**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

Mulheres e islamismo: os casos do Egito e da Turquia

Valdecila Cruz Lima

**São Paulo
2012**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

Mulheres e islamismo: os casos do Egito e da Turquia

Valdecila Cruz Lima

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação
em História Social do Departamento de História da Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo, para a obtenção do título de mestre em História.**

Orientador: Prof. Dr. Peter Robert Demant

**São Paulo
2012**

LIMA, V. C. Mulheres e islamismo: os casos do Egito e da Turquia. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção de título de mestre em História.
E-mail: cila.li@usp.br; cilali@bol.com.br

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

RESUMO

LIMA, V. C. Mulheres e islamismo: os casos do Egito e da Turquia. 2012, 141f. Dissertação (mestrado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo/SP.

Esta pesquisa se insere no campo dos estudos sobre o mundo muçulmano, tendo como objeto as mulheres muçulmanas e sua presença nos movimentos islamistas, entendidos aqui como movimentos fundamentalistas, cuja ideologia política tem como núcleo a defesa das tradições do Islã e a crítica ao Ocidente. O objetivo central é o de investigar em que medida esses movimentos podem estar contribuindo para (ou obstruindo) uma possível emancipação das mulheres muçulmanas, definida essa emancipação por critérios como autonomia na participação sociopolítica e presença nos espaços públicos. Nesse sentido, a pesquisa propõe-se, na perspectiva da História Social, fazer uma abordagem comparativa entre o Egito e a Turquia, pós-anos 80, estruturando-se em torno de três questões principais: a) O islamismo e seu impacto na vida social e política das mulheres; b) A presença feminina nos movimentos islamistas e c) A modernidade no Islã: a mulher e o islamismo.

Trabalhando com as noções de *Islã*, *fundamentalismo*, *identidade*, *gênero*, *feminismo*, *modernidade* e outras, a pesquisa, ao voltar-se para as relações entre mulheres e islamismo, espera contribuir também para o estudo dos processos de modernização das sociedades muçulmanas.

Palavras-chave: mulher muçulmana; islamismo; fundamentalismo muçulmano; feminismo islâmico; Egito; Turquia.

ABSTRACT

LIMA, V. C. Women and Islamism: the cases of Egypt and Turkey. 2012, 141f.

Dissertação (mestrado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo/SP.

This research inserts in the field of the studies about the Muslim world, having as object the Muslim women and its presence in Islamist movements, understood here as fundamentalist movements whose political ideology is centered defense of the traditions of Islam and in the criticism of West. The main objective is to investigate to what extent these movements may be contributing to (or blocking) a possible emancipation of Muslim women, this emancipation defined by criteria such as autonomy in social and political participation and presence in public spaces. In this sense, the research is proposed from the perspective of social history, making a comparison between Egypt and Turkey, after 80, and is structured around three main issues: a) Islam and its impact on social and politics life of women; b) the presence of women in Islamist movements c) modernity in Islam: Women and Islamism.

Working with the notions of *Islam, fundamentalism, identity, gender, feminism, modernity* and other the research to turn to relations between women and Islamism, also hopes to contribute to the study of the modernization of Muslim societies.

Keywords: Muslim women; Islamism; Muslim fundamentalism; Islamic feminism; Egypt; Turkey.

SUMÁRIO

Agradecimentos, 8

Introdução, 11

Capítulo 1

O islamismo e seu impacto na vida social e política das mulheres muçulmanas, 17

Por que islamismo? 19

Fundamentalismo e suas origens, 23

1.1 Fundamentalismo muçulmano no Egito: ideologias e participação feminina, 24

A origem da Irmandade Muçulmana, 24

A influência de Sayyid Qutb, 29

O “feminismo” islâmico de Zanaib al-Ghazali, 31

As mulheres e o período Nasser, 34

Irmandade e outros islamistas pós-anos 70, 38

A atual “entidade organizada” das Irmãs Muçulmanas, 43

Reislamização e sociedade egípcia, 49

Islamismo além do Egito, 50

1.2 A originalidade do islamismo turco, 52

Turquia: um país entre o islâmico e o ocidental, 52

O partido do Bem Estar (*Refah Partisi*) e a presença feminina, 55

1.3 A mulher muçulmana vista por fundamentalistas, 57

Capítulo 2

Mulheres islamistas e seu diálogo com o feminismo, 62

A organização da Comissão das Ladies do *Refah*, na Turquia, 64

“Guerra do véu”: uma alavanca para a militância feminina do *Refah*, 67

Movimento de mulheres nas mesquitas do Egito, 70

2.1 Egito, feminismo e mulheres islamistas, 77

Germinar do feminismo no Oriente Médio, 77

Feminismo e islamismo, 80

2.2 Feminismo na Turquia, 81

Tendências modernizadoras dos direitos das mulheres, 81

O “feminismo de Estado” da república kemalista, 84

2.3 Feminismo islâmico e sua singularidade, 88

Metodologia e discurso, 88

Feminismo secular e feminismo islâmico: diferenças e interações, 94

Capítulo 3

A modernidade no Islã: a mulher e o islamismo, 97

Modernidade, um processo não homogêneo, 99

3.1 Segregação de gênero e o Islã, 101

Espaço público e privado, 101.

Direitos familiares: primazia masculina, 104

3. 2 Condições específicas da mulher muçulmana no Egito e na Turquia moderna, 108

Turquia moderna e os direitos das mulheres, 109

As mulheres na era Mubarak, 120

As contradições da primavera árabe, 128

Considerações finais, 131

Referências bibliográficas, 134

AGRADECIMENTOS

Ao professor Peter Demant, cuja criteriosa e generosa orientação foi fundamental, sem a qual esta pesquisa não avançaria.

Aos professores Eva Blay, Ângelo Segrillo e Paulo Daniel Farah, pelas valiosas observações e sugestões na qualificação.

À professora Maria de Lourdes Mônaco Janotti, pelo apoio e carinho.

À FAPESP, pela bolsa.

Aos colegas da pós-graduação, do GT Oriente Médio e do GT de História e Historiografia, pelos debates teóricos e laços de amizade.

**Dedico este trabalho aos meus pais e familiares,
em especial àqueles que tão jovens se foram,
vítimas das mazelas dos nossos tempos.**

**“O olho do homem serve de
fotografia ao invisível,
como o ouvido serve de
eco ao silêncio”**
(Machado de Assis)

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como objeto uma reflexão acerca da atuação mulheres em movimentos fundamentalistas do mundo muçulmano, tomando como ponto de partida a ideia de que tal atuação se dá no interior de um processo histórico atravessado pelo que parece ser uma grande contradição: de um lado, a ênfase do fundamentalismo islâmico no retorno às tradições do Islã, nas quais está reservado à mulher um lugar secundário e predominantemente privado; de outro lado, indícios de que a presença da mulher nesses movimentos tem contribuído para um aumento em sua participação sociopolítica, inserida em um processo de uma possível emancipação feminina desencadeada pela modernização dessas sociedades. Assim, esta dissertação desenvolve uma abordagem comparativa entre o Egito e a Turquia pós-anos 80, organizando-se em torno das seguintes questões:

- O islamismo e seu impacto na vida social e política das mulheres;
- A presença feminina nos movimentos islamistas;
- A modernidade no Islã: a mulher e o islamismo.

A relevância de uma pesquisa como esta pode ser assinalada a partir de vários aspectos: em primeiro lugar, o fato de o mundo muçulmano ter se tornado nos últimos anos um polo geopolítico de suma importância. Em decorrência de eventos com impactos globais (como, por exemplo, os anteriores ataques terroristas de 11 de setembro, a guerra EUA-Iraque e, o mais recente, a primavera árabe) as nações muçulmanas passaram a ter maior visibilidade nos meios acadêmicos e de comunicação do mundo inteiro. Questões como a crise de Estados muçulmanos e a emergência de um

fundamentalismo transnacional (Halliday, 2002: 38), antes circunscritas ao oeste da Ásia e norte da África, extrapolaram esses limites e mostraram ter um alcance mundial.

Em segundo lugar, o fato de que no Brasil, apesar do aumento do interesse acadêmico pelo mundo muçulmano, em diferentes âmbitos (econômico, social, histórico-cultural etc.), os estudos sobre a questão de gênero e o Islã, bem como sobre a mulher muçulmana, são muito escassos. Muito do que se escreve no Brasil a esse respeito vem da grande mídia, normalmente reproduzindo o senso comum e estereótipos, conseqüentemente um reducionismo em que a mulher muçulmana é vista exclusivamente na condição de vítima de opressão e segregação sexual ou como objeto de sexualização. Estudos acadêmicos desenvolvidos em outros países, como, por exemplo, os trabalhos de Fatima Mernissi; de Leila Ahmed; de Nawal El Saadawi, de Lila Abu-Lughod, de Nilüfer Göle e de Yesim Arat mostram que a realidade das mulheres muçulmanas é muito mais complexa do que supõe esta visão e, ainda que construída sobre uma base comum (a religião islâmica) a identidade feminina é vivenciada de múltiplas maneiras nos mais diferentes países do mundo muçulmano. Apesar da opressão social e do forte controle da sexualidade feminina comum a todos os países muçulmanos, as condições sociais dessas mulheres são variadas: entre Turquia, Indonésia e Tunísia, por exemplo, embora se observe uma considerável variação nos níveis de alfabetização de mulheres e de inserção feminina no mercado de trabalho e nas universidades, não há uma discrepância tão grande como a que se verifica entre esses países e o Afeganistão, cujo déficit de mulheres em esferas públicas é altíssimo.¹

Um último aspecto a assinalar é o fato de que os movimentos fundamentalistas islâmicos têm sido objetos de estudo em várias partes do mundo devido a sua grande

¹ A esse respeito ver Table 4a.literacy, Table 4d.tertiary education e Table 5a. Economic activity in: *United Nations Statistics Division*, junho/2009. <http://unstats.un.org/unsd/default.htm> (acesso em 8/08/09)

presença em conflitos internacionais. Os discursos e práticas políticas desses movimentos vêm tendo papel central na atualidade do mundo muçulmano, seja em sua versão mais extremista (por exemplo, a al-Qaeda, o Hamas e o Hizbollah), seja nas versões mais moderadas, inseridas em estruturas governamentais (como a atual Irmandade Muçulmana egípcia e o AKP turco).

Quanto ao recorte espacial, a escolha de Egito e Turquia se baseou em quatro pontos principais: em primeiro lugar, o método comparativo se impôs à pesquisa, pois por meio de análises pormenorizadas dos campos de observação escolhidos, foi possível estabelecer conexões entre semelhanças e diferenças objetivando generalizações; abordagens como, por exemplo, relações entre identidades coletivas ou da religião Islã com a condição feminina; e aspectos da modernidade com as transformações no status da mulher muçulmana não seriam passíveis de generalização no estudo de um único caso. Em segundo lugar, a escolha de apenas dois casos deveu-se aos fatores tempo de execução da pesquisa e leque de abordagens analíticas que o tema da pesquisa exige. Em terceiro lugar, as diferenças que singularizam o Egito e a Turquia foram relevantes para o tema: por um lado, o Egito, árabe, muito pobre, que tem um lento processo de modernização com relação aos assuntos femininos. Por outro, a Turquia, um país não-árabe, bastante urbanizado, economicamente estável e com uma avançada modernização em assuntos de gênero.

Por último, a despeito dessas e outras diferenças comparáveis, as semelhanças entre estes dois países foram fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa, a saber: são dois países muçulmanos do Oriente Médio (seria muito mais problemático comparar países de regiões diferentes); ambos têm fortes movimentos de mulheres e desenvolvimento de organizações e ideias feministas; os dois passaram por processos de

modernização dos direitos das mulheres via instrumentos governamentais (na Turquia, as Reformas Kemalistas e no Egito, as medidas de Abdel Gamal Nasser) e, por fim, o islamismo nesses países tem muita força política, integrando-se nos parlamentos e nos Governos.

A definição do recorte cronológico está centrada no fato de que pós-anos 80 os movimentos fundamentalistas passaram a ser mais fortes e atuantes, inclusive com ações de cunho terrorista. Nos anos 90 houve um aumento do alcance político desses movimentos, expresso em um processo de internacionalização (Demant, 2004) e de desterritorialização (Roy, 2004). Concomitantemente a isso, aumentou o número de movimentos de mulheres nas sociedades muçulmanas, inclusive no Egito e na Turquia, e alguns deles estão inseridos no islamismo. Além disso, desde os anos 80 os assuntos pertinentes às mulheres muçulmanas têm sido “altamente politizados”, devido ao “reavivar” cultural e político do Islã (Moghadam, 2004: 2).

Considerando tais ideias o objetivo essencial desta dissertação é o de abordar, do ponto de vista da História Social, a participação das mulheres muçulmanas em movimentos islamistas, com a finalidade de responder à questão: o islamismo está contribuindo para uma emancipação política das mulheres no mundo muçulmano, e se assim o é, em que medida isso acontece?

