou para a Corte Internacional de Justiça com o acordo de todas as partes da disputa.
Iraque 13 de julho de 1986	Reservas: 1. A aprovação e a adesão à presente Convenção não significam que a República do Iraque esteja vinculada pelas disposições dos parágrafos f) e g) do artigo 2º, nem do artigo 16 da Convenção. A reserva a este último artigo não prejudicará as disposições da *Shari'ah* islâmica, segundo as quais os direitos das mulheres são equivalentes aos dos seus cônjuges, de modo a assegurar um justo equilíbrio entre eles. O Iraque também insere uma reserva ao parágrafo 1 do artigo 29 da presente Convenção no que se refere ao princípio da arbitragem internacional em conexão com a interpretação ou aplicação da presente Convenção. 2. Esta aprovação não implica, de modo algum, o reconhecimento ou a entrada em quaisquer relações com Israel.

Jordânia 3 de dezembro de 1980 Ratificado 1 de julho de 1992	Declaração feita após a assinatura e confirmada quando da ratificação: A Jordânia não se considera vinculada pelas seguintes disposições: 1. Artigo 9, parágrafo 2; 2. ... 3. O artigo 16.º, n.º 1, alínea c), relativo aos direitos decorrentes da dissolução do casamento em matéria de alimentos e compensação; 4. Artigo 16, nº 1, alíneas d) e g).
Kuwait 2 set 1994	Reservas: ... 2. Artigo 9, nº 2 O Governo do Kuwait reserva-se o direito de não aplicar a disposição contida no parágrafo 2 do artigo 9 da Convenção, na medida em que é contrária à Lei da Nacionalidade do Kuwait, que estipula que a nacionalidade de uma criança é determinada pela de seu pai. 3. O artigo 16. °, alínea f) O Governo do Estado do Kuwait declara que não se considera vinculado pela disposição contida na alínea f) do artigo 16º, na medida em que entra em conflito com as disposições da Shari'ah islâmica, sendo o Islã a religião oficial do Estado. 4. O Governo do Kuwait declara que não está vinculado pela disposição contida no parágrafo 1 do artigo 29.
Bahrain 18 Jun 2002	Reservas: ... o Reino do Bahrein formula reservas quanto às seguintes disposições da Convenção: - Artigo 2.º, a fim de assegurar a sua aplicação dentro dos limites das disposições da Shari'ah islâmica; - Artigo 9.º, n.º 2; - n.º 4 do artigo 15.º; - Artigo 16.º, na medida em que é incompatível com as disposições da Shari'ah islâmica; - Artigo 29.º, n.º 1.
Líbia 16 maio 1989	1. O artigo 2.º da Convenção será aplicado com o devido respeito pelas normas peremptórias da Shari'ah Islâmica relativas à determinação das porções de herança da herança de uma pessoa falecida, seja ela do sexo masculino ou do sexo masculino. 2. A aplicação do parágrafo 16 (c) e (d) da Convenção não prejudica nenhum dos direitos garantidos às mulheres pela Shari'ah Islâmica.
Malasia 5 julho de 1995	O Governo da Malásia declara que a adesão da Malásia está subordinada ao entendimento de que as disposições da Convenção não estão em conflito com as disposições da lei islâmica da Shari'ah e da Constituição Federal da Malásia. Além disso, o Governo da Malásia não se considera vinculado pelo disposto nos artigos 9.º, n.º 2, 16.º, n.º 1, alínea a), 16.º, n.º 1, alínea c), 16.º, n.º 1, alínea f) N. ° 1, alínea g), da referida convenção. Em relação ao artigo 11 da Convenção, a Malásia interpreta as disposições deste artigo como uma referência à proibição de discriminação com base na igualdade entre homens e mulheres apenas.

Marrocos 21 de junho de 1993	1. No que se refere ao artigo 2.º: O Governo do Reino de Marrocos manifesta-se disposto a aplicar as disposições do presente artigo desde que: - Não prejudicam a exigência constitucional que regula as regras de sucessão ao trono do Reino de Marrocos; - Eles não entram em conflito com as disposições da Shari'ah Islâmica. Note-se que certas disposições contidas no Código Marroquino de Estatuto Pessoal, segundo os direitos das mulheres, que diferem dos direitos conferidos aos homens, não podem ser violadas ou revogadas porque derivam principalmente da Shari'ah Islâmica, que se esforça, entre outras coisas para alcançar um equilíbrio entre os cônjuges, a fim de preservar a coerência da vida familiar. 2. Relativamente ao n.º 4 do artigo 15.º: O Governo do Reino de Marrocos declara que só pode estar vinculado pelas disposições do presente número, nomeadamente as relativas ao direito das mulheres de escolherem a sua residência e domicílio, na medida em que não sejam incompatíveis com os artigos 34.º e 36.º Do Código Marroquino do Estatuto Pessoal. Reservas: 3. No que diz respeito ao artigo 29: O Governo do Reino de Marrocos não se considera vinculado pelo primeiro parágrafo deste artigo, que dispõe que qualquer litígio entre dois ou mais Estados Partes relativo à interpretação ou aplicação da presente Convenção que não seja resolvido por negociação será, Pedido de um deles, seja submetido a arbitragem. O Governo do Reino de Marrocos é de opinião que qualquer litígio deste tipo só pode ser submetido à arbitragem por acordo de todas as partes em litígio.
Iêmen 30 de maio de 1984	O Governo da República Democrática Popular do Iêmen declara que não se considera vinculado pelo parágrafo 1 do artigo 29 da referida Convenção, relativo à resolução de litígios que possam surgir sobre a aplicação ou interpretação da Convenção.