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

Mundo muçulmano é uma expressão que se refere ao conjunto de países compreendidos entre o Sul da Ásia, Oriente Médio e Norte da África, cuja religião oficial e a opção religiosa da maioria das suas populações são o Islã. Esse bloco de países não é homogêneo com relação às suas características sociopolíticas, étnicas, econômicas, porém tem uma uniformização e universalização cultural advindas do Islã, cujas performances comportamentais são comuns a todos os adeptos.

No âmbito individual, todo muçulmano deve fazer cinco orações diárias; oferecer caridade; no mês do Ramadã (*ramadan*)², resguardar o jejum alimentar e sexual, do nascer ao pôr do sol; pelo menos uma vez na vida fazer a peregrinação à Meca e testemunhar a existência de um único Deus (ver Demant (2004), Farah (2001) e Armstrong (2001)). No âmbito coletivo, as expressões culturais advindas do Islã são complexas, riquíssimas e belíssimas com um vasto leque de inter-relações étnicas e com culturas autóctones. Dentre as muitas escrituras sagradas do Islã, o Alcorão (livro sagrado), os *ahadith* (dizeres e ações do profeta Mohammad) e a *Sha'ria* (jurisprudência islâmica) são as mais globalmente divulgadas.

Sendo assim, a definição de mulher muçulmana neste trabalho se dá pelo seu caráter histórico-social e universal, referindo-se àquela cuja opção religiosa é o Islã, sendo ela praticante ou não e cujas manifestações culturais advêm dessa opção.

O tema *mulheres e islamismo* está inserido num processo histórico de reavivar islâmico, cujos principais ideais giram em torno da realização de dois conceitos muçulmanos, *da'wa* e *jihad*. *Da'wa*, pode ser definido como *missão ou pregação islâmica*. No contexto histórico *da'wa* é um conceito “alcorânico, associado primeiro ao chamado de Deus para que os profetas e a humanidade acreditem na “verdadeira

² “Nono mês do calendário lunar islâmico, quando o profeta Muhammad recebeu a primeira revelação” (Farah, 2001, 101).

religião”, o Islã”, e literalmente em árabe significa “chamado, convite, apelo, intimação” (Mahmood, 2005: 57). *Jihad* é um termo árabe usado pelos fundamentalistas muçulmanos com o significado de “guerra santa”, luta armada contra os infiéis. Na tradição islâmica, segundo Farah (2001: 73) “o termo *jihad* designa essencialmente o “esforço” que o muçulmano deve fazer para aperfeiçoar-se (...). Podendo se referir ainda à defesa da família, da honra e da comunidade islâmica em diversas frentes – espiritual, política, militar e econômica”.

Com todas essas considerações em vista, esta dissertação se estrutura em três capítulos, sendo o primeiro *O islamismo e seu impacto na vida social e política das mulheres muçulmanas*, compreendendo uma contextualização histórica da formação ideológica e política do islamismo no Egito e na Turquia e a participação feminina nesse contexto; uma abordagem do germinar de uma divisão no movimento feminista nas sociedades muçulmanas e explanações a cerca da ideologia islamista sobre as mulheres.

O segundo *Mulheres islamistas e seu diálogo com o feminismo*, compreendendo um detalhamento da participação islamista de mulheres no Partido do Bem Estar (*Refah Partisi*) da Turquia e no movimento nas mesquitas do Egito; um panorama histórico do feminismo secular no Egito e na Turquia e uma caracterização do feminismo islâmico.

E o terceiro *A modernidade no Islã: a mulher e o islamismo*, compreendendo considerações sobre o conceito de modernidade; apontamentos sobre o status da mulher no Islã e reflexões sobre as condições sociais das mulheres muçulmanas no Egito e na Turquia e sua relação com a modernidade e o islamismo.

Capítulo 1

O islamismo e seu impacto na vida social e política das mulheres muçulmanas.

O presente capítulo propõe uma reflexão sobre o impacto que movimentos fundamentalistas do mundo muçulmano têm provocado na vida social e política das mulheres. Esse impacto pode ser observado em muitas esferas das sociedades muçulmanas, seja produzindo mudanças no *status* social e nos hábitos cotidianos (vestimentas, por exemplo); seja reafirmando a estrutura patriarcal familiar e de violência contra a mulher; seja ainda, apresentando novas perspectivas para as lutas políticas das mulheres muçulmanas.

Fazendo-se sentir de modo visível em vários âmbitos da sociedade, principalmente no plano político, esse impacto parece produzir, em relação às mulheres, tanto efeitos negativos quanto positivos. Neste capítulo serão abordados dois desses efeitos: a) a intensificação e o fortalecimento da presença da mulher muçulmana nos cenários sociopolíticos e b) a virtual divisão do movimento feminista no mundo muçulmano.

Tal discussão tem o propósito de fornecer subsídios para, mais adiante, responder as seguintes questões: 1) em que grau pode-se falar em influências dos movimentos fundamentalistas muçulmanos no *status* social das mulheres nos países em que eles são atuantes? 2) como a mulher aparece na ideologia islamista? 3) essa concepção sobre a mulher muçulmana pode ser interpretada como um retorno a autenticidade cultural?

Dessa forma, este capítulo se estrutura em uma contextualização histórica da formação político-ideológica do islamismo, abordando a participação das mulheres nesse contexto; em uma explanação do germinar de uma divisão no feminismo das sociedades muçulmanas e uma apresentação de alguns dos principais pontos da ideologia islamista sobre as mulheres.

Por que islamismo?

Logo de início faz-se necessário elucidar a escolha e o uso da expressão *islamismo*. Na literatura internacional e mais recentemente na do Brasil, o termo tem se referido a movimentos sociais de politização do Islã, tendo como raiz ideológica o fundamentalismo, a oposição ao Ocidente e à modernidade. Embora outros termos também sejam usados com sentido aproximado (Islã político, Islã radical, Islã radicalizado, radicalismo islâmico e outros cf. Demant, 2004: 194), neste estudo optou-se por *islamismo*, em virtude de ser um termo aplicável às mais diversas tendências do ativismo político por uma islamização do mundo muçulmano, sejam as moderadas, sejam as extremistas³ ou sejam ainda as mais religiosas.

A reislamização ou reavivar islâmico corresponde a um processo de mudanças socioculturais e políticas que vem ocorrendo no mundo muçulmano e/ou grupos muçulmanos de outros países (especialmente europeus) envolvendo a observância aos princípios e às condutas religiosas do Islã. Trata-se de um processo impulsionado principalmente por fundamentalistas, cuja participação na política interna e o seu crescente controle sobre a sociedade civil de países muçulmanos vem ocasionando um “alargamento da base social do islamismo” (Demant, 2004: 247).

O fundamentalismo muçulmano nasce como uma reação e uma alternativa política ao processo de modernização, secularização e ocidentalização introduzido pela

³ Gehad Auda (1994: 396), cientista político, estudioso do fundamentalismo no Egito, expõe um breve histórico do uso dos termos *moderado* e *extremista* para distinguir esses grupos. Segundo ele, em 1982, por intermédio de Hasan Abu Pasha (então ministro do interior) o regime egípcio passou a chamar de movimentos islâmicos moderados, os que trabalhavam abertamente por meios legais; e de extremistas, aqueles envolvidos em atividades clandestinas. Em 1986, segundo o autor, o termo extremista foi ampliado, incluindo as ações que objetivavam mudança no Estado por meio da força. Nesta pesquisa essa definição de moderado e extremista é usada por se entender que representa os grupos islamistas contemporâneos quanto aos seus métodos, táticas e estratégias, embora alguns desses grupos tenham engendrado as duas características, como é o caso da Irmandade Muçulmana do Egito, que atualmente pode ser afirmativamente nomeada como moderada, mas que já foi extremista e praticou atos terroristas.

influência européia nas sociedades muçulmanas. Em oposição a isso, propõe a reconstrução de um estilo de vida e de organização social orientado pela religião Islã (e inspirado nas comunidades do tempo do profeta Maomé), cujas fontes religiosas são o Alcorão (livro sagrado), os *ahadith* (dizeres e atos do profeta), a *sunnah* (tradições adotadas pelo profeta) e a *shari'a* (jurisprudência islâmica). Embora se pense contrário à modernidade, o islamismo é um fenômeno moderno, o que se expressa, no plano da ação, pela utilização de meios tecnológicos modernos de comunicação, de materiais para ações ofensivas e de organização política; e, no plano discursivo, pela utilização de termos como “Estado, ideologia, soberania e sociedade civil” (Roy, 2004: 58-59).

Na tentativa de compreensão do islamismo, grande parte dos especialistas sobre o mundo muçulmano busca entender o seu significado ao longo de seu processo histórico propondo definições constituídas a partir de diferentes ênfases, tais como:

- a ênfase no caráter religioso dos movimentos fundamentalistas, como o faz Karen Armstrong ao afirmar que eles têm uma “devoção militante” (2001: 9);

- a ênfase no caráter político, como o faz Fred Halliday (2002: 38), ao dizer que o fundamentalismo é um movimento social e político de busca pelo poder e não de conversão;

- a ênfase, embora muito mais próxima do caráter político, também no religioso, como faz Peter Demant (2004: 201) ao afirmar: “o islamismo é uma ideologia política antimoderna, antissecuralista e antiocidental, cujo projeto é converter o indivíduo para que se torne um muçulmano religioso observante”.

- a ênfase no caráter político e no cultural, como Emmanuel Sivan (1985: 3) que define: o reavivar islâmico “embora tenha, sem dúvida, uma acentuada margem política (...) é primeiramente um fenômeno cultural”⁴.

- por último, a ênfase no caráter moderno, como Olivier Roy (2004: 19), que caracteriza a islamização como sendo um pouco de reação à (e um fator de) modernização e expressão da globalização e da ocidentalização do mundo muçulmano.

A reislamização parece ser parte do processo de aculturação, muito mais do que uma reação contra ela (Roy, 2004: 23), em relação à qual os fundamentalistas muçulmanos listam um leque de “queixas” (Sivan, 1985: 3) sócio-religiosas, educacionais, econômicas e políticas.

Tendo como um dos núcleos da sua concepção a ideia de que na sociedade muçulmana contemporânea o “Islã está isolado da vida” (Sivan, 1985: 3), os fundamentalistas entendem, em termos sócio-religiosos, que em grande parte do mundo muçulmano há um “esquecimento do Islã” (não se cumprem mais todos os pilares da religião: o jejum, a peregrinação, a caridade, as cinco orações diárias e a piedade); há um abandono do ensino religioso em língua árabe (*fusha*); há uma “crescente promiscuidade típica da cultura de massa”; e, em termos educacionais, os fundamentalistas entendem que nos currículos escolares há um combate ao próprio Islã e às suas crenças (Sivan, 1985: 3-8).

Em termos econômicos, os fundamentalistas voltam suas críticas, sobretudo para: os investimentos que provocam, no mundo muçulmano, uma grande inserção de turistas e especialistas estrangeiros (e seus hábitos de bebidas alcoólicas ou programas

⁴ “And though it has no doubt a sharp political edge, it is primarily a cultural phenomenon”

de entretenimento), e a adoção de um estilo de vida “individualista e hedônico” impulsionado pela crescente publicidade comercial (Sivan, 1985: 10).

Em termos sócio-políticos as críticas atuais dos fundamentalistas muçulmanos voltam-se principalmente para a secularização do Estado e o abandono das leis islâmicas nas decisões governamentais; para o enfraquecimento das fronteiras entre as esferas do público e do privado; e, para o que eles consideram uma modernização das mulheres e jovens, em especial os do meio urbano.

Cabe mencionar também, por último, o fracasso do nacionalismo árabe, que se apresentou como solução para os problemas sociais de países árabes, mas se mostrou inábil, sendo visto por islamistas como impulsionadores da secularização e, conseqüentemente, do abandono da religião, relegando o Islã a uma posição de um entre muitos componentes histórico-culturais (Sivan, 1985: 29).

O islamismo é, portanto, entendido aqui, como um movimento sociocultural e uma ideologia política que objetiva a reconversão de muçulmanos, afirmando-se como uma oposição antiocidental, cujo projeto político é restaurar uma sociedade nacional e global inspirada em sociedades islâmicas pré-modernas.

A reconversão proposta pelo islamismo consiste em levar os muçulmanos à observação, à reafirmação e à aceitação incontestável de que o Islã é um sistema religioso de intervenção e controle de toda a vida cotidiana e sociopolítica. Utilizando-se do slogan “Islã é a solução” e de conceitos como *da’wa* (pregação/chamado), *hakimiyya* (soberania/governo), *jihad* (esforço em favor de Deus) e *takfir* (excomunhão), o fundamentalismo no mundo muçulmano traçou caminhos políticos que se apresentaram como alternativa de resistência identitária. No decorrer de seu desenvolvimento, houve uma polarização em duas frentes: os que permaneceram ao

lado da estrutura legal e estão inseridos em instituições políticas, e aqueles que, devido ao seu extremismo religioso, estão lutando, segundo Olivier Roy (2004: 272), por uma “*ummah*⁵ imaginária”: sociedades e estados governados somente pelos preceitos islâmicos, nos quais a Geografia e a História são irrelevantes.

Fundamentalismo e suas origens

O fundamentalismo não é fenômeno típico do Islã. Em todas as religiões, monoteístas ou não, podem-se identificar movimentos fundamentalistas. No cristianismo, o fenômeno surge nos EUA, nos anos 20, com tendências protestantes propugnando que a humanidade deveria voltar-se para os “fundamentos” bíblicos (daí o nome fundamentalismo) e viver de acordo com os ensinamentos religiosos, em reação ao modernismo.

No judaísmo, segundo Karen Armstrong (2001: 220), o fundamentalismo também surge na primeira metade do século XX: movimentos que estabeleciam conexões entre a modernidade e a religião se frustraram depois que a sociedade judaica se secularizou e se “racionalizou totalmente”. Alguns perceberam que o impacto da modernidade secular era diametralmente oposto aos ritmos da religião e ameaçava seus valores essenciais. Formulou-se então uma solução “fundamentalista”.

Assim como nas outras duas religiões monoteístas, no Islã, o fundamentalismo germinou na primeira metade do século XX. Sua origem incidiu inicialmente no Egito, com a formação de organizações de ensino religioso que, ao longo de confrontos

⁵ *Ummah* é um termo árabe que se refere a uma já existente comunidade muçulmana, que pode ser entendida como o conjunto de todos os povos muçulmanos.

ideológicos e políticos com o Estado e de um relacionamento estreito com a sociedade civil, foram se configurando como movimentos políticos islamistas.

Contudo, seu amadurecimento se diferencia do movimento em outras religiões, pois o islamismo (ou fundamentalismo muçulmano) se tornou ideologia política de cunho internacional, em um processo histórico constituído pelo que Peter Demant (2004: 201-298 e 304-308) chama de “ondas ou gerações parcialmente sobrepostas”: a primeira (período de maturação) corresponde à entrada no cenário internacional, nos anos 67-81, com movimentos fundamentalistas sunitas; a segunda, nos anos 80, com uma feição explicitamente xiita e enorme expansão devido à revolução iraniana, porém ainda limitando-se à própria região do Oriente Médio; e a terceira onda, nos anos 90, com a internacionalização que volta a ser quase que exclusivamente sunita⁶.

O islamismo se distingue de outros fundamentalismos religiosos, sobretudo pelo seu antiocidentalismo, pela sua luta sagrada para a construção de um Estado islâmico e por politizar e transformar a religião Islã em ideologia (ver Demant, 2004: 299-304).

1.1 Fundamentalismo muçulmano no Egito: ideologias e participação feminina

A origem da Irmandade Muçulmana

Antes do surgimento propriamente dito do islamismo, dois nomes se tornaram expoentes nas lutas por mudanças radicais na estrutura política do Egito. Um deles foi o do reformista e modernista egípcio Muhammad Abdhu (1849-1905), cujas ideias

⁶ Essa diferenciação étnico-ideológica entre *sunitas* – seguidores da *sunnah* (tradições adotadas pelo profeta) e *xiitas* – seguidores de Ali (último descendente legítimo do profeta) tem suas origens nas disputas pela sucessão de Maomé, pós-632, ano de sua morte (ver Armstrong (2001), Hourani (2001) e Demant (2004)).

apostavam em que muitos elementos do Islã são compatíveis com a modernidade (Sivan, 1985: 67). E o outro foi o de Rashid Ridda (1866-1935), pensador também reformista sírio que viveu no Egito, cujas ideias eram totalmente voltadas ao combate ao Ocidente e aos colonizadores. Os dois articularam um reformismo islâmico e tiveram importância fundamental no movimento nacionalista que levou o Egito à independência formal em 1922 (Demant, 2004: 204).

Uma primeira versão do islamismo surge em 1928, no Egito, quando Hassan al-Banna (1906-48), jovem que estudou na Universidade de *al-Azhar* (a mais renomada escola islâmica do país) funda, junto com seis trabalhadores dos campos britânicos, a Irmandade Muçulmana (*Jamiat al-Ikhwān al-Muslimun*), em reação às precárias condições de vida da população. Em depoimentos, eles se diziam inconformados com o contraste entre “as vilas luxuosas dos estrangeiros e as casas miseráveis dos egípcios” e “cansados da vida de humilhação e restrições (...) nas quais os árabes e os muçulmanos não têm status (...) e não têm dignidade” (apud Ahmed 1992: 192 – traduções nossas).

Embora se inspirasse em Abdhu e Ridda, al-Banna não seguiu o caminho nacionalista, mas sim o político-religioso. Graças a um intenso trabalho missionário, as ideias de al-Banna tiveram muita força política e giravam em torno dos seguintes princípios: a) unicidade do mundo religioso: leis, Estado e religião; b) visão antibritânica, antiocidental e de combate ao Rei Faruk I (o último do Egito) e ao emergente nacionalismo secular; e, c) o *califado*⁷ como o símbolo de unidade islâmica e de Estado islâmico.

⁷ Califado é uma forma de governo própria da civilização islâmica, originária no processo de sucessão de Maomé, pós-632, organizando-se em grandes estruturas sociais por meio de conquistas territoriais e de característica hierárquica alicerçada jurídica e socialmente na religião. Os primeiros quatro califas são conhecidos como os "Califas Correctamente Guiados". Os últimos califados permaneceram até o Séc. XIX no Império Otomano e foram oficialmente declarados extintos com a formação da República da Turquia.

A Irmandade Muçulmana, inicialmente de educação religiosa, foi politizando suas ações, colocando-se em contraposição ao que, ainda hoje, representa para os islamistas a desintegração dos valores morais e a imposição da “apostasia e obscenidade” advindas da ocidentalização, como pensava também Rashid Ridda (Ramadan, 1993: 154). Nos anos 30, ela já aparecia publicamente, inclusive na mídia, como voz alternativa, sendo “a primeira associação islâmica a aparecer no Egito moderno com o propósito de tomar o poder” (Ramadan, 1993: 155 - tradução nossa). A sua expansão no Egito e no mundo árabe formou várias organizações-braço e inspirou muitas organizações islamistas independentes, comportando, entre seus simpatizantes, políticos, intelectuais, jornalistas, camponeses e universitários, dentre eles as mulheres.

As ideias e a militância de Hassan al-Banna não foram alheias à questão do papel da mulher na sociedade. Ele criou uma divisão de mulheres dentro da Irmandade, como resposta ao chamado de intelectuais à liberação feminina, que al-Banna entendia como inspirada em valores ocidentais. Fundada em 1932, essa divisão recebeu o nome de Grupo das Irmãs Muçulmanas (*Ferqat al-Akhawaat al-Muslimaat*) constituindo-se, inicialmente, de filhas, esposas e parentes dos Irmãos. Nesse mesmo ano foi formulado um estatuto interno regulando a hierarquia e funções desse grupo, cujo principal objetivo era “sustentar o ethos e a virtude islâmica por meio de leituras e reuniões somente de mulheres” (Abdel-Latif, 2008: 3 - tradução nossa).

Al-Banna nomeou um homem, Sheik Mahmoud al-Gohary, para supervisionar as atividades delas. Essa divisão de mulheres da Irmandade Muçulmana não tinha seu próprio líder, apenas se reuniam com o Sheik, semanalmente, para serem orientadas nas suas atividades futuras e para relatarem suas atividades anteriores, as quais seriam transmitidas, pelo Sheik, a al-Banna (Guia Supremo da Irmandade) cf. Abdel-Latif,

2008: 3. Configurando-se, assim, duas entidades paralelas, numa fidelidade aos preceitos tradicionais islâmicos de proibição ao contato físico e à comunicação entre os dois sexos em esferas públicas e à liderança de mulheres.

Nos anos 40 numa tentativa de revigorar o grupo das Irmãs Muçulmanas, al-Banna convidou uma mulher que já havia despontado como ativista feminina pela causa islâmica, Zanaib al-Ghazali e a Associação das Mulheres Muçulmanas (*Jamaa'at al-Sayyidaat al-Muslimaat*), fundada por ela em 1935, a se incorporarem à Irmandade. Embora ele oferecesse total cooperação em todos os sentidos (Ahmed, 1992: 197), al-Ghazali e seu grupo recusaram e preferiram manter a independência.

Nesse mesmo período, outras mulheres, por volta de 120 universitárias que freqüentavam as mesquitas, resolveram incorporar-se às Irmãs Muçulmanas, desta vez elegendo 20 mulheres para liderarem os seus trabalhos, mesmo tendo o Sheik al-Gohary como *go-between* do grupo e al-Banna (Abdel-Latif, 2008: 3).

Nesse momento, a despeito de todas as Irmãs Muçulmanas usarem um véu, as concepções ligadas aos assuntos de gênero que circulavam nos debates da Irmandade estavam mais voltadas para o modernismo de Muhammad Abdhu (Ahmed, 1992: 195), o qual questionava a validade de algumas interpretações, por exemplo, com relação à *poligamia*: alguns membros da Irmandade consideravam ser uma prática inviável, pois um homem não conseguiria agir exatamente com justiça e igualdade em relação a todas as esposas (como estipula o Alcorão), sendo que teria dificuldades para cumprir as condições materiais ideais e para lidar com os sentimentos humanos não controláveis totalmente, como a inveja, o amor, a afeição e a raiva. Outros exemplos são com relação à *educação* e à *profissão* que eram consideradas direitos desejáveis para as mulheres,

desde que não atrapalhasse “primeiras funções” da mulher relacionadas com a família e desde que o seu comportamento se orientasse pela “modéstia” no agir e no vestir.

No final de 1940, a Associação das Mulheres Muçulmanas de al-Ghazali ganhou em tribunal o direito de permanecer existindo, depois de ter sido obrigada a cessar as suas atividades por ordem do governo (Ahmed, 1992: 198) e para não ficar mais vulnerável se incorporou à Irmandade Muçulmana, fortalecendo a atuação política das Irmãs Muçulmanas.

Nos anos 48 e 49, a Irmandade Muçulmana era estimada em 2 milhões de membros pelos Irmãos e 200 mil pelos opositores, contabilizando em torno de cinco mil mulheres (Ahmed, 1992: 193). No entanto, depois do assassinato de al-Banna, pelo governo, em 1948, e da prisão de milhares de membros masculinos, as mulheres e suas atividades políticas deram sustentáculo à Irmandade. Por meio de trabalhos assistenciais e de intermediação entre as famílias e os membros presos ou exilados, a influência das mulheres na Irmandade passou a ser mais importante, como disse Jihan al-Halafawi, então membro das Irmãs Muçulmanas: “o que manteve o movimento foi o fato de que as mulheres se moveram para assumir o trabalho quando homens foram presos ou foram enviados para longos exílios” (apud Abel-Latif, 2008: 4 – tradução nossa).

Em cada país muçulmano, a islamização seguiu seu caminho particular, mas o ativismo político do islamismo no Egito tem sido um dos maiores “exportadores ideológicos” desse processo, como mostram alguns autores, por exemplo, Gilles Kepel (2003: 9), para quem “o islamismo egípcio tem se revelado uma inspiração duradoura; excetuando a do paquistânês, Abu’l-A’la al-Mawdudi⁸” (tradução nossa), a influência

⁸ Esse fundamentalista muçulmano foi um dos ideólogos mais radicais e inspirou al-Banna e Qutb. Foi o primeiro pensador muçulmano a condenar a modernidade e a defender a sua incompatibilidade com o Islã, desenvolvendo, na Índia em 1939, o conceito de “*jahiliyya* moderna” (a modernidade como uma Nova Barbárie) (Sivan, 1985: 22) (ver também sobre Mawdudi, Demant, 2004: 206-209).

dos autores egípcios predomina no mundo sunita⁹, principalmente a de Hassan al-Banna (mencionada neste capítulo) e a de Sayyid Qutb¹⁰.

A influência de Sayyid Qutb

Sayyid Qutb (1906-1966) tornou-se ideólogo da Irmandade Muçulmana depois de ter produzido o seu principal e mais divulgado livro, *Marcos Miliários (Ma'alim fi al-tariq)*¹¹ (Demant, 2004: 213), escrito durante sua primeira prisão, entre 1952 a 1964.

Nesse período, a Irmandade Muçulmana era a maior oposição à Abdel Gamal Nasser (governante do Egito de 1954 a 1970). As relações entre esse governo e a Irmandade foram de violentos conflitos. A Irmandade fazia um amplo e forte combate à sua política nacionalista e “socialista”, reforçando a oposição de direita e realizando um confronto armado contra o governo. Qutb foi um dos maiores incentivadores dessa oposição devido à sua visão radical sobre o contexto social das sociedades muçulmanas daquela época e principalmente do Egito sob o governo de Nasser. Para Qutb, Nasser representava o mal do nacionalismo, do socialismo, do pan-arabismo e era igual à Atatürk, da Turquia, que, segundo ele, almejou a devastação do Islã (Sivan, 1985: 57).

Marcos Miliários foi um livro muito polêmico, até mesmo para a própria Irmandade Muçulmana, mas também o mais divulgado até hoje nos meios islamistas. Suas ideias são essencialmente antimodernistas, declarando que “a modernidade é inerentemente incapaz de suprimir a ânsia do homem por espiritualidade” (apud Sivan,

⁹ Expressão que se refere ao fato de o mundo muçulmano ser 85% sunita (Kepel, 2003: 15).