Niger 8 outubro 1999	Artigo 2, alíneas d) e f) O Governo da República do Níger exprime reservas quanto às alíneas d) e f) do artigo 2.º relativas à adopção de todas as medidas adequadas para abolir todas as práticas e costumes que constituem discriminação contra a mulher, nomeadamente em matéria de sucessões. Artigo 5, parágrafo (a) O Governo da República do Níger expressa reservas quanto à modificação dos padrões sociais e culturais de conduta de homens e mulheres. Artigo 15, nº 4 O Governo da República do Níger declara que pode estar vinculado pelas disposições deste parágrafo, em particular as relativas ao direito das mulheres de escolherem a sua residência e domicílio, apenas na medida em que estas disposições se refiram apenas às mulheres solteiras. Artigo 16, nº 1, alíneas c), e) e g) O Governo da República do Níger expressa reservas quanto às disposições acima referidas do artigo 16.º, nomeadamente as relativas aos mesmos direitos e responsabilidades durante o casamento e à sua dissolução, os mesmos direitos de decidir livre e responsavelmente o número eo espaçamento dos seus Crianças, eo direito de escolher um nome de família. O Governo da República do Níger declara que as disposições dos parágrafos (d) e (f) da alínea a) do artigo 2º, das alíneas a) e b) do artigo 5º, do n.º 4 do artigo 15.º e do n.º 1 do artigo 16.º (C), e) e g), relativas às relações familiares, não podem ser aplicadas imediatamente, uma vez que são contrárias aos costumes e práticas existentes que, pela sua natureza, só podem ser modificados com o passar do tempo e a evolução da sociedade e não podem, portanto, serem abolidos por um ato de autoridade. Artigo 29.º O Governo da República do Níger expressa uma reserva relativa ao parágrafo 1 do artigo 29 que dispõe que qualquer litígio entre dois ou mais Estados sobre a interpretação ou aplicação da presente Convenção que não seja resolvido por negociação será, a pedido de um Deles, ser submetidos a arbitragem. Na opinião do Governo do Níger, um litígio desta natureza só pode ser submetido à arbitragem com o consentimento de todas as partes na controvérsia. Declaração O Governo da República do Níger declara que o termo "educação familiar" que figura no parágrafo b) do artigo 5º da Convenção deve ser interpretado no sentido de que se refere à educação do público em relação à família e que, em qualquer caso, o artigo 5 Seria aplicado em conformidade com o artigo 17 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos.
Oman 7 de fevereiro de 2006	1. Todas as disposições da Convenção não estão em conformidade com as disposições da shari'ah islâmica e da legislação em vigor na Sultanat de Omã; 2. O artigo 9, parágrafo 2, que dispõe que os Estados Partes concederão às mulheres direitos iguais aos homens em relação à nacionalidade de seus filhos; 3. O nº 4 do artigo 15º, que prevê que os Estados Partes concederão aos homens e às mulheres os mesmos direitos no que respeita à lei relativa à circulação de pessoas e à liberdade de escolher a sua residência e domicílio; 4. Artigo 16.º, relativo à igualdade entre homens e mulheres, nomeadamente as alíneas a), c) e f) (relativas à adoção). 5. O Sultanato não está vinculado pelo n.º 1 do artigo 29.º no que se refere à arbitragem e à remessa à Corte Internacional de Justiça de qualquer controvérsia entre dois ou mais Estados que não seja resolvida por negociação.
Paquistão 12 de março de 1996	A adesão do [Governo] da República Islâmica do Paquistão à [referida Convenção] está sujeita às disposições da Constituição da República Islâmica do Paquistão. Reserva: O Governo da República Islâmica do Paquistão declara que não se considera vinculado pelo parágrafo 1 do artigo 29 da Convenção.

Qatar 22 de julho de 1976	Reservas: 1. O artigo 2.º, alínea a), no que diz respeito às regras da transmissão hereditária da autoridade, por ser incompatível com o disposto no artigo 8.º da Constituição. 2. Artigo 9, parágrafo 2, por ser incompatível com a lei do Qatar sobre cidadania. 3. O Artigo 15, parágrafo 1, em relação a questões de herança e testemunho, por ser incompatível com as disposições da lei islâmica. 4. Artigo 15, parágrafo 4, por ser incompatível com as disposições do direito de família e da prática estabelecida. 5. Artigo 16, parágrafo 1 (a) e (c), porque são incompatíveis com as disposições da lei islâmica. 6. A alínea f) do n.º 1 do artigo 16.º, por ser incompatível com as disposições do direito islâmico e do direito da família. O Estado do Qatar declara que toda a sua legislação nacional pertinente favorece o interesse de promover a solidariedade social. ... 3. Nos termos do n.º 2 do artigo 29.º da Convenção, o Estado do Qatar declara, nos termos deste texto, que não se considera vinculado pelo n.º 1 do referido artigo. Declaração: 1. O Governo do Estado de Qatar aceita o texto do artigo 1.º da Convenção desde que, de acordo com as disposições da legislação islâmica e da legislação do Qatar, a expressão "independentemente do seu estado civil" não se destine a encorajar relações familiares fora Casamento legítimo. Reserva-se o direito de implementar a Convenção de acordo com este entendimento. 2. O Estado do Qatar declara que a questão da modificação dos "padrões" referida na alínea a) do artigo 5.º não deve ser entendida como encorajando as mulheres a abandonar o seu papel de mãe e o seu papel na educação dos filhos, prejudicando assim a estrutura da família.
Síria 28 de março 2003	Sujeito a reservas ao artigo 2º; O nº 2 do artigo 9º, relativo à concessão da nacionalidade de uma mulher aos seus filhos; Artigo 15.º, n.º 4, relativo à livre circulação, à residência e ao domicílio; As alíneas c), d), f) e g) do n.º 1 do artigo 16.º, relativas à igualdade de direitos e responsabilidades durante o casamento e à sua dissolução em matéria de tutela, o direito de escolher um nome de família, de conservação e de adopção; Artigo 16, parágrafo 2, relativo ao efeito jurídico do noivado e do casamento de uma criança, na medida em que esta disposição é incompatível com as disposições da Shari'ah islâmica; E do artigo 29, parágrafo 1, relativo à arbitragem entre os Estados em caso de disputa. A adesão da República Árabe Síria à presente Convenção não significará de forma alguma o reconhecimento de Israel ou implica a entrada em negociações com Israel no contexto das disposições da Convenção.
Arábia Saudita 7 de setembro 2000	1. Em caso de contradição entre qualquer termo da Convenção e as normas da lei islâmica, o Reino não está obrigado a observar os termos contraditórios da Convenção. 2. O Reino não se considera vinculado pelo n.º 2 do artigo 9.º da Convenção e pelo n.º 1 do artigo 29.º da Convenção.
Tunísia 24 de junho de 1980 Ratificado 20 de setembro de 1985	Declaração: O Governo da Tunísia declara que não tomará nenhuma decisão organizativa ou legislativa em conformidade com os requisitos da presente Convenção se tal decisão entrar em conflito com as disposições do capítulo I da Constituição da Tunísia.
Turquia 20 de dezembro de 1985	Com relação ao artigo 29, parágrafo 1 Em conformidade com o parágrafo 2 do artigo 29 da Convenção, o Governo da República da Turquia declara que não se considera vinculado pelo parágrafo 1 deste artigo.

Emirados Árabes Unidos	Os Emirados Árabes Unidos formulam reservas quanto à alínea f) do artigo 2º, ao artigo 9º, ao nº 2 do artigo 15º, ao artigo 16º e ao nº 1 do artigo 29º da Convenção: Artigo 2.º, alínea f) Os Emirados Árabes Unidos, sendo de opinião que este parágrafo viola as regras de herança estabelecidas de acordo com os preceitos da Shari'ah, faz uma reserva e não se considera vinculado por suas disposições. Artigo 9.º Os Emirados Árabes Unidos, considerando a aquisição da nacionalidade uma matéria interna que é regulada e cujas condições e controles são estabelecidos pela legislação nacional, fazem uma reserva a este artigo e não se consideram vinculados pelas suas disposições. Artigo 15.º, n.º 2 Os Emirados Árabes Unidos, considerando este parágrafo em conflito com os preceitos da Shari'ah sobre a capacidade jurídica, testemunho e direito de celebrar contratos, faz uma reserva ao referido parágrafo do referido artigo e não se considera vinculado pelas suas disposições. Artigo 16º Os Emirados Árabes Unidos cumprirão as disposições deste artigo, na medida em que não estejam em conflito com os princípios da Shari'ah. Os Emirados Árabes Unidos consideram que o pagamento de um dote e de apoio após o divórcio é uma obrigação do marido, e o marido tem o direito de se divorciar, assim como a esposa tem sua segurança financeira independente e seus direitos plenos sobre sua propriedade e não é obrigado a pagar as despesas do marido ou dela próprio fora de sua própria propriedade. A Shari'ah condiciona o direito de uma mulher ao divórcio a uma decisão judicial, no caso em que ela foi prejudicada. Artigo 29.º, n.º 1 Os Emirados Árabes Unidos apreciam e respeitam as funções deste artigo, que dispõe: Qualquer litígio entre dois ou mais Estados Partes relativo à interpretação ou aplicação da presente Convenção que não seja resolvido por negociação será submetido a arbitragem, a pedido de um deles. [...] "[qualquer uma dessas partes]" poderá submeter o litígio à Corte Internacional de Justiça ... "Este artigo viola, no entanto, o princípio geral de que as questões são submetidas a um painel de arbitragem por acordo entre as partes. Além disso, poderia proporcionar uma abertura a certos Estados para que outros Estados fossem julgados em defesa dos seus nacionais; O caso poderia então ser encaminhado ao comitê encarregado de discutir os relatórios estaduais exigidos pela Convenção e uma decisão poderia ser proferida contra o Estado em questão por violar as disposições da Convenção. Por estas razões, os Emirados Árabes Unidos fazem uma reserva a este artigo e não se consideram vinculados pelas suas disposições.

Apêndice D

Para auxiliar as entrevistas que seriam realizadas foram elaborados 5 modelos de questionários. Um deles dirigido à Azizah a-Hibri presidente da associação, 2 para membros da ONGs e 2 para as mulheres participantes da ONG. As perguntas giravam em torno de:

Para as participantes das ONGs em geral

1) Where are you from?

2) What activities have you participated in here at _____?

3) Could I ask your marital status?

4) May I ask how old you are?

5) Do you live with your family?

6) What have you learned here at _____?

7) In which ways can _____ help you?

8) Do you think Islam can provide solutions to your problems?

Do you believe that you can change your community? How, In what respects?

9) Could you talk a little about the oppression of women in some Muslim countries?

10) Do you think is better to wear a hijab or not? And why? What do you think of the prohibition of Burqa in France, or the obligation to wear hijab in Iran?

11) Do you think it's okay to have relations before or outside of marriage?

What does the word adultery mean to you?

What do you think about sex for unwed women or divorcees?

Is it ok for parents to arrange marriage for their daughters?

What if the girl falls in love with a Christian or Jew or Hindu?

12) Are your parents interested in hearing about what you learn here? For example, about marriage contracts or violence against women?

13) What do you think about major Islamist groups? For example, Muslim brotherhood or ISIS - Islamic State or Gülen?

14) What is the ethnic origin of most Muslim you work with? Does origin make a difference in type of issues you come across?

15) Are you a Muslim first or an American woman first?

Para os membros das diretorias das ONGs

1. Would it be okay if you give your name and work e-mail so I could contact you again? (This is optional).
2. Where are you from?
3. What activities have you participated in this _____?
4. Could I ask your marital status?
5. May I ask how old you are?
6. Do you live with your family?
7. What have you learned here at _____?
8. In which ways can _____ you?
9. Do you think Islam can provide solutions to your problems?
10. Do you believe that you can change your community?
11. Could you talk a little about the oppression of women in some Muslim countries?
12. Do you believe that Islamic feminist follow Shar'ia laws?
13. Do you think is better to wear a hijab or not? And why?
14. Do you think it's okay to have relations before or outside of marriage?
15. What do you think about marriage between Muslims and non-Muslims? And also about homosexuality?
16. In your opinion, how has the Muslim women's movement created positive changes in the sociopolitical reality of Muslim women around the world?
17. Does your family agree with you doing this course or volunteering here?
18. How can these classes change the ideals and attitudes of your family and or community?
19. Are your parents interested in hearing about what you learn here? For example, about marriage contracts or violence against women?

20. Should the Shar'ia be a tool used for the creation of civil laws? Do you believe, and if so how, that the Shar'ia's authority can be modified?

21. Do you have a relationship with any Islamist groups?

22. What do you think about major Islamist groups? For example, Muslim brotherhood or ISIS - Islamic State?

Para al-Hibri.

Ela não respondeu à entrevista, embora El Batoule Alaoui havia se comprometido a entregar á Al-Hibri.

1) In your opinion, how has the Muslim women's movement created positive changes in the sociopolitical reality of Muslim women around the world? Is there a difference between a Islamist women movement and an Islamic feminist?

2) You have published articles containing a deep analysis about democracy and modernity in Islam, could you tell us a bit about this topic? Do you believe democracy and modernity are compatible with Islam?

3) You have reexamined the religious sources opposing the concept of Tawhid (unity, belief in one God and equality, and that all human beings are children of God) and the concept of Shirk (satanic logic). Could you explain to us a little how this relates to the current reality in Muslim countries?

4) Do you think is better to wear a hijab or not? And why? What do you think of the prohibition of Burqa in France, or the obligation to wear hijab in Iran?

5) Should the Shar'ia be a tool used for the creation of civil laws? Do you think members of the Muslim minorities populations could be incorporated into judicial or political positions also?

Do you believe, and if so how, that the Shar'ia's authority can be modified?

Should the Islamic authorities who develop Shar'ia, or the scope of Shar'a have jurisdiction over all Muslims?

6) What is the ethnic origin of most Muslim you work with? Does origin make a difference in type of issues you come across.

7) What do you think about major Islamist groups? For example, Muslim brotherhood and/or Gülen? And about ISIS - Islamic State?

Referências

AHMED, Akbar and DONNAN, Hastings. **Islam, globalization and post modernity**. London and NY: Routledge, 1994.

AHMED, Leila. **Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate**. Yale University press: New haven & London. 1992.

AHMED, Leila. **A quiet revolution. The veil's resurgence, from the Middle East to America**. Yale University Press, 2011.

ABDEL-LATIF, Omayma. **"In the shadow of the Brothers: the women of the Egyptian Muslim Brotherhood",** in: Carnegie Endowment for International Peace. Carnegie Middle East Center, paper number 13, October 2008.

ALASAH, Akogutuh A. **Women's empowerment and Community development in Cameroon**. London: University of Southamption, 2008.

AL-AZMEH, Aziz. **Islams and modernities**, 3rd edition, London, Verso, 2009.

AL-GHAZALI, Zainab. **Return of the Pharaoh: memoir in Nasir's prison**. Translated by Mokrane Guezzou. UK: The Islamic Foundation, 2006, ebook.

AL-HIBRI, Azizah. **Women and Islam**. USA: Pergamon Press, 1982.

AL-HIBRI, Azizah. **"Islamic constitutionalism and the concept of democracy".** Case w.res. J. TNT'LL, jornal. Vol. 24: 1, 1992

Al-HIBRI, Azizah. **"Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights"**, American University International Law Review. Volume 12, Issue 1, 1997.

AL-HIBRI, Azizah. "**Legal Reform: Reviewing Human Rights in the Muslim World",** 20 Harvard International Review 50 (Summer, 1998).