¹⁰ Muçulmano crítico literário e modernista, que se tornou fundamentalista depois de sua experiência como estudante em universidades dos EUA, nos anos 40, quando ficou “chocado” com o estilo de vida ocidental (associando-a a modernidade) dos jovens desse país (ver Sivan, 1985: 22 e Demant, 2004: 205).

¹¹ Traduzido do árabe para o inglês como *Milestones* ou *Signposts on the road* (ver, sobre Sayyid Qutb e sua ideologia, Demant (2004: 209-213), Kepel (2003: 36-69) e Sivan (1985: 21-32)).

1985: 66 - tradução nossa). Seu eixo ideológico baseia-se 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). Seus princípios sustentam-se na ideia de que todas as sociedades de sua época eram *jahiliyya*, porque não se submetiam à soberania de Deus, mas sim à soberania dos partidos, do povo ou dos homens, inclusive as “sociologicamente” islâmicas. Sua rejeição às sociedades contemporâneas obedece a uma hierarquia: em primeiro lugar, as sociedades socialistas, que sendo ateístas, idolatram partidos políticos como única verdade; em segundo lugar, as sociedades cristãs e judaicas, que não se orientam pela “verdade divina”; e, em terceiro lugar, as sociedades muçulmanas, que já não mais se orientam pelas Leis e pela soberania de Deus, como no tempo de Maomé ou dos califados (Kepel, 2003: 47).

Sendo assim, visando à restauração dessas sociedades para o que entende ser uma “verdadeira sociedade islâmica”, Qutb propõe: 1) a formação de uma vanguarda de fiéis (*tali’a*), profundos conhecedores das fontes religiosas que fariam o “*jihad* pelas palavras” (Sivan, 1985: 89) com o objetivo de livrar as populações da *ignorância*; e 2) um movimento de combate sagrado em direção a Deus, o “*jihad* pela ação” (Sivan, 1985: 89), pois só as pregações e ensinamentos religiosos não bastariam.

A abrangência da Irmandade Muçulmana cresceu e sua organização se fortaleceu até o período 1954-57, quando foi desbaratada por Nasser e muitos de seus membros foram presos ou perseguidos. Nesse último ano 21 Irmãos foram acusados de atentar contra a vida de Nasser (Abdel-Latif, 2008: 4), o que levou às torturas e às condenações a morte de muitas lideranças masculinas. Esses episódios acabaram fortalecendo o grupo das Irmãs Muçulmanas que, mais uma vez, compuseram uma

ampla rede de solidariedade e atuação política com o intuito de seguir em frente com as atividades da Irmandade Muçulmana.

Essas atividades passaram então a ser clandestinas e a participação das mulheres, nesse momento, garantiu uma reorganização de seus membros. A mais importante tarefa delas foi assegurar encontros para a organização dos trabalhos e publicações de seus escritos. Por exemplo, al-Ghazali fazia visitas às irmãs de Qutb e recolhia rascunhos escritos por ele na prisão (*Marcos Miliários*, principalmente), publicando-os e distribuindo-os em seminários teóricos realizados por ela e as Irmãs Muçulmanas, em sua casa (Kepel, 2003: 29). Essas reuniões serviam para discutir esses escritos, para elaborar estratégias e para organizar a solidariedade às famílias dos membros da Irmandade presos ou exilados. Apesar de as Irmãs continuarem a ser pouco reconhecidas em sua importância e serem mantidas, majoritariamente, com atividades de solidariedade, um grupo mais ativo, liderado principalmente por Zanaib al-Ghazali, também atuava em formação ideológica.

O “feminismo” islâmico de Zanaib al-Ghazali

O movimento feminista no Egito, iniciado nos anos 20, girou em torno, principalmente, de três ativistas: Huda Sha'rawi (1879-1947), Duriyya Shafiq (1908-1975) e Zanaib al-Ghazali (1917-2005). Sha'rawi, feminista egípcia pioneira e nacionalista, teve papel fundamental no desenvolvimento do feminismo desse país, juntamente com o seu ativo posicionamento contra a ocupação britânica, participando da fundação de importantes organismos de atuações e debates feministas: a União das Feministas Egípcias (*Al-Ittihad Al-Nisa'i Al-Misri*), em 1923 e duas revistas:

"*L'Egyptienne*" (em francês), em 1925 e "*Al Misrya*" (em árabe), em 1937 e de atuação nacionalista, como o Comitê Central das Mulheres do então Partido Popular Wafd.

Sha'rawi foi a inspiradora das feministas de sua época, exceto de Zanaib al-Gazhali, que recusou fazer parte de sua associação por considerar que sua abordagem de liberação das mulheres inspirada em modos ocidentais era um equívoco. Al-Ghazali acreditava que o Islã provia as mulheres de “todas as coisas: liberdade, direitos econômicos, políticos e sociais, direitos públicos e privados” (apud Ahmed, 1992: 198 – tradução nossa). Por isso, fundou sua própria organização, a Associação das Mulheres Muçulmanas (*Jamaa'at al-Sayyidaat al-Muslimaat*), cujo objetivo era ensinar, por meio da educação e do estudo aprofundado das fontes islâmicas, como as mulheres muçulmanas encontrariam sua libertação na própria religiosidade.

Para al-Ghazali as sociedades islâmicas não realizaram todos os direitos das mulheres contidos no Alcorão justamente por terem se atrasado ao abandonar o Islã e por terem se inspirado no *modus vivendi* do Ocidente e dos colonizadores. A volta ao Islã significava então, para ela, uma necessidade vital para que as sociedades muçulmanas avançassem em todos os aspectos.

Com uma militância cada vez mais islamista e menos feminista, al-Ghazali tornou-se internacionalmente conhecida e proclamou sua visão sobre a mulher muçulmana num relato autobiográfico, nos anos 60, que reproduz vivamente a postura dos homens islamistas conservadores e contradiz a sua própria atuação social e política.

Diz al-Ghazali:

As mulheres [são]... uma parte fundamental do chamado islâmico... Elas são quem constrói os tipos de homens, os quais preencherão as fileiras do chamado islâmico. Então as mulheres devem ser bem educadas, cultas, saber bem os preceitos do Alcorão e da sunnah, ser informadas sobre a política mundial, sobre o porquê de nós estarmos atrasados, o porquê de não termos tecnologia. A mulher muçulmana deve estudar todas essas coisas, e então criar seu filho na convicção de que ele deve possuir as ferramentas científicas da época e, ao mesmo tempo, ele precisa compreender o Islã, política, geografia, e assuntos atuais. Ele deve reconstruir a

nação islâmica. Nós, muçulmanos somente carregamos armas a fim de espalhar a paz. Nós queremos purificar o mundo de incredulidade, ateísmo, opressão e perseguição... O Islã não proíbe as mulheres de participar ativamente na vida pública. Ele não impede que elas venham a trabalhar, entrar na política, expressar sua opinião, ou de nada ser, contanto que não interfira no seu primeiro papel de mãe, que primeiro treina seus filhos no chamado islâmico. Então a primeira e mais sagrada missão e o mais importante é ser uma mãe e esposa. Ela não pode ignorar esta prioridade. Se ela encontra então tempo livre, ela pode participar em atividades públicas. O Islã não a proíbe. (apud Ahmed, 1992: 199 - tradução nossa).

Na sua vida pessoal al-Ghazali sempre optou por suas atividades políticas em detrimento de sua vida pessoal (família, casamento etc.). Ela foi casada duas vezes e não teve filhos. Nas duas vezes os motivos para o divórcio foram os mesmos, ela não deixaria seus trabalhos, fossem profissionais ou de militância, em favor do casamento. Antes de se casar ela já estabelecia num contrato pré-nupcial as condições aos seus futuros maridos: nada seria mais importante que suas obrigações com a construção de uma sociedade verdadeiramente islâmica. Se o casamento ou o seu marido impedissem ou atrapalhassem essa sua missão, ela teria o direito de pedir o divórcio¹².

Nos anos 60 a 70, desenvolveu-se no Egito e no mundo árabe, uma relevante divisão no feminismo, de um lado, a vertente feminista (representada por Zanaib al-Ghazali), que como visto secundarizou as questões relativas especificamente às mulheres em prol da luta islâmica pela “libertação” do Egito e de todos os países muçulmanos; de outro lado, a vertente feminista (representada por Duriyya Shafiq) ao modo francês, muito forte e com potencialidades de obter muitas conquistas, porém com a debilidade inerente de não contemplar a questão cultural advinda do Islã.

¹² Circunstância que aparentemente revela uma possibilidade legislativa da lei islâmica do casamento, já que o pedido de divórcio, nessa lei, é quase que exclusivamente de direito masculino. Porém, tal direito não se estende a todas as mulheres muçulmanas. No caso de Al-Gazhali, vários fatores podem ter contribuído para que ela obtivesse tal contrato, um deles, é o fato de ela ser uma figura pública e lutar por afirmações religiosas e um outro é o de ser originária da classe média alta, sendo seu pai um influente adepto do ensino islâmico.

Duriyya Shafiq e sua associação, A União das filhas do Nilo (*Ittihad Bint Al-Nil*)¹³, fundada em 1948, objetivavam a melhoria nas condições sociais e econômicas das mulheres muçulmanas, com um programa totalmente alinhado a países europeus, em especial a França. Shafiq foi educada e se formou em escolas francesas e adotou como postura e comportamento cultural a visão de emancipação feminina desse país.

As questões nacionalistas e relacionadas aos problemas do país não estavam na agenda dessa organização, a não ser que estivessem relacionados às condições sociais das mulheres (questões de saúde e educação, por exemplo). Essa associação trouxe conquistas históricas e duradouras, como por exemplo, a liberação do voto feminino (mediante uma petição da própria eleitora), em 1956, fruto de um enfrentamento político com a assembleia constituinte da época, quando Shafiq e mais 14 feministas fizeram greve de fome até ver seus objetivos alcançados (Ahmed, 1992: 205).

Esses movimentos feministas aprofundaram essa divisão, sob as denominações de feminismo secular e feminismo islâmico. Hoje se podem distinguir três principais vertentes de atuação política das mulheres no mundo muçulmano: o ativismo de mulheres islamistas, o feminismo secular e o feminismo islâmico. Sendo o feminismo islâmico fruto do diálogo constante entre os dois primeiros.

As mulheres e o período Nasser

O governo de Nasser seguiu uma política comumente chamada de “socialismo árabe”, objetivando transformações sociais e econômicas da sociedade egípcia e considerando a igualdade entre os sexos um ponto chave. Assim, nos anos 50 e 60,

¹³ Para uma detalhada atuação dessas associações, ver Margot Badran, 2000a.

foram tomadas muitas medidas estatais conhecidas como “feminismo de Estado”. Dentre elas, as relacionadas à educação tiveram um grande impacto na vida das mulheres desse país: em 1952 um decreto governamental tornou obrigatório o ensino primário gratuito a meninas e meninos, de seis a doze anos (Ahmed, 1992: 210). Para um país onde grande parte das famílias, principalmente as tradicionais e/ou as rurais, mantinha suas filhas fora da educação, tal fato foi uma mudança de grandes proporções.

Um decreto nacional de 1962 proclamou que a mulher deveria ser considerada igual ao homem e deveriam, portanto, “ser abolidas todas as formas que impedissem a sua livre ação, para que ela pudesse ter um papel construtivo e profundo na formação da vida” (tradução nossa – el Saadawi, 2000: 156; ver também Ahmed, 1992: 209). Além do direito ao voto, em 1956, o Estado instituiu o direito de se candidatarem a cargos políticos. Em 1957, duas mulheres foram eleitas para a Assembleia Nacional, e, em 1962, uma mulher foi nomeada por Nasser ministra dos assuntos sociais.

A demanda de homens e mulheres pela educação tornou-se crescente, principalmente dos meios urbanos. O aumento de matrículas de mulheres foi bastante expressivo: as taxas relativas a 1953-54, que eram de 13 homens para 1 mulher, nos anos 70 já eram de 2 homens para 1 mulher. O ensino superior, que contabilizava 6.121 mulheres nesse período, passou a contabilizar 19.762 em 1962, chegando a cerca de 154.000 em 1980 (Ahmed, 1992: 210).

No âmbito do mercado de trabalho as taxas também foram expressivas, em 1982 mais de 15% das mulheres egípcias (ou um milhão de mulheres) estavam com emprego formal fora de casa (Ahmed, 1992: 211), todas as profissões no Egito passaram a ter a presença de mulheres, exceto nos cargos de juiz e chefe de governo.

Contudo, as condições sociais do trabalho ainda se mantinham muito discriminatórias. Segundo Nawal el Saadawi (2002: 263), os serviços de nível técnico e especializado realizados por mulheres eram somente de 18, 9% em 1969, o que significa que a grande maioria (80, 1%) ainda se ocupava na agricultura, nos serviços domésticos e auxiliares. Em 1976, as mulheres eram apenas 6, 5% do total da mão-de-obra ativa no Egito. Mais recentemente, essa taxa variou, no período 2000-09, entre aproximadamente 20, 9% e 26, 9% do total da população ativa¹⁴.