AL-HIBRI, Azizah. **"An introduction to Muslim women's rights"**. In Gisele Webb, Syracuse university press, 2000.

AL-HIBRI, Azizah. **“The practice and purpose of Islamic feminism”**, in Hypotic: Journal of Feminist Philosophy on April 4, 2002.

AL-HIBRI, Azizah. **“An Islamic perspective on domestic violence”**, FORDHAM INTERNATIONAL LAW JOURNAL, vol. 27: 195. 2003.

AN-NA’IM, Abdullah Ahmed. **Toward an Islamic reformation. Civil liberties, human rights, and international law**. Washington D.C: Syracuse University Press, 1990.

ANWAR, Zainah & ISMAIL, Rose. **Amina Wadud and Sisters in Islam: a Jorney towards empowerment. In** ALI, Kecia, HAMMER, Juliane and SILVERS, Laury. *A jihad for justice: homoring the work and life of Amina Wadud.* USA: 48HRbooks, 2012.

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

ASAD, Talal. **Formations of the secular. Christianity, Islam and modernity**. California: Stanford, 2003.

BADRAN, Margot. **“Islamic feminism: what's in a name?”** In Al-Ahram Weekly Online (Issue Number 569, pp. 17– 23), January 2002.

BADRAN, Margot. **Feminism in Islam. Secular and religious convergences**. Oxford: One world, 2009.

BADRAN, Margot. **Gender journeys into Arabic**. In: BADRAN, Margot. *Feminism in Islam. Secular and religious convergences*. Oxford: One world, 2009, pp. 192-211.

BARLAS, Asma. **Qur’anic Hermeneutics and Women’s Liberation.** International Congress on Islamic Feminism Barcelona, Spain, October 29, 2005.

BARLAS, Asma. **“Believing woman” in Islam. Unreading patriarcal interpretations of the Qur’an**. University of Texas Press, 2002.

BOUHDIBA, Abelwahalb. **A sexualidade no Islã**. [trad] Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. SP: editora Globo, 2006.

COTT, Nancy. **The Grounding of modern feminism.** Yale University Press, 1987.

CONNORS, Jane. **The women's convention in the Muslim world.** In, YAMANI, Mai. *Feminism & Islam, legal and literary perspectives***.** NY: University press, 1996.

DEMANT, Peter. **O Mundo Muçulmano**. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

El SAADAWI, Nawal. **A face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe**. SP: Editora Global, 2002.

EL GUINDI, Fadwa. **Modesty, privaty and resistance.** New York: oxford, 1999.

ESPOSITO, John. **Islam the straight path.** NY and Oxford: Oxford University Press, 2005.

EZZAT, Heba Raouf. **"Political reflections on the question of equality"**. In *Islam & equality. Debating the future of women's and minority rights in the Middle East and North Africa.* Lawyers Committee for Human Rights. 1999, pp. 175-184.

GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**. EUA: Basic books, 1973.

GÖLE, Nilüfer. **The forbidden modern: civilization and veiling**. Michigan Univ. 1996.

GÖLE, Nilufer. **"The quest for Islamic self within the context of modernity".** In BOZDOGAN, Sibel and KASABA, Resat. *Rethinking modernity and national identity in Turkey.* Seattle and London: University of Washington Press, 1997, pp. 81-94.

HARDING, Sandra. **Sciences from below: feminists, postcolonialities and modernities.** Duke University press, Durham and London, 2008.

HARDING, Sandra. "**A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista".** (tradução do texto em inglês, *The instability of the analitical categories of feminist theory*- Journal of women and cultura and socity, vol.11, nº 4, Summer, 1986, p.p 645-664). Estudos Feministas, nº 1, 1º semester de 1993, p.p. 7-31.

ILKKARACAN, Pinar. **"A brief overview of women's movement(s) in Turkey (and the Influence of political discourses)"**, in: Women for Women's Human Rights Reports, nº 2, September 1997.

ILKKARACAN, Pinar. **Islam and Women's sexuality: a research report from Turkey**. In: Mary Hunt, Patricia B. Jung and Rhadhika Bakrisshnan, *Good sex: feminist perspectives from the world's religion*. New Jersey: Rutger University Pres, 2001.

KANDIYOTI, Deniz. **Women, Islam & the state**. Philadelphia: University Press, 1991.

KANDIYOTI, Deniz. **"Islam and patriarchy: a comparative perspective"**. In: KEDDIE, Nikki & BARON, Beth. **Women in Middle Eastern history: shifting boundaries sex and gender.** New Haven: Yale University, 1991a.

KARAM, Azza. **Women, Islamism and the state: contemporary feminisms in the Middle East**, London: Macmillan, 1998.

KARMI, Ghada. **"Women, Islam and patriarchalism",** in YAMANI, Mai. *Feminism & Islam, Legal and literary perspectives*, NW univ. press, 1996, pp. 69-83.

KEPEL, Gilles. **Muslim extremism in Egypt. The profet and pharaoh**. Berkely: Univ. California, 2003.

KRIVENKO, Ekaterina Y. **Women, Islam and International**. **Within the context of the Convention on the Elimination of all forms of Discrimination against Women**. Leiden, Boston, Martinus N. Publishers, 2009.

LAWYERS COMMITTEE FOR HUMAN RIGHTS. **Islam & Equality**. **Debating the future of women's and minority rights in the Middle East and North Africa**. 1999.

LERNER, Gerda. **The creation of Patriarchy**. Oxford University Press, New York, 1986.

LIMA, Cila. **Women and Islamism: the cases of Egypt and Turkey**. LAPLambert: 2013.

MAHMOOD, Saba. **Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject**. Princeton and Oxford, 2005.

MANJI. Irshad. **Minha briga com o Islã. O clamor de uma mulher muçulmana por liberação e mudança.** [trad.] Dinah de Abreu Azevedo. Editora Francis, 2004.

MIR-HOSSEINI, Ziba. **"Stretching the limits: a feminist reading of the Shari'ah in pos-khomeini Iran"**, in YAMANI, Mai. *Feminism and Islam: legal and literary perspectives*, New York: New York University Press, 1996, pp. 285-316.

MIR-HOSSEINI, Ziba. **The quest for gender justice emerging feminist voices in Islam. Appeared in Islam** 21, Issue No. 36, May 2004.

MIR-HOSSEINI, Ziba. **Muslim women's quest for equality: between Islamic law and feminism.** Critical Inquiry (Summer, 2006).

MIR-HOSSEINI, Ziba. **"*Hijab* and choice. Between politics and theology"**. In Mehran Komrava. Innovation in Islam: traditions and contributions. Bekerley: University of California Press, 2011 (pp. 190-212).

MIR-HOSSEINI, Ziba. **Feminist voices in Islam: promise and potential**. OpenDemocracy, 19 November 2012.

MIR-HOSSEINI, Ziba and ANWAR, Zainah. **Decoding the "DNA of Patriarchy" in Muslim family laws**, 21 May 2012 (a).

MIR-HOSSEINI, Ziba. **Justice, equality and Muslim family laws: new ideas, new prospects.** In MIR-HOSSEINI, Ziba, VOGT, Kari, LARSEn, Lena and MOE, Christian. *Gender equality in Muslim family law*: *justice and ethics in Islamic legal tradition.* London: I.B. Taurus, 2013.

MIR-HOSSEINI, Ziba. **Men in Change?** London, Oneworld, 2015

MERNISSI, Fatima. *Beyond the veil.* **Male-female dynamics in modern Muslim societ*y*.** Indiana University Press, 1987.

MERNISSI, Fatima. **The veil and the male elite. A feminist interpretation of women's rights in Islam**. Traduzido do francês por Mary Jo Lakeland. New York: Basic Books, 1991.

MOGHADAM, Valentine. **Islamic feminism and its discontents: toward a resolution of the debate**. In *Journal of women in Culture and Society,* The university of Chicago, vol. 27, nº 4, 2002.

MOGHISSI, Haideh. **Feminism and Islamic fundamentalism. The limits of postmodern analysis.** London/New York: Zed books, 1999.

MOJAB, Shahrza. **"Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism"**, in *Feminist Review* nº 69, winter 2001.

MURRAY, Anne Firth. **From outrage to courage: the unjust and unhealthy situation of women in poor countries and what they are doing about it.** Second edition, 2013.

NAJMABADI, Afsaneh. **"Hazards of modernity and morality: women, state and ideology in contemporary Iran"**. In KANDIYOTI, Deniz. *Women, Islam & the state.* Philadelphia: Temple University Press, 1991.

NASR, Helmi. **O sagrado Alcorão.** São Paulo: Universidade de São Paulo, s/d, tradução do árabe para o português.

NELSON, Cynthia. **Doria Shafik. Egyptian feminist. A woman a part.** The American University in Cairo Press, 1996 (ebook).

OFFEN, Karen, PIERSON, R. Ruth and Rendhall, Jane. **Writing women's history: international perspectives**. Indiana University Press,1991.

RAHMAN, Anika & TOUBIA, Nahid. **Female Genital Mutilation. A guide to laws and politicies worldwide**. New York, 2000.

RIAL, Carmem. **"Princesas, sufragistas, islâmicas, laicas, onguistas, escritoras - a luta feminista no Irã: entrevista com Azadeh Kian-Thiébaut"**. Estudos Feministas, Florianópolis, 16 (1): 145-169, janeiro abril/2008.

RODED, Ruth. **Women in Islam and the Middle East: a reader**. London: Tauris, 1999.

ROY, Olivier. **Globalized Islam: the search for a new Ummah**. NY: Columbia, 2004.

SCOTT, Joan. **“Gender: a useful category of historical analysis”.** In the *American Historical Review,* vol. 91, nº 5 (dec. 1986) pp. 1053-1075.

SCOTT, Joan. **Feminism & History**. New York: Oxford University Press, 1996.

SIVAN, Emmanuel. **Radical Islam: medieval theology and modern politics**. London: Yale University Press, 1985.

UNICEF. **Female Genital Mutilation/cutting: a statistical of the dynamics of change**. July 2013.

WADUD, Amina. **Qur’an and women: rereading the sacred text from a woman’s perspective.** Kuala Lumpur: penerbit Fajar Bakti, 1999.

WADUD, Amina. **Inside the Gender *Jihad*. Women’s reform in Islam**. New York: Oneworld, 2006.

WATSON, Helen. **Women and the veil personal responses to global process.** In AHMED, Akbar. **Islam, globalization, and postmodernity.** London: Routledge, 1994.

ZEIN Ed-din, Nazirah. **“Removing the veil and veling. Lectures and reflections towards women’s liberation and social reform in the Islamic world”** [Beirut, 1928]. Traduzido por Salah-Dine Hammoud, in AL-HIBRI, Azizah. *Women and Islam.*Great Britain: A. Wheaton, 1982, pp. 221-226.

ZUHUR, Sherifa. **“The mixed impact feminist struggles in Egypt during the 1990s”**, in: *MERIA*, vol. 5, nº. 1, March 2001.

ZUHUR, Sherifa. **Reveling Reveiling Islamist gender ideology in contemporary Egypt.** New York: State University New York, 1992.

YAMANI, Mai. **Feminism & Islam, legal and literary perspectives.** NY: University press, 1996.

YAHAN, Hasan. **Hada Sharawi the legend Egypcian Girl**, e-book, 2012.

YAVUZ, M. Hakan. **Islamic political identity in Turkey.** Oxford, univ. press, 2003.

Anexos

Anexo A

Panfleto de curso da ONG Musawah

musawah

KNOWLEDGE BUILDING BRIEFS — 02

MUSLIM FAMILY LAWS: What Makes Reform Possible?

As human affairs change and evolve, laws and social norms that shape family relations also need to be adjusted and refined to reflect these changes. Most contemporary Muslim family laws are based on a centuries-old juristic (*fiqh*) framework that no longer responds to contemporary Muslim realities. Law reform is one method for addressing social and economic changes and making our legal systems compatible with the actual needs of individuals and families today.

Reform is often resisted on the grounds that Muslim family laws are divine and thus not open to change. Yet in reality change and reform have been inherent in Muslim legal tradition. Islamic legal theory is rich with concepts and tools that have been continually used in the past and that can pave the way for family laws that are more in line with contemporary Muslim realities, as well as with modern notions of justice which, in the course of the twentieth century, have come to include gender equality.

Usul al-fiqh (principles of jurisprudence) is the ethico-legal methodology developed during the formative period of Islamic thought (from the death of the Prophet in 632 to 950 CE) for extracting laws from Islam's sacred sources.

Here are brief explanations of some key concepts in this methodology and how they can be used as tools for reform.

Shari'ah versus *Fiqh*

Shari'ah is the totality of religious values that God revealed to the Prophet Muhammad (pbuh) to guide human beings to truth and justice. *Fiqh* is the process of humans endeavouring to discern the terms of *Shari'ah* from the sacred sources of Islam – the Qur'an and the *Sunnah* (the sayings and practice of the Prophet) – and to extract legal rulings (*ahkam*) from these sources.

***Shari'ah* is the sum total of religious values and principles that can guide Muslims' lives. It is divine and eternal. In contrast, *fiqh* is the process by which humans attempt to derive concrete legal rulings from *Shari'ah*. Like any other system of jurisprudence, *fiqh* is man-made, contingent, temporal, and thus subject to change.**

'Ibadat versus *Mu'amalat*

Muslim scholars divided legal rulings (*ahkam*) in fiqh into two main categories: *'ibadat* (devotional and spiritual acts) and *mu'amalat* (social and contractual acts). Rulings in the first category (*'ibadat*) regulate relations between God and the believer, and thus offer limited scope for change. Rulings in the second (*mu'amalat*) regulate relations among humans and thus have always been open to reform, given changing times, contexts, and circumstances.

Muslim family laws fall in the category of *mu'amalat*. These social and contractual rulings are time- and context-bound, and thus can and must change in accordance with the changing realities of time and place and the requirements of justice.