A despeito dessa inserção na educação e no mercado de trabalho ter representado melhorias nas condições sócio-econômicas de muitas mulheres, não significou mudanças nas estruturas familiares, com relação à autonomia feminina. As leis do Egito ao mesmo tempo em que contemplavam uma maior aceitação da não discriminação sexual no trabalho e na educação, mantinham intocadas as estruturas do casamento e da família tradicional.

Novas leis reguladoras dessa participação feminina nos espaços públicos foram elaboradas, porém reforçando o poder masculino de decidir sobre os direitos à educação e ao trabalho. A mulher casada, por exemplo, teria o direito de trabalhar fora, desde que o marido não manifestasse em um contrato pré-matrimonial o seu desacordo, ou, em uma nova lei (como uma “proteção”), a mulher teria o direito “inalienável” de trabalhar se tivesse se manifestado em um acordo pré-matrimonial (el-Saadawi, 2002: 272).

As condições relatadas acima parecem demonstrar que nos países árabes a estrutura da família exerce um freio às transformações e melhorias nas condições sociais das mulheres. A marroquina, socióloga e feminista Fatima Mernissi (1987: 166-67) ao explicar as dificuldades para uma liberação das mulheres nos países árabes, identifica a

¹⁴ Dados disponíveis no Anuário Estatístico da África (African Statistical Yearbook), 2010, http://www.uneca.org/statistics/docs/asyb2010/ADB_Yearbook_2010_web.pdf

escassez de modelos efetivos para essa liberação. Os dois principais modelos, segundo a autora, é de um lado, intrínseco, o modelo árabe, de padrões de família e sexualidade pré-islâmica, o outro é exógeno, o modelo ocidental. O primeiro comumente descrito como caótico e de promiscuidade ativa, condições essas associadas à autodeterminação da mulher. E o segundo, representado pela desagregação dos padrões familiares, a decadência da integridade da mulher (ilustrada pela exploração da sua nudez). Nas sociedades muçulmanas em que a concepção do casamento é baseada na necessidade de dominar o potencial perigoso da sedução feminina, uma “nova ordem baseada na ausência de limitações deste potencial significaria a destruição da família tradicional muçulmana” (1987: 167- tradução nossa).

A família é patriarcal e regulada pelas leis do Islã, principalmente, por meio do Alcorão e dos *ahadith*. Na opinião dos modernistas islâmicos essas fontes religiosas foram mal interpretadas ao longo dos anos e por isso mantiveram uma leitura discriminatória sobre a relação entre sexos. Fatima Mernissi, por exemplo, propõe em uma de suas obras leituras feministas dos *ahadith* (tradições escritas sobre atos ou dizeres do profeta), alegando que esses foram interpretados com tendências masculinistas. Outros, como os conservadores islâmicos, consideram que essas fontes são libertadoras dos homens e das mulheres, não necessitando adaptações ou adequações à realidade atual, pois revelam as diferenças baseadas na natureza de cada sexo, dando-lhes os papéis devidos.

O fato é que, como lembra el-Saadawi, as mesmas leis do Islã não impediram que em outros países muçulmanos se caracterizasse uma emancipação da mulher muito maior que no Egito (2002: 179), como foi o caso, por exemplo, da Tunísia e da Argélia.

Irmandade e outros islamistas pós-anos 70

No início dos anos 60, um vilarejo chamado Kardasa tornou-se uma fortaleza para a Irmandade, depois que suas atividades voltaram a ser clandestinas, proporcionando condições para a divulgação de suas ideias, convencimento e cooptação da população local e segurança para os encontros políticos. Em 1965, Nasser descobriu esses encontros e invadiu a vila, com tropas do exército. A população reagiu, mas foram todos derrotados e membros da Irmandade foram presos, inclusive Sayyid Qutb, que foi condenado à forca (Kepel, 2003: 32).

Nos anos 70, a Irmandade Muçulmana ressurgiu no cenário político, porém agora colaborando com o então presidente Muhammad Anwar al Sadat (que governou em 1970-81). Em um processo histórico e político de “apoio” ao regime, a organização tinha agora uma ideologia mais voltada para os cenários eleitorais e para a atuação no parlamento, mantendo sua política de oposição aos grupos esquerdistas e extremistas.

Em contrapartida a esse apoio, Sadat tolerou a circulação de um jornal da Irmandade intitulado *al-Dawa* (Kepel, 2003: 101), uma importante infra-estrutura para a legitimidade dessa organização junto ao povo, no qual divulgava livremente suas ideias, entre elas o chamado à observância das leis de Deus contidas no Alcorão; a luta sagrada por meio dos ensinamentos religiosos em escolas e mesquitas e a orientação pela soberania divina, ou pelo Governo de Deus, através da total aplicação da *shari'a* (jurisprudência islâmica) nas decisões do parlamento e do legislativo. Embora essas posições fossem radicais, pois propunham a total substituição das leis vigentes e proclamavam a imposição religiosa sobre o político, o discurso da Irmandade Muçulmana havia mudado e tornado-se um pouco mais moderado: já não falava em

retorno ao califado e considerava o governo de Sadat “aceitável”, desde que se baseasse nas leis islâmicas. Assim, o conceito de *jihad* incorporou a luta ideológica e política de implantação da lei islâmica via representação no parlamento.

Nesse período do governo de Sadat outras associações também são expressivas dos movimentos islamistas, com relação à participação de mulheres, são os casos da Sociedade dos Muçulmanos (*Jama'at al-Muslim*) e das Associações Islâmicas (*Jama'at al-Islamiyya*), embora sejam associações extremistas e usassem a violência terrorista.

A Sociedade dos Muçulmanos foi liderada por Shukri Mustafa, e atuou nos anos 70 e 80, adotando os conceitos de *excomunhão* e *hégira*¹⁵ (*takfir-wa-hijra*, que mais tarde passou a ser o nome da associação). Segundo Sivan (1985: 16), foi a maior organização terrorista dos anos 70. Objetivando construir uma nova sociedade muçulmana “genuína e puramente islâmica”, formou comunidades isoladas, contando também com a presença de mulheres. Os conflitos entre o regime e esta associação foram os prenúncios do “sangrento” enfrentamento entre regime e islamistas extremistas dos anos seguintes.

Os militantes dessa associação, ao se isolarem, “seduziam e cativavam” (Kepel, 2003: 86) mulheres para viverem maritalmente com eles e constituírem famílias, para assim perpetuarem os membros “verdadeiramente islâmicos”. Moças em plena juventude deixavam suas famílias, seus estudos e seguiam com o grupo, muitas vezes fugidas dos pais e familiares. Os “casamentos” eram realizados pelo próprio Shukri Mustafa. Esses fatos foram muito comentados pela imprensa desse período, mostrando as lamentações e desolação das famílias (Kepel, 2003: 88). Essas mulheres vestiam-se

¹⁵ Hégira (*Hijra*) é o nome dado ao ato do profeta Maomé de sair da cidade de Meca, com seus seguidores, em 622 e se instalarem em um outro território (*Yathrib*, que mais tarde passou a se chamar Medina - cidade do profeta) para formar uma nova comunidade baseada nas ‘revelações divinas’. Houve muitos conflitos sangrentos com as sociedades pré-islâmicas lá existentes, até que essa comunidade se expandiu por toda a península arábica.

cobrindo todo o corpo, deixando somente o rosto de fora, o que indignava a opinião pública e a imprensa, por considerarem ‘um ato de hipocrisia’(Kepel, 2003: 88), já que elas viviam sob uma ‘grande desonra moral’.

Nesse momento, o Egito já havia se acostumado com vestimentas não-islâmicas e não era comum encontrar pessoas vestidas como elas, principalmente nas áreas urbanas. Parte das mulheres da sociedade já estava presente nos espaços públicos com “relativa autonomia profissional”. No entanto, as instituições de famílias no Egito se mantinham intocadas por muitos séculos, pois todos os governantes tentaram não se envolver nesse assunto e, conseqüentemente, deixaram o direito da família intacto e sob a jurisdição das autoridades religiosas, segundo Andréa B. Rugh (1993: 156).

A maioria dos egípcios via o cumprimento das normas da família como a mais alta forma de boa conduta moral e social. As famílias, almejando as recompensas de casamentos (dotes, por exemplo) oferecidas às famílias de “reputação ilibada”, competiam entre si (Rugh, 1993: 156). Determinadas normas como, por exemplo, a relação sexual somente dentro do casamento (el-Saadawi, 2002: 202) ou a ordem hierárquica da família, não eram passíveis de mudança sem oposição da maior parte da sociedade da época.

Essas famílias egípcias mantinham o caráter de dependência entre os membros, acreditando firmemente na complementaridade dos sexos, porém acreditando muito mais na hierarquia entre eles e as correspondentes funções. Suas filhas eram criadas para serem casadas com homens “bons”, não somente no sentido religioso, mas no sentido social. Era inadmissível para as famílias e para a sociedade da época que essas moças fizessem escolhas independentes, unindo-se sexualmente a homens não

escolhidos pela família, em casamentos irregulares e abandonando, assim, a autoridade patriarcal e familiar.

O outro grupo islamista mencionado, as Associações Islâmicas, originou da junção de vários pequenos grupos islamistas universitários. Essa junção foi organizada em células que se situavam nas sedes das universidades e agiam com métodos de intolerância violenta a judeus, cristãos e mulheres islâmicas com “hábitos ocidentais”.

Nos anos pós-1977, as Associações Islâmicas fizeram campanhas para a separação no convívio entre homens e mulheres nos meios universitários, argumentando que a integração entre os sexos nos espaços públicos era “uma tentativa do Ocidente de desencaminhar o bom fiel do caminho islâmico”, como foi publicado no jornal *al-Da’wa*, em 1980 o maior desafio enfrentado pelos jovens era a mistura de sexos, pois disseram eles: “é uma arma ocidental para nos corromper e para abandonarmos nossa personalidade islâmica” (apud Kepel, 2003: 142 – traduções nossas).

Algumas dessas estratégias foram significativas, como foi o caso do fenômeno do “retorno ao véu” por parte das estudantes, “encorajadas” por uma das células das Associações Islâmicas (de uma das Escolas Médicas do Cairo). A organização ofereceu um microônibus para transportar as mulheres no trajeto casa-universidade, alegando poder sanar dois problemas: um deles era o contato entre homens e mulheres que desvirtuavam os rapazes, tentando-os para o desejo sexual, e o outro eram os assédios sofridos por mulheres em ônibus públicos e mistos. Qualquer universitária poderia usar esse microônibus, fosse ou não simpatizante da associação. Por se tratar, na maior parte, de estudantes de vilas pobres e rurais e, dada à comodidade, a estratégia teve sucesso: a demanda tornou-se maior do que a oferta e a condição para a seleção das beneficiárias

desse transporte (supervisionado pela organização) eram as roupas obrigatórias para elas: túnica longa, véu e luvas (Kepel, 2003: 143).

Nesses mesmos anos essas células das Associações Islâmicas começaram a agir sistemática e independentemente umas das outras, com atentados sangrentos contra a população de coptas, minoria cristã do Egito. Em 1981, uma das células das Associações Islâmicas, da universidade de *al-Azhar*, foi julgada por crimes contra o Estado, devido a esses ataques que foram considerados atentados à unidade da nação. Depois disso o Governo liquidou essa rede islamista e seus principais líderes foram expulsos do país.

Pós-anos 80, Hosni Mubarak (governando de 1981 a 2011) atuou com “linha dura” contra o movimento extremista, depois do assassinato do presidente Anwar Sadat em 1981, crime atribuído a um grupo islamista extremista, o Jihad Islâmico, cujo pensamento era que se o “Estado é governado pelo julgamento de ateuista a despeito do fato de seu povo ser muçulmano, o *jihad* deve ser contra o Estado” (Ramadan, 1993: 160 – tradução nossa). Ao mesmo tempo atuou no sentido de aprofundar o processo de acomodação, pelo Estado, do islamismo moderado, por processos de “normatização” (Auda, 1994: 385). A Irmandade Muçulmana passou cada vez mais a agir de acordo com normas e leis vigentes e dentro dos parlamentos, embora com um preponderante papel de oposição ao governo.

Em seus discursos, a Irmandade manteve a reivindicação de que o país passasse a ser regido por leis da *shari'a* e que girasse no sentido da observância das leis islâmicas, contudo já havia se tornando um partido islamista moderado. Ilustra bem essa face moderada o exemplo citado por Abdel Azim Ramadan: em 1982, em uma série de entrevistas citadas no jornal *al-Ahali*, o então líder da Irmandade lembrou o fato de que

o próprio profeta Maomé havia visitado os judeus e também destacou “houve aqueles entre os comunistas que oraram conosco” na prisão em que ele e outros membros da Irmandade estiveram. Perguntado sobre a possibilidade de uma aliança das forças islâmicas com os esquerdistas, respondeu: “qualquer um que apela para a liberdade é meu aliado e eu sou seu aliado” (apud 1993: 173 – traduções nossas). A despeito de ainda hoje permanecer como partido ilegal, o prestígio da Irmandade Muçulmana nas camadas mais populares lhe rendeu a possibilidade de ser aceita em coligações com partidos políticos legalizados, de esquerda e de direita, para que concorresse às eleições.