Ijtihad

Ijtihad (lit. exertion) is the process of exerting one's utmost in an effort to deduce new laws or novel legal solutions in unprecedented cases. Traditionally, the right to *ijtihad* was confined to religious scholars and was considered a craft that required only sound knowledge of the Qur'an and *Sunnah*, as well as skills to implement the criteria for deducing rulings from the texts. Yet later scholars such as Shatibi believed that a strong knowledge of lived realities – which religious scholars often do not possess – is necessary for *ijtihad*. *Ijtihad* in this sense requires the involvement of a variety of people who possess knowledge of the subject matter of the legal rulings that Muslim scholars attempt to deduce from Islam's sacred texts.

***Ijtihad* refers to human efforts to understand and interpret *Shari'ah* and derive rules that offer solutions to existing and emerging problems.**

Darurah

In Islamic jurisprudence, *darurah* (lit. overriding necessity) is a situation in which someone is compelled to do something or is in a state of vital need, thus allowing that person to deviate or depart from the original rule. This principle is ruled by two main legal maxims: 'Necessity makes the unlawful lawful' ('*Ad-daruratu tubihu al-mahzurat*') and 'Necessity is measured in accordance with its true proportions' ('*Ad-daruratu tuqdaru bi qadriha*'). This principle is derived from *Surah al-Baqarah* 2:173: 'He hath only forbidden to you dead meat, and blood, and the flesh of swine, and that on which any other name hath been invoked besides that of Allah. But whoever is forced by necessity, without wilful disobedience, nor transgressing due limits,- then is he guiltless. For Allah is Oft-forgiving Most Merciful.'

***Darurah* is an important principle that recognizes new and urgent situations and allows for legal flexibility in order to avoid serious harm.**

Ikhtilaf

Ikhtilaf refers to juristic disagreement and diversity of opinions or views. According to a saying of the Prophet Muhammad (pbuh), diversity of opinion in the (Muslim) community is a blessing for people ('*ikhtilaf ummati rahmatun li al-nas*'). In Islamic jurisprudence (*fiqh*), *ikhtilaf al-fuqaha* (disagreement among the jurists) is a rich source for understanding the development of Muslim legal tradition and has always been valued and respected.

***Ikhtilaf*, disagreement or diversity of opinions, is a core concept in Muslim legal tradition that attests to the fact that, like any other system of jurisprudence, *fiqh* is human-made, rich, flexible, and allows for the evolution and divergence of interpretations.**

Maslahah

Maslahah (lit. benefit or interest) is a juristic concept that is used to inductively derive a ruling based on the interest of the individual or the community. *Maslahah*, in Islamic legal theory, is understood to be a basic and necessary (*daruri*) principle of *Shari'ah*.

***Maslahah* is a concept that can be used to reform existing rulings and laws and formulate new ones that benefit and secure the welfare of individuals and communities by promoting their interests and protecting them from harm.**

Istihsan and *Istislah*

Istihsan and *istislah* are two legal principles of reasoning, attributed respectively to the Hanafi and Maliki schools, that are often used as interchangeable terms. *Istihsan* refers to preferring one from several solutions, deduced from a text, based on what is a better (*hasan*) solution in the eyes of a jurist. *Istislah* refers to a solution derived from the perspective of *maslahah* (common good) that is more suitable (*munasib*) to *Shari'ah* in the absence of textual evidence.

***Istihsan* and *istislah* are juristic tools that can be used to expand the formulation of rulings and laws based on what is seen as better solutions for individuals and communities.**

An example:

How can these concepts help in advocacy for reform?

The distinctions between *Shari'ah* and *fiqh* and between *'ibadat* and *mu'amalat* provide solid foundations for reforming unequal and discriminatory spousal and parental rights in contemporary Muslim family laws.

Family laws are human-made and relate to social and contractual matters, thus are open to change. Unequal and discriminatory laws also contravene the spirit of justice in the *Shari'ah*, given that women, men, and children suffer as a result of such inequalities.

Here are some examples of how these concepts from Islamic legal theory (*usul al-fiqh*) can contribute to reforming aspects of Muslim family laws:

Unilateral divorce (*talaq*)

***Ijtihad* can be used to revisit family laws that sanction men's right to unilateral repudiation and women's restricted access to divorce, as these contravene the logic of Islamic marriage as a contract based on the mutual agreement of both parties.**

Male guardianship in marriage (*wilayah*)

Schools of jurisprudence diverge in their positions on male guardianship in marriage. For example, the Hanafi school grants women of majority age the right to conclude their own marriages without the need for a (male) guardian, unlike other schools. This juristic ***ikhtilaf*** affirms that male guardianship in marriage is not God-given and hence is open for reform in the context of changing realities.

Child marriage

Applying the principle of ***maslahah*** provides a strong case for reforming laws that sanction child marriage. A wealth of empirical research shows that underage marriage is detrimental to the health of young mothers and their offspring. Child marriage also deprives girls of education, which negatively impacts the resources and well-being of families as well as the economic prosperity of countries.

Parental guardianship (*wilayah*)

Family laws that pre-emptively grant guardianship to male relatives without considering the best interests of the child can be reformed by applying the principles of ***maslahah***. Research shows that fathers' claims to guardianship over children often work against the interests of the children, particularly in divorce disputes. Custodial mothers who do not have the legal authority to manage their children's affairs are unable to provide the care that their children may need in different situations (e.g. opening a bank account for them, dealing with medical problems, attending to education needs, etc.).

The Way Forward

Rethinking and reforming Muslim family laws requires understanding and applying Islamic principles and methodologies in light of today's realities and contemporary conceptions of justice. This process can be guided by several core Qur'anic values such as justice, fairness, and equity (*'adl, qist, insaf*), kindness (*ihsan*), and that which is commonly known to be right (*ma'ruf*). Just as the Qur'an is rich with values and principles that promote a more egalitarian vision of family relations, so is Islamic ethico-legal theory (*usul al-fiqh*), as demonstrated by the concepts and principles listed above.

Muslim legal tradition is rich, flexible, and dynamic; it provides the conceptual tools for reform and the legal methods for a shift towards egalitarian gender relations in the family and society.

How can we work together to build egalitarian Muslim societies?

PUBLISHED IN 2016 BY

musawah

The production of this document was funded by the UN Women Regional Program for the Arab States and undertaken within the framework of the 'Men and Women for Gender Equality' programme funded by the Swedish International Development Cooperation Agency (SIDA). The views expressed are those of Musawah and do not necessarily represent the views of any of the funders.

Any part of this publication may be copied, reproduced, adapted, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means to meet local needs provided that there is no intention of gaining material profits and that all copies, reproductions, adaptations, and translations acknowledge Musawah as the source. A copy of any reproduction, adaptation, or translation should be sent to Musawah at the address listed on its website.

www.musawah.org | musawah@musawah.org

Design by TK

Anexo B

Registros temáticos da ONG Musawah sobre

o artigo 16 da CEDAW

Thematic Reports and Oral Statements on Article 16

musawah.org/international-advocacy/thematic-reports

Picture: 'Yusuf and Zulaykha', from Flickr/Illuminated Manuscripts

Musawah asserts that the reform of laws and practices for the benefit of society and public interest (*maslahah*) has always been part of Muslim legal tradition and is therefore possible.

- **July 2016** - The Musawah Thematic Report on Turkey was submitted to the CEDAW Committee for review at its 64nd Session in Geneva, Switzerland. Musawah highlighted key issues concerning equal rights and responsablities, early marriage and polygamy, divorce and violence against women.
- **July 2016** - The Musawah Thematic Report on the Philippines was submitted to the CEDAW Committee for review at its 64nd Session in Geneva, Switzerland. Musawah highlighted key issues concerning equal rights and responsabilities, early and forced marriage, polygamy and divorce, maintenance and child custody.
- **July 2016** - The Musawah Thematic Report on Mali was submitted to the CEDAW Committee for review at its 64nd Session in Geneva, Switzerland. Musawah highlighted key issues concerning early, child and forced marriage, polygamy, divorce, violence against women and equality in rights and responsabilities.

July 2016 - An Oral Statement on Mali was submitted by Musawah to the CEDAW Committee at its 64rd Session in Geneva, Switzerland. Musawah highlighted key issues concerning early and child marriage. The high of early and child marriage necssicate the urgent need for reform.

February 2016 - An Oral Statement on Tanzania was submitted on behalf of Musawah by IWRAW-AP to the CEDAW Committee at its 63rd Session in Geneva, Switzerland. Musawah briefly highlighted polygamy as a key area of discrimination, and challenged the assertion that discriminatory laws and practices created in the name of Islam cannot be reformed.

November 2015 - The Musawah Thematic Report on the United Arab Emirates (UAE) (WORD doc) was submitted to the CEDAW Committee for review at its 62nd Session in Geneva, Switzerland. Musawah highlighted key issues concerning equal rights and responsibilities in marriage, male guardianship, early and child marriage, polygamy and temporary marriage, access to divorce, custody and guardianship of children, and the right to confer nationality. The Report was accompanied by an Oral Statement on UAE made on behalf of Musawah by IWRAW-AP.

November 2015 - The Musawah Thematic Report on Lebanon was submitted to the CEDAW Committee for review at its 62nd Session in Geneva, Switzerland. The Report highlighted key issues concerning equal rights and responsibilities in marriage, access to divorce, and custody and guardianship of children.

July 2015 - The Musawah Thematic Report on the Gambia was submitted to the CEDAW Committee for review at its 61st Session in Geneva, Switzerland. Musawah highlighted key issues concerning marriage and family relations such as, early and forced marriage, equal rights and responsibilities, polygamy, divorce, and the custody and guardianship of children. The Report was accompanied by an Oral Statement on the Gambia.

February 2015 - The Musawah Thematic Report on the Maldives was submitted to the CEDAW Committee for review at its 60th Session in Geneva, Switzerland. The Report highlighted key issues such as violence against women, early and forced marriage, polygamy and access to divorce. An Oral Statement on the Maldives was submitted jointly with the women's NGO Hope for Women.

October 2014 - The Musawah Thematic Report on Brunei Darussalam was submitted to the CEDAW Committee for review at its 59th Session in Geneva, Switzerland, accompanied by an Oral Statement on Brunei Darussalam. Apart from highlighting key issues under Article 16, Musawah also brought attention to the Shyariah Penal Code Order 2013, covered under Article 2.

June 2014 - The Musawah Thematic Report on Mauritania was submitted to the CEDAW Committee for review at its 58th Session in Geneva Switzerland. Musawah highlighted key issues concerning marriage and family relations such as, guardianship, early and forced marriage, equal rights and responsibilities, polygamy, divorce, custody and guardianship of children, and the right to confer nationality to children. The report was accompanied by an Oral Statement on Mauritania and Syria.

February 2014 - The Musawah Thematic Reports on Bahrain, Qatar and Iraq were submitted to the CEDAW Committee for review at its 57th Session in Geneva, Switzerland. Musawah challenged the ways the governments used religion to justify non-compliance. The Thematic Reports were accompanied by two Oral Statements: (i) Bahrain and Qatar, and (ii) Iraq.

- **July 2013** - The Musawah Thematic Report on Afghanistan was submitted to the CEDAW Committee for review at its 55th Session in Geneva, Switzerland. In this report, Musawah takes a critical look at the status of marriage and family relations in Afghanistan, examining closely the governing legal structure and critical issues such as the equality of spouses, their rights and responsibilities, minimum age of marriage, forced marriage, polygamy, divorce, and the custody and guardianship of children.

- **July 2012** - The Musawah Thematic Report on Indonesia was submitted to the CEDAW Committee for review at its 52nd Session. In this report, Musawah examines the status of marriage and family relations within the Indonesian context by reviewing the official Indonesian government report to the CEDAW Committee and offering responses to issues and points raised in the review process, as well as recommendations for action. The CEDAW Committee expressed its disappointment with the lack of progress in Indonesia since its last review session. The lack of progress was specifically evident in the way 'the country continued to allow traditional customs such as female genital mutilation, as well as archaic practices such as stoning and caning, polygamy, child marriages and gender stereotyping' to continue unabated (UN-NGLS). The Committee's Concluding observations, particularly in relation to Article 16, were more detailed than usual, specifying areas that need immediate attention. The Committee's recommendations included: 'Repeal, within a clear time frame, all discriminatory laws against women... and repeal, in particular, discriminatory provisions of Marriage Law No. 1/1974.' (OHCHR)

- **February 2012** - The Musawah Thematic Report on Algeria and Jordan was submitted to the CEDAW Committee for review at its 51st Session. This report by Musawah takes a critical look at the status of marriage and family relations, as encapsulated in Article 16 of the CEDAW Convention. Algeria and Jordan are two member states of the Organisation of Islamic Cooperation (OIC) that reportred to the CEDAW Committee at the 51st Session.

- **October 2011** - The Musawah Thematic Report on Kuwait and Oman was submitted to the CEDAW Committee for review at its 50th Session. This report takes a critical look at marriage and family relations in both Kuwait and Oman, members states of the Organisation of Islamic Cooperation (OIC). This is Musawah's first thematic report on Article 16, which was accompanied by two Musawah Oral Statements on Kuwait and Oman.

Relations between Muslim women and men in both the private and public spheres must be governed by principles and practices that uphold equality and justice.

Access articles and reports on Muslim Women's Rights in the **Musawah Resource Library.**

Anexo c

Act 355, Malásia, que a ONG Sisters in Islam está combatendo

The Star Online: SIS: Syariah amendments "unfeminist, unjust" (23 January 2017)

Go to : Media > Media Statements << Back

Monday, 23 January 2017 | MYT 7:41 PM

The Star Online: SIS: Syariah amendments "unfeminist, unjust"

by Victoria Brown

PETALING JAYA: Sisters in Islam (SIS) have reiterated their objection to the proposed amendments to the Syariah Courts (Criminal Jurisdiction) Act or Act 355, describing it as "unfeminist, unjust and un-Islamic".

"Feminism does not aim to achieve justice and equality through imposing higher punishments," said SIS in a statement on Monday.

The non-governmental organisation issued the statement in response to a statement made on Jan 18 by Deputy Minister in the Prime Minister's Department Datuk Dr Ashraf Wajdi Dusuki.