A atual “entidade organizada” das Irmãs Muçulmanas

Uma das ativistas islamistas, em entrevista à Omayma Abdel-Latif (2008: 7), parece definir bem a atual organização das Irmãs Muçulmanas: “uma entidade organizada” e não, diz ela, “uma estrutura organizacional”. Essa “entidade” gira em torno de um grande número de comitês, que são divididos de acordo com as tarefas a serem feitas, por exemplo, comitê da educação, comitê da mídia e comitê político.

A despeito de toda importância e esforço das Irmãs, servindo muitas vezes de sustentáculo da organização o reconhecimento da divisão de mulheres ainda continua sendo muito marginal e reflete a intensa desigualdade de gênero existente não só no interior da Irmandade, mas na própria sociedade egípcia. As Irmãs continuam focadas na educação religiosa e desenvolvendo trabalhos de solidariedade em hospitais, orfanatos e outras instituições de caridade, como ilustram as fotos a seguir.

Voluntárias no hospital Al Farouk no Cairo, uma estrutura financiada pela Irmandade Muçulmana (Gattoni, 2011).

Uma Irmã Muçulmana empurrando uma criança órfã. A Irmandade Muçulmana tem fornecido serviços sociais para 80 milhões de cidadãos do Egito. Esses programas ganharam os apoios entre os cidadãos mais pobres (Gattoni, 2011).

Embora tenham avançado no sentido de que cada comitê atualmente tem sua líder-coordenadora e mantenha um comitê central de supervisão dos trabalhos, esse movimento, que nasceu prometendo ser um forte movimento de mulheres, desenvolveu-se sem nenhuma autonomia e sempre controlado pelos Irmãos (Abdel-Latif, 2008: 10).

Membros da Irmandade Muçulmana participam de uma reunião semanal, no Cairo. Como de costume, as Irmãs se sentam em um lado da sala, enquanto os irmãos se sentam no outro (Gattoni, 2011).

Tirando as reuniões semanais, que são para distribuição das tarefas e não para tomada de decisões, em nenhuma estrutura hierárquica de poder da Irmandade Muçulmana tem a presença feminina: 1) O Supremo Guia (a mais alta autoridade); 2) O Guia de Orientação, um corpo executivo de 16 membros, eleito por um Conselho Consultivo; 3) O Corpo Legislativo, consistindo de 75 a 90 membros representantes da Irmandade em 22 províncias do Egito; e 4) A Mesa Administrativa, composta pelos corpos executivos de cada província, na qual, um membro masculino é responsável pelas atividades das mulheres (Abdel-Latif, 2008: 10).

As Irmãs Muçulmanas sofreram enormes perdas devido aos enfrentamentos com o Regime, o que fragilizou a sua atuação, nos anos que compreendem os 70 aos 90. O recrutamento de ativistas mulheres sofreu uma desaceleração nos anos 70 por vários motivos: o primeiro deles foi a prisão de muitas militantes islamistas, principalmente das líderes mais ativas, por exemplo, Zanaib al-Ghazali, que foi presa (de 1965-1972) e torturada, pelo governo de Nasser (Duval, 1998: 52). Somente nos anos 2000, mais

precisamente de 2005 em diante as Irmãs Muçulmanas passaram a crescer em número e em inserção nos espaços populares.

O segundo foi o fato de que não só o movimento islamista sofreu derrota, mas também o próprio movimento feminista no Egito foi desmobilizado devido às agressivas intervenções do governo. Nasser, ao mesmo tempo em que programava medidas de Estado para emancipação feminina, reprimia violentamente todo o movimento independente de mulheres, como exemplificam também a prisão e a tortura de Duriyya Shafiq (que não agüentou a pressão e o isolamento e se suicidou em 1976, cf. Ahmed, 1992: 206). Tais intervenções foram as maiores responsáveis pelo adormecimento do feminismo no Egito até os anos 80. Somente nos anos 90 é que haverá um “despertar feminista” (Guindy, 2006: 16) nesse país.

O terceiro motivo é a dificuldade das mulheres ultrapassarem barreiras na arena política, impostas pela própria sociedade egípcia, que corroboram posições de submissão feminina e de segregação de gênero. Embora tenham sido elaborados estatutos em 1932, 1951 e 1994 para regular as atividades das Irmãs Muçulmanas, foi o último que trouxe realmente um capítulo favorável às mulheres: elas teriam o direito de participar nas eleições como votantes e como candidatas, exceto como chefe de Estado (Abdel-Latif, 2008: 8).

Dados estatísticos atuais revelam que a porcentagem da mulher no parlamento egípcio é muito pequena, sendo em todos os anos do período 1995-2009 de 2%, exceto em 2003, que foi de 3%¹⁶. Para se ter uma visualização mais clara, pode-se tomar o

¹⁶ United Nations Statistics Division – Table 6a. Women in Parliament. Last update: December 2009. Disponível in: <http://unstats.un.org> (último acesso, janeiro de 2010).

exemplo de 2005: na câmara federal, num total de 442 cadeiras, havia apenas 8 mulheres, e no senado, num total de 264 cadeiras, havia 18 mulheres¹⁷.

Essa é uma barreira que as mulheres islamistas não conseguiram ultrapassar: mesmo tendo participado de tentativas de concorrer às eleições, as oposições vindas da própria Irmandade Muçulmana e também do parlamento as impediram.

Presente nos cenários eleitorais desde 1984, somente em 2000 a Irmandade Muçulmana apresentou uma candidata mulher, Jihan al-Halafawi, que foi derrotada. Em 2002 al-Halafawi foi novamente candidata. Além de a oposição oferecer ao seu marido, também membro da Irmandade, a cadeira no parlamento, caso ela desistisse da candidatura, o parlamento entregou seus votos, correspondentes das zonas militares, ao partido do governo, causando-lhe, assim, mais uma derrota eleitoral. Em 2005, numa lista de 150 candidatos, a Irmandade lançou uma candidata mulher, Makarem al-Deeri. As Irmãs se mobilizaram intensamente na divulgação dessa candidatura, elaborando debates, manifestações públicas e distribuição de material de campanha. No entanto, mesmo com 1500 votos a mais que o necessário para ser eleita, o parlamento anunciou que seu rival havia ganhado a cadeira. Apoiadores de al-Deeri, em sua maioria mulheres, protestaram nas ruas, mas não houve retorno (Abdel-Latif, 2008: 12-18).

Nos anos pós-90, o recrutamento de islamistas parece ressurgir com grande atração por parte das mulheres, o que parece estar ligado a muitas questões de identidade cultural, de relação com a modernidade e de questões de vida privada.

Jovens educados, urbanizados e que têm o “ethos modernista” (Sivan, 1985: 11) sentem que as sociedades muçulmanas modernas e ocidentalizadas, em especial as do mundo árabe, não estão respondendo às necessidades econômicas, sociais e espirituais

¹⁷ Inter-Parliamentary union - Women in Parliaments: world classification. Disponível em www.ipu.org/wmn-e/arc/classif311209.htm (último acesso em janeiro de 2010).

da população, além de não deixá-los confortáveis em sua “biculturalidade”, conforme o termo usado por Leila Ahmed (1992: 207). De um lado, muitos desses jovens são de origem rural, cujas famílias tradicionais seguem os costumes locais e islâmicos; de outro, o espaço público oferecendo um consumismo de costumes e mercadorias ocidentais, além do desemprego e de um conjunto de problemas ligados ao empobrecimento da população, gerando conflitos pessoais e frustração social.

E o islamismo se lança como alternativa para esses problemas, reapresentando a religião, que a maior parte desses jovens já conhece muito bem (pois em muitos países muçulmanos, desde criança estudam-se os documentos religiosos nas escolas ou em mesquitas), só que dessa vez, com objetivos políticos de transformação da sociedade.

Com relação ao Egito, parece que além do descontentamento exposto acima, alguns dos atrativos para a militância feminina podem ser encontrados na explicação de Helen Hardacre, estudiosa dos diversos fundamentalismos no mundo: a) essa militância é inspirada por sentimentos de anticolonialismo; b) a exclusão da mulher do mercado de trabalho e a sua dependência material em relação aos homens são colocadas como uma inevitabilidade econômica e c) as mulheres tendem a ver a solidariedade com homens pela liberação nacional como prioritária aos assuntos relacionados a seus direitos. Nos anos mais iniciais desse processo de islamização, nos 40 a 70, as mulheres envolvidas nesse processo tendiam a considerar que a maior fonte de opressão advinha da colonização e de poderes ocidentais sobre os governos das sociedades muçulmanas (1993: 141-144). Hoje esse não é mais o maior opositor, mas outras questões como, por exemplo, e em especial, a modernidade e sua hibridação com o Islã e as interferências externas de países não-muçulmanos.

Reislamização e sociedade egípcia

Durante os governos de Anwar Sadat e Hosni Mubarak, o Estado egípcio foi flexibilizando o caráter secular de sua política, pois islamizou a arena política interna, por meio da criação de secretarias especiais para assuntos religiosos e da acomodação do islamismo moderado. Com isso, contribuiu para que a sociedade civil abraçasse esse processo de islamização proposto pelo islamismo com menos questionamentos do que se poderia imaginar. Várias mesquitas foram abertas¹⁸, o ensino religioso se proliferou, escolas islâmicas foram fundadas, muitas delas substituindo o ensino das ciências, filosofia, história e assim por diante, por ensinamentos aprofundados das fontes religiosas. Atualmente, é comum, no Egito, ver mulheres vestindo *burqa* (um véu que cobre todas as partes do corpo, às vezes com uma tela pequena na face) e o *niqab* (véu de cor escura que cobre também a face).

O movimento islamista e muitos dos seus defensores argumentam que o islamismo tem trazido aos países muçulmanos uma “autenticidade cultural”. Isso parece poder ser observado em alguns países, como a Turquia (abordado a seguir) ou em alguns fenômenos, como o feminismo islâmico (abordado no segundo capítulo).

No entanto, com relação ao Egito, essa autenticidade parece não se verificar. Em primeiro lugar, porque a islamização proposta pelos islamistas egípcios tende mais para o religioso do que para o cultural, pois aparece em seus discursos uma rejeição total aos termos *cultura*, *civilização* e *etnia*, como mostra, por exemplo, a fala de um islamista em um dos textos lidos para a discussão final deste capítulo: “um muçulmano não é um

¹⁸ Segundo Saba Mahmood (2005: 3) o total de mesquitas no Egito aumentou de 28.000 registrados em 1975 para 50.000 em 1985 e 120.000 em 1995.

ser cultural, nem social, nem político, nem tem origem étnica, mas um ser religioso” (tradução nossa).

Em segundo lugar, parece ser possível identificar que o tradicionalismo tem prevalecido no âmbito político e social desse país em oposição a movimentos modernizadores, o que tem levado à utilização do conceito de *cultura* como sinônimo de *tradição*. Fazendo com que a população egípcia, em especial as mulheres, amargue imposições vindas “de cima”, principalmente do legislativo, de atraso social e político e vindas de “baixo”, principalmente das relações familiares, de reafirmação do sistema patriarcal e da opressão feminina.

E em terceiro lugar, o controle sobre a sociedade civil tem, nos últimos anos, se intensificado em todos os âmbitos, sobretudo no controle da produção intelectual. Como aconteceu recentemente, em 2007, com Nawal el Saadawi, escritora feminista, que resolveu ir morar fora do país devido à grande “perseguição judicial e policial a seu pensamento, sendo que cinco de seus livros foram proibidos”¹⁹.

Islamismo além do Egito

Desde os anos 70 o islamismo atravessou as fronteiras do Egito, sendo o movimento extremista o maior impulsionador desse processo, por meio de um histórico de ações armadas, inclusive de cunho terrorista (entendidas aqui como ações de grande proporção que usam meios violentos e objetivam atingir um grande número de civis) em muitas partes do mundo. Alguns fatos marcaram essa expansão: o assassinato de Sadat;

¹⁹ Como declarou o marido dela Sherif Hetata, para o *NotiEmail Brasil*
<http://brasil.notiemail.com/noticia.asp?nt=10642266&cty=2>

a revolução xiita de Khomeini no Irã²⁰; as práticas do Hezbolhah libanês (grupo xiita responsável pela primeira explosão de carro-bomba, matando de uma só vez 241 fuzileiros, em 1983); o Hamas – agindo nos conflitos Israel-Palestina com práticas suicidas e explosões de seres-bomba. Nos 80 e 90, houve o surgimento de grupos mais abrangentes, como o Taleban (que tomou o poder no Afeganistão) e a organização terrorista al-Qaeda (com ações de alcance mundial).

O ‘reavivar do Islã’ no mundo muçulmano tem características específicas em cada uma das sociedades e não só contou com ações radicais, mas, sobretudo, formou uma ampla rede de islamistas sunitas inserida nos parlamentos de várias dessas sociedades, como na Tunísia, no Paquistão, no Marrocos, na Indonésia etc. Algumas características são comuns a todas essas tendências islamistas cf. John Esposito:

- a) o Islã é um jeito de viver e a religião é integral para a política, a lei e a sociedade;
- b) o ‘fracasso e a decadência moral’ das sociedades muçulmanas devem-se ao seu afastamento do Islã e à escolha de um caminho secular ocidental com suas ideologias e valores materialistas;
- c) a renovação da sociedade requer uma reforma religiosa, política e social para restaurar o governo de Deus e inaugurar uma verdadeira ordem social islâmica;
- d) a reislamização requer organizações ou associações de dedicação e treinamento muçulmanos, que por seus exemplos chamem outros para ser mais observantes e dispostos ao *jihad* contra a corrupção e a injustiça social (2005: 165)

O islamismo pós-anos 90 atinge todos os países muçulmanos e também outros países/fronteiras que contêm parcelas de população muçulmana, como é o caso da Rússia (e seu conflito com a Chechênia); do Cáucaso e de países do Leste europeu e do sudeste da Ásia. Desde 1993, o fundamentalismo muçulmano tem um alcance mundial ao atingir, por exemplo, os EUA e países europeus. Mais recentemente, nos anos finais dessa década, parece que, quanto a ações radicais, esse alcance mais visível retrocedeu

²⁰ O Irã é o único país cujo islamismo é exclusivamente xiita. Implantado pela Revolução Islâmica, em 1979, que contou com a participação maciça de mulheres.

aos limites do mundo muçulmano, mas como divulgação ideológica tem se expandido às comunidades muçulmanas do mundo inteiro.

Em alguns países, o movimento pró-islâmico manteve-se muito incipiente até os anos 70, quando se fortaleceu e passou a atuar no cenário político. É o que se observa com relação à Turquia, onde o islamismo foi se inserindo paulatinamente na política interna depois dos anos 80 e atualmente é parte integrante do governo.

1. 2 A originalidade do islamismo turco

Turquia: um país entre o islâmico e o ocidental

A Turquia moderna surgiu com o declínio do grande Império Otomano. Esse império de maioria turca convertida ao Islã desde os seus séculos iniciais se espalhou por todo o Oriente Médio e partes da Europa e do sudeste da Ásia.

Um império com uma grande maioria étnica sunita e que mantinha uma “tolerância” no convívio com “comunidades não-muçulmanas” por meio de normas de convívio, como, por exemplo, “o sistema dos *millets* (nações religiosas): cada comunidade religiosa tinha sua autonomia interna reconhecida e funcionava como uma nação não-territorial, ou seja, uma pessoa jurídica coletiva, uma corporação dispersa, livre em seus regulamentos internos, participando das trocas econômicas com as outras comunidades” (Demant, 2004: 60).

Em decorrência de séculos de desestruturação social, pois já no séc. 18 e 19 havia perdido territórios (como, por exemplo, os Bálcãs e a África do Norte), no início do século 20, o Império Otomano decaiu definitivamente, sendo partilhado pelos países

europeus, depois da primeira Guerra Mundial. Conservou-se uma pequena área no mediterrâneo, que se divide em Europa e Oriente Médio, onde se concentrou a população turca e de cultura otomana, cuja base sociopolítica é advinda do Islã. Movimentos nacionalistas na Anatólia (correspondente à parte asiática) culminaram com a eleição, em 1923, de Mustafá Kemal Atatürk, que através de resistência militar proclamou a República da Turquia, declarando-a democrática e secular.

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

Desde essas reformas kemalistas, esse país tornou-se uma espécie de ‘modelo do mal’ para o islamismo egípcio. Contudo, o islamismo chegou à Turquia e hoje ele tem forte presença, sendo, inclusive, receptáculo de vários braços de organizações do mundo árabe, como por exemplo, os grupos pró-Hizbollah cf. Karmon, 1997.

Isso não quer dizer que a Turquia tenha como eixo central de sua política doméstica o problema do fundamentalismo muçulmano extremista, como ocorre em muitos países árabes. Apesar de ter por volta de uma dezena de grupos islamistas

extremistas (ativos e que produzem muita violência terrorista no interior do país, cf. Karmon, 1997), tratados com severidade pelo Regime, a Turquia vem passando por um processo de intensa absorção do islamismo moderado em suas estruturas institucionais.

Movimentos de luta pela reafirmação religiosa na Turquia emergiram logo após a fundação da República secular, segundo Nilüfer Narli (1999), estudiosa do islamismo turco, mas foram nos anos 50-80 (devido ao desenvolvimento da modernização na Turquia) que eles se configuraram como disputa política, inicialmente nos bastidores, no período de partido único, até 1946 e depois, como partidos, no atual período multipartidário de Governo.

O primeiro partido político pró-islâmico fundado na Turquia foi o NOP (Partido da Ordem Nacional), liderado por Necmettin Erbakan. Desde os anos 70 até os fins dos 90, Erbakan veio reestruturando e trazendo de volta seu partido, cujos programas eram totalmente pró-islâmico e conservadores. Esse partido sob a sigla NOP, com um programa antiocidentalista e de oposição ao governo kemalista, atuou de 1970 a 1971, “representando amplamente as cidades da Anatólia, controlada pela religiosidade dos sunitas conservadores, pequenos comerciantes e artesãos” (Narli, 1999-tradução nossa).

Erbakan reestruturou esse partido sob a sigla NSP (Partido da Salvação Nacional) atuando de 1972 a 1981. Em virtude de seu pequeno alcance político, fez várias coligações com partidos nacionalistas, mesmo de direita, para se inserir no parlamento, tendo votações expressivas nos anos de 1977 e 1979. Em 1982, o NSP foi colocado na clandestinidade.

Esse partido reapareceu sob duas outras novas siglas. Essas com mais “sucessos” eleitorais do que as antecessoras: Partido do Bem Estar (*Refah Partisi*), em 1983 a 1998 e o Partido da Virtude (*Fazilet Partisi*), que alcançou expressivas votações em 1999.

Considerando o foco desta pesquisa, aqui será detalhada a atuação do Partido do Bem Estar, por ter sido esse a aglutinar um elevado número de militantes mulheres.

O Partido do Bem Estar (*Refah Partisi*) e a presença feminina

Depois de subir alguns degraus no sistema eleitoral (em 1987, recebe 7,2% dos votos, em 1991, alcança os 10% e em 1994 atinge 19,7%), em 1995, com 21,4% dos votos, o Partido do Bem Estar conseguiu eleger Necmettin Erbakan para primeiro-ministro, contudo, somente 10% dos eleitores eram islamistas, a maior parte dos votantes eram secularistas cf. Marvine Howe (2000: 28). O que mostra que não era somente a questão religiosa que atraía o crescimento do partido, mas muito mais as promessas de resolução de problemas econômicos e políticos.

Sua permanência no governo foi curta, o seu Governo foi rejeitado pelo parlamento, pelos militares e por partes da população, que se mobilizaram contra ele. No ano de 1997 o Partido do Bem Estar sofria pressão de vários setores da sociedade, o que culminou com o seu banimento pelo exército, cuja alegação foi a de que o partido estaria ferindo um dos princípios centrais da constituição, o da secularização. Em 1998, Erbakan foi banido da política pela corte constitucional.

A estratégia usada pelo Partido do Bem Estar da Turquia, cf. Narli, 1999: 2 foi a formação de uma “elite educada islâmica”, como base de apoio do islamismo no sistema educacional e a assistência social à população. Esse partido fornecia alimentos, bolsas de estudo e moradias para os universitários e mantinha uma rede de emprego para os recém-graduados. Mantinha projetos assistenciais para profissionais, programas de crédito para comerciantes e trabalhadores em geral (advindos de uma nova elite de

administradores islamistas). Ofereciam também projetos de auto-ajuda para as mulheres, como acesso às informações de prevenção e auto-cuidado, de planejamento familiar e de planejamento financeiro doméstico.

A sua estrutura organizativa de apoio popular se deu na forma de construção de assentamentos precários (*gecekondu*) ao redor das principais cidades. Cada bairro foi organizado como célula, com comitês de rua e distritais (Howe, 2000: 28). A distribuição dos benefícios (roupas, comidas e outros materiais) ocorria regularmente, mas se intensificava em tempo de eleição. A sua atuação junto a essa população contava com o apoio e o trabalho da militância de milhares de mulheres.

Um dos trunfos do Partido do Bem Estar, com relação ao seu crescimento nos meios populares, foi a importante parcela de mulheres em seus quadros políticos. Centenas delas mobilizavam milhares de outras mulheres para esse apoio. Um dos exemplos clássicos é o de Sibel Eraslan, uma das muitas militantes islamistas de origem familiar kemalista, que em 1995 mobilizou 18.000 voluntárias (Ilkkaracan, 1997: 12) ²¹. O partido registrou entre seus membros cerca de um milhão de mulheres ao longo de seis anos, sendo esse um fato sem precedentes na história política turca (Arat, 2005: 8).

Isso rendeu ao Partido do Bem Estar um grande apoio advindo dos *gecekondu*. Juntando-se a isso havia o descontentamento popular gerado por problemas socioeconômicos e a frustração, principalmente nos meios acadêmicos, devido às limitações impostas pelo kemalismo às expressões religiosas, como, por exemplo, a proibição do uso de véus em espaços públicos. Um movimento que pode ser ilustrativo dessa frustração é o enfrentamento público entre o Estado e as “mulheres com véus” e o

²¹ Fato que não a salvou de ser expulsa do partido, nesse mesmo ano, ao criticá-lo por não incluir nomes de candidatas mulheres nas eleições (Howe, 2000: 29).

fato de um grande número de mulheres, em especial de universidades seculares, passarem a atuar pela observação religiosa do Islã.

1. 3 A mulher muçulmana vista por fundamentalistas

Os apontamentos sobre como a mulher aparece na ideologia islamista foram feitos mediante a leitura de vários textos do próprio movimento, localizados em uma ampla rede de websites islamistas²² e selecionados para esta discussão os artigos: a) *The status of women in Islam*, de Yusuf al-Qaradawy, que foi um dos líderes da Irmandade Muçulmana egípcia²³ e b) *Women confined and mistreated*, de Fethullah Gülen, líder do mais importante movimento religioso atual da Turquia, o gülenismo²⁴;

Esses islamistas, usados aqui como exemplos, não propõem novas normas sociais e comportamentais para as mulheres, os seus argumentos são baseados nas fontes religiosas (em especial, no Alcorão e nos *ahadith*). Eles seguem uma linha argumentativa muito parecida, no qual defendem que a submissão da mulher muçulmana não é que ela seja submissa ao homem, mas sim que os dois sejam submissos à *Allah*. Eles encontram no Alcorão três bases de igualdade entre homens e mulheres: a) compartilham da mesma humanidade, b) são seres de uma mesma comunidade, aceitando o que é bom e afastando o que é mal e c) têm papéis sociais bem definidos. Esse último item parece ser questionável como sendo um parâmetro de

²² Sites obtidos em Marie-Hélène Boccara (2004), Olivier Roy (2004) e Peter Demant (2004).

²³ Disponível no site Young Muslims, <http://web.youngmuslims.ca/online-library>, último acesso em 14/10/2010.

²⁴ Disponível em <http://en.fgulen.com/conference-papers/gulen-conference-in-washington-dc/3092-progress-through-piety-sohbetler-spiritual-gatherings-of-the-women-participants-in-the-gulen-movement>, último acesso em 06/01/11.

igualdade, pois, conforme Bouhdiba, 2006: 25, as funções de cada sexo no Islã são determinadas por uma hierarquia em que o primado do homem é total e absoluto.

Em geral, os textos islamistas lidos além dos selecionados aqui, mais conservadores e radicais, mostram que são bem informados. Eles discutem, por exemplo, Aristóteles e Platão (e a concepção de não humanidade da mulher); Rousseau e Spinoza (e a visão de incapacidade mental da mulher) e Freud (e a teoria da castração feminina). Além de contestarem eventos internacionais relacionados às mulheres como, por exemplo, a Conferência Mundial sobre as Mulheres em Pequim, de 1995 e questionam o uso do conceito de *gênero*²⁵. Contudo, são textos doutrinários, de persuasão pragmática que se utilizam da repetição de frases-chave, em especial com posições negativas ao Ocidente, como método de convencimento. O que pode ser verificado, por exemplo, no texto de Yusuf al-Qaradawy que lista o que, para ele, demonstraria o desvio moral e o caminho pecaminoso dessas sociedades, a Aids, a gravidez na adolescência, os divórcios, a violência urbana e, segundo ele, a “promiscuidade do amor livre e suas conseqüências na mulher, que se tornou no Ocidente mercadoria de prazer”.