Ashraf had said that women and feminists should support the proposed amendments as it will protect them from victimisation.

Speaking in response to this, SIS added that feminism aims to achieve substantive equality by addressing systemic barriers women face daily such as unjust laws, poor implementation of laws and limited access to the justice system.

"These systemic barriers unfortunately are not at all addressed in RUU355," it said.

SIS is responding to statement on Jan 18 where Ashraf had also said that the proposed amendments seek to enhance the power of the Syariah courts by raising the fines on offenders.

However, SIS said that if PAS and Putrajaya were concerned about women's rights, they would have supported their call to amend the present Islamic Family Law Act 1984 (IFL), a call that SIS has made "loud and clear" since its inception.

It said that "simply increasing punishments" does not tackle the root problem in the Syariah courts, such as the provisions in the existing IFL that discriminate against women, poor implementation of the law and the absence of gender sensitivity among Syariah court staff.

"In addition, what evidence have PAS and Putrajaya provided to show that higher punishments will lead to better conditions for women seeking justice in Syariah courts," said SIS.

SIS said that if PAS and Putrajaya were concerned about feminism, they would have supported SIS and other women's rights groups' call to review the present Syariah Criminal Offences Enactment (SCOE).

There are over 40 offences under the SCOE ranging from possession of religious publications contrary to Islamic law to khalwat (close proximity).

According to SIS, the SCOE has mostly been applied to women, transgender people and individuals who are of a lower economic status.

"If the existing fine amount of RM5,000 under Act 355 is already affecting the livelihood of most trans-women, the passing of RUU355 which proposes a RM100,000 fine will definitely cause more discrimination against them," said SIS.

Act 355 currently states that any offence shall not be punishable with imprisonment for a term exceeding three years, or with any fine exceeding RM5,000 or with whipping exceeding six strokes.

"What we urgently need is a complete review of the Syariah legal system, because if we allow RUU355 to be passed without reviewing the existing IFL and SCOE we will be leaving the doors to potential abuse of power and discrimination wide open," it said.

Original source: http://www.thestar.com.my/news/nation/2017/01/23/sis-syariah-amendments-unjust-and-unfeminist/#PAZulBoPoVMg20Ai.99

Anexo D

Depoimentos da população em geral sobre a atuação da ONG Sisters in Islam

SISTERS IN ISLAM
Empowering Voices for Change

Testimonials

"In our country where so many are eager to promote their own arrogant brand of Islam, SIS is doing vital work in bringing back the Islam preached by the Prophet (Peace be upon Him) - the Islam that teaches thinking instead of blind submission; the Islam that guarantees equality for all regardless of colour or gender; the Islam that wins followers by example, not by force. As a Muslim, I consider it my 'ibadah' (act of worship) to support this work." **Rafidah Abdullah**
Scripwriter, actress, TV personality and SIS individual donor

"I work as a freelancer and, therefore, need to be careful about prioritising any unpaid voluntary work. From my past collaboration with SIS, I know that they do a good job mobilising, energising and organising women's rights activists. I also know that they are able to bring together many extraordinary scholars and activists. I joined Musawah because I knew that being part of this global movement would be an effective use of my time and that what I learn would be valuable to the women with whom I network in the Muslim Women's Network-UK."
Late Cassandra Balchin
Musawah Planning Committee member and Board member, Muslim Women's Network-UK

"The workshop has left a deep impression on me. I am beginning to understand the issues involved and can now inform and help my family members and friends who have problems."
Normah Binti Muhamad
Participant in Sri Semarak workshop 2007

"Working with Sisters in Islam has been a challenging and enriching experience. Challenging in the level of commitment required irrespective of the many obstacles. Enriching in the knowledge gained and the ideas suggested to address the obstacles we encountered."
Stephanie Bastian
Executive Director, Kuala Lumpur Legal Aid Centre

"The polygamy research is an invaluable collaboration for me because it not only helps me build my capacity as a researcher in doing large-scale national studies but also, and more excitingly for me, it can be anticipated that the research outcome will trigger divergent discourses in our contemporary society, which may, in turn, spur much needed reforms."
Dr Noraida Endut
Director, Women's Development Research Centre (KANITA)
Universiti Sains Malaysia, and Lead Researcher, SIS Polygamy Research project

"SIS has helped many women all over the world to be confident and to claim their rights while staying intact with their identities and religious traditions."
Roya Rahmani
National Human Rights Activist Award Winner, Afghanistan

"Sisters in Islam has approached Malaysian questions by firmly grounding itself in the country's different cultures and faiths. It is, therefore, a model of Islamic organisation and leadership that is not only exemplary and laudable but viable."
Sumit Mandal
A Historian at the Institute of Malaysia and International Studies (IKMAS),
Universiti Kebangsaan Malaysia

"Sisters in Islam's advocacy for justice and equality for women within an Islamic framework is a source of inspiration and hope to all who are struggling to realise and ethical and egalitarian vision of Islam."
Ziba Mir-Hosseini
An independent consultant, researcher and writer on Middle Eastern issues,
specialising in gender, family relations, Islam, law and development

"One of (SIS's Q&A) booklets explained that a man should never hit his wife. Prior to that, I was under the impression that a husband had some kind of right to do so ... The booklet certainly enlightened me that I was in the right and that I have a right to be treated fairly and with respect. SIS's members were very supportive throughout my years of ligitation ... It has been an amazing journey of self-growth and I would like to thank SIS for its unfailing support."
Aida Melly Binti Tan Mutalib
Assistant Director, International Islamic University Malaysia Press

"AMDF has always regarded SIS as the dear 'big' sister who played a vital role in our growth and development as individual women and as an organisaiton. THe advanced training courses, conferences, and workshops on Islam that SIS organised provided the sustenance that we badly needed as we confronted our dilemmas and confusions as Muslim women advocating human rights and women's rights within the context of Islam."
Yamin Busran-Lao
Executive Director and Founding President,
Al-Mujadilah Development Foundation (AMDF)
Marawi City, Philippines

"SIS has provided me with a deeper understanding of Islam as a religion of compassion, justice, and fairness. It has also demonstrated that the faith is one that respects diversity and difference. Because of its workshops, conferences, advocacy, and research that have been inclusive of Muslims and non-Muslims, I have been empowered, as a journalist, to ask questions about and write on Islam in ways that reflect the relgion's true spirit."
Jacqueline Ann Surin
Award-winning journalist and columnist

"The essence of Islam is peace, justice, and compassion, and the work of Sisters in Islam is a truly consistent, couragrous and mgnificient manifestation of that essence."
Anwaf Fazal
Recipient of the Right Livelihood Award,
popularly known as the 'Alternative' Nobel Prize

"Knowing that SIS exists in an extreme world today gives me hope that the image of a moderate, aceepting and nourishing Islam is possible, and what more powerful than the implementation by Muslim women! I love the open arms of the members of SIS and the inclusion of people from all walks of life. It is time that Muslims around the world aceept the realities of a changing world in front of our eyes."
Rangina Hamidi
Women's Rights Activitst in Afghanistan

Copyright | Privacy Policy | Contact Us | Sitemap