Partindo do conceito de *natureza desigual*, questões que para o feminismo são de opressão da mulher, para esses islamistas são de reconhecimento social, justificando essa ideia com expressões como, por exemplo, “discriminação positiva”, “papéis definidos e balanceados” e “contrato social entre homens e mulheres”. Sendo assim, por exemplo, as mulheres casadas, segundo eles, têm direitos, tais como:

o dote, que o Islã obriga o homem a dar para a mulher como um símbolo de seu desejo; a manutenção, que o marido é requerido a prover para sua esposa; e, o viver honrosamente, que compreende um bom tratamento do homem com a esposa (boas

²⁵ Conceito elaborado e muito discutido nos anos 70 e 80 pelas feministas estadunidenses, no intuito de se distanciar de concepções naturalistas sobre o que é ser feminino e ser masculino, voltando –se para as categorias de sua formação sociocultural. Ver, por exemplo, Gisela Bock (1991) e Joan Scott (1988).

maneiras, uma atitude flexível, palavras doces, rosto sorrindo, brincadeira agradável e aparência divertida) (tradução nossa). Em contrapartida, uma esposa é obrigada a obedecer ao seu marido em qualquer coisa, exceto se para desobediência à Allah; ela é obrigada a cuidar bem do dinheiro dele, não o gastando, exceto que tenha sua permissão; e, cuidar da casa dele, não permitir que ninguém entre nela, mesmo que seja parente, exceto perguntando para ele antes (tradução nossa).

Posições conservadoras e tradicionais²⁶ representam muitas mulheres envolvidas nesses movimentos de islamização (como se verá no segundo capítulo dessa dissertação, quando apresentado o movimento de mulheres das mesquitas no Egito), todavia a militância política de mulheres em partidos islamistas parece favorecer certa auto-reflexão e busca pela emancipação.

O que pode ser verificado em algumas entrevistas, como, por exemplo, as realizadas por Omayma Abdel-Latif (2008) com as mulheres da Irmandade Muçulmana, em que todas as entrevistadas indicaram que mudanças estruturais no partido eram necessárias: a primeira dessas mudanças é a integração das Irmãs Muçulmanas dentro da estrutura organizativa do partido, no intuito de serem representantes em todos os corpos decisórios. A segunda delas, a interação entre os sexos no interior do partido como uma ação crucial para mudar o status marginal das mulheres dentro da Irmandade Muçulmana (Abdel-Latif, 2008: 10).

Parece ser possível perceber certa divisão com relação ao status das mulheres dentro da Irmandade. Há os que defendem a igualdade de status dentro do partido e que consideram a hipótese de mulheres serem candidatas à presidência do país (Abdel-Latif, 2005: 9), porém, em geral esses grupos mais “modernistas” são minoritários e tem

²⁶ Posição essas que parecem ser pré-condição nas mulheres islamistas, uma pesquisa sobre a visão das “mulheres com véu” foi realizada por Zeinab Radwan, em 1982, na universidade do Cairo cf. Ahmed, 1992: 226, ouvindo duas mil universitárias (“veladas” e “não-veladas”) sobre questões de educação e papel da mulher em casa, no casamento, no local de trabalho e na vida pública e o resultado indicou que as mulheres “veladas” eram mais conservadoras e menos “feministas” que as “não-veladas”.

vozes inócuas, já que nenhuma mudança nesse sentido foi realizada. As Irmãs muçulmanas também se dividem com relação ao status, como os exemplos a seguir.

Safia Haroun (à esquerda), 29, e Rehab Hassan Gouda, 33, duas irmãs muçulmanas de Alexandria, durante um comício na praça Tahrir. Gouda é uma dona de casa e voluntária dentro da Irmandade. Ela defende um papel maior para as mulheres dentro da organização, especialmente após a revolução, que ela descreve como um divisor de águas na história do Egito. "Durante o regime anterior a situação de segurança não nos permitia ter qualquer papel ativo", explica ela. "Mas agora a situação está mudando." Haroun aderiu à organização, quando ela estava estudando farmacêutica em 2003. Desde o início, ela era fascinada pelo alto nível de organização dentro da Irmandade e os laços criados entre os membros. (Gattoni, 2011).

Asmaa el Hdad (à esquerda), 20, ouve a oração na praça Tahrir, com algumas amigas. Como muitos outros membros da Irmandade Muçulmana, ela acha que a Presidência egípcia deve ser reservada para os homens, mas gostaria que as mulheres assumissem responsabilidades maiores, tanto dentro como fora da organização (Gattoni, 2011).

Na Turquia os discursos islamistas tanto sobre as mulheres, como em outros assuntos, parecem ser um pouco diferentes do Egito e embora sejam também polarizados entre conservadores e modernistas, há um grupo significativo da visão modernizadora, talvez, por ser uma população acostumada com os benefícios e os confortos que o desenvolvimento econômico oferece, ou, como menciona Yesim Arat (2005: 90), por ter sido socializada em uma política rigidamente secular.

Nesse sentido, há diferenças marcantes com relação aos islamistas árabe-egípcios e a Turquia, por exemplo, quanto às vestimentas, que, em geral, neste último país estão longe de obedecerem aos rígidos códigos islâmicos. A jornalista Marvine Howe (2000), ao mencionar as entrevistas feitas por ela com islamistas turcos, descreve com detalhes as roupas de todos os entrevistados, que são, em sua maioria, de grifes e

ornamentos sofisticados, segundo ela, ocidentais, inclusive as de Necmettim Erbakan e de Tayyip Erdogan (líderes do Partido do Bem Estar citados anteriormente).

E mesmo aqueles, entrevistados por ela, que estavam mais preocupados com as tradições como, por exemplo, Dilipak (um renomado escritor e um dos líderes do partido do Bem Estar) e sua esposa, que mostraram traços de vestimentas islâmicas, como a barba nele e o véu floral nela, usavam jaquetas jeans. Ele não estendeu a mão ao cumprimentar Marvine Howe e disse “nunca ter tocado outra mulher, além da sua esposa”. Apesar disso, ele afirmou que a mulher islâmica pode trabalhar e estudar e que a sua esposa é quem dirige o carro, pois ele não tem habilitação (Howe, 2000: 7).

Porém nem todos pensam como Dilipak, o gülenismo, por exemplo, o mais influente movimento religioso turco, liderado por Fethullah Gülen, traz uma visão mais conservadora. Em seu discurso mostra o que, segundo ele, é a “manifestação do merecimento divino”, pois sendo as mulheres mais “compassiva e misericordiosa” o Islã lhes oferece uma situação de vantagens: elas são isentas de enfrentarem os problemas do mercado de trabalho, de se preocuparem com as questões financeiras e de serem responsáveis por orações e sermões, sendo, então, livres para cumprirem o seu papel de alegres e educadas mães e esposas.

As propostas de Gülen são de diálogo intercultural e tolerância religiosa. Para ele, é necessário entender que todas as três religiões, judaica, cristã e islâmica têm uma mesma origem e descendem da Terra Santa. Entretanto, diz ele:

o Islã é a religião de todo o universo, isto é, todo o universo obedece às leis estabelecidas por Allah, assim tudo no universo é “muçulmano” e obedece a Allah, submetendo-se às Suas leis. Mesmo a pessoa que se recusa a crer em Allah ou segue outra religião tem por força de ser muçulmano no que diz respeito à sua existência física (2009: 23).

Portanto, segundo ele, um muçulmano deve ter compaixão e paciência, pois, todos um dia encontrarão a sua essência.

Capítulo 2

Mulheres islamistas e seu diálogo com o feminismo

A intenção deste segundo capítulo é sistematizar reflexões sobre o ativismo político de mulheres muçulmanas, tomando como ponto de partida duas proposições, indicadas no primeiro capítulo: a) que esse ativismo se divide atualmente em três principais vertentes: o movimento islamista de mulheres, o feminismo secular e o feminismo islâmico e b) que o feminismo islâmico é fruto de um diálogo constante entre os dois primeiros. Com esse objetivo, questões-chave serão abordadas: como se caracteriza a participação das mulheres nos movimentos islamistas? Até que ponto pode-se falar em ativismo islamista de mulheres? Por que o islamismo e o feminismo têm se acusado reciprocamente? O que explica que tenha se formado uma divisão entre mulheres feministas seculares e mulheres feministas adotando vestimentas islâmicas?

Os movimentos feministas em países muçulmanos, como por exemplo, no Egito e na Turquia, surgiram como uma das expressões do encontro entre a modernidade e o Islã. Momento em que jovens mulheres muçulmanas ativistas passaram a usar vestimentas não-islâmicas e a incorporar em seus vocabulários conceitos como emancipação e liberdade individual. No Oriente Médio o feminismo enquanto defesa e luta política pelos direitos de emancipação da mulher surge pioneiramente no Egito nos primórdios dos anos 20 (ver Badran, 2009 e Moghissi, 1999).

É necessário distinguir movimento feminista de movimento de mulheres, pois as reivindicações de direitos inerentes ao feminismo (como, por exemplo, o de liberdade individual e de emancipação política) podem não estar presentes nos objetivos de grupos populares de mulheres (Fougeyrollas-Schwebel, 2009: 144), ilustrativo disso é verificado nos muitos grupos ou organizações de mulheres no Egito e na Turquia, representados por ONGS, partidos políticos, federações, associações etc., que não trazem reivindicações feministas. São os casos dos movimentos de mulheres islamistas

de atuações regionais, na Turquia, a “Comissão das Ladies do Partido do Bem Estar (*Refah Partisi*)” e, no Egito, o chamado “movimento de mulheres nas mesquitas”.

Nesse sentido, este capítulo se estrutura num primeiro momento, delineando a militância islamista das mulheres no Partido do Bem Estar (*Refah Partisi*) da Turquia e no movimento nas mesquitas do Egito; num segundo momento traçando um panorama histórico do feminismo secular no Egito e na Turquia; e por último, caracterizando o feminismo islâmico.

A organização da Comissão das Ladies do *Refah*

A militância islamista de mulheres no partido do Bem Estar da Turquia (*Refah Partisi*) se iniciou de modo semelhante ao das Irmãs Muçulmanas no Egito (mencionadas no capítulo anterior), sendo desencadeada pela iniciativa de Tayyip Erdogan (então líder supremo do partido), que em 1987, defendeu a inclusão de mulheres nos quadros do partido. Dois anos depois, seis mulheres foram treinadas, mediante o respeito aos protocolos islâmicos para a relação pública entre mulheres e homens: não encostar partes do corpo (nem mesmo as mãos), manter distância entre eles e manter as cabeças delas cobertas com véus (Arat, 2005: 40-41).

Esse grupo foi chamado de Comissão das Ladies do Partido do Bem Estar (*Refah Partisi Hanimlar Komisyonu*). O nome deveu-se a dois motivos: primeiro, a proibição constitucional turca, de 1981, de os partidos políticos formarem organizações ou associações de mulheres, por isso “comissão”; e segundo, a uma visão um tanto quanto “protetora” ou “paternalista”, buscando-se uma palavra aparentemente mais suave. Essa palavra *lady* junto ao nome da mulher é comum na Turquia nos

relacionamentos privados e foi usada no plural para significar uma qualidade de organização pública (Arat, 2005: 41).

A Comissão das Ladies, como uma organização ativa era composta por um grande número de membros (como já foi mencionado no primeiro capítulo, chegou a 1 milhão de mulheres) e teve uma estrutura organizacional modernizada e hierárquica. Todas as suas funções, desde a presidência, eram exercidas por mulheres. Em Ancara ficava o escritório da presidência, as outras instâncias se dividiam hierarquicamente em “comissões das províncias” (em turco, *il teskilatlari*); “comissões dos distritos” (*ilçe teskilatrari*); e, “comissões das supervisões regionais” (*bölge teskilatlari*) (Arat, 2005: 43). No entanto, não havia contato direto dessas comissões com os órgãos centrais do partido, pois no Conselho Administrativo, órgão de poder máximo, a representação da Comissão das Ladies era feita por um membro masculino que servia, como na estrutura da Irmandade Muçulmana, de mero relator das atividades da Comissão das Ladies e de transmissor das próximas atividades designadas a elas.

As metas da Comissão das Ladies eram voltadas para o funcionamento interno ou de interesse da própria organização: garantir a institucionalização e a efetividade dos planos nas províncias e distritos; organizar as reuniões mensais; organizar seminários, conferências, painéis e simpósios sobre os problemas das Ladies; preparar propostas de solução para esses problemas, apresentando-as nas reuniões de “Panorama Nacional do Partido”; organizar feiras, jogos e shows de moda direcionada e garantir poder oratório às mulheres nos trabalhos de propaganda partidária (Arat, 2005: 43).

A Comissão das Ladies tornou-se paralela à organização central do partido e teve status menor que qualquer outra comissão administrativa, sendo que somente estaria presente em reuniões ou encontros dos dirigentes do partido se designada pelo

conselho central. No entanto, sua estrutura organizacional parecia ter certa autonomia, por exemplo, em 1996 as Comissões das Ladies estavam presentes em todas as 79 províncias do país cf. Arat, 2005: 45, embora tenham sido fechadas em 1998, depois do banimento do partido. Nas províncias mais urbanizadas e metropolitanas, como Ancara e Istambul, cada Comissão era composta por 50 membros, a presidente e a vice-presidente, as 25 efetivas e as 25 auxiliares. Essas últimas eram responsáveis por organizar e gerir 25 setores de trabalho (como por exemplo, mídia, juventude, educação, planejamento e pesquisa, documentação e arquivo etc.).

O grau de especialização dessa estrutura organizativa e de sua autonomia, conforme seguem os dados acima, dá uma ideia do seu escopo e da extensão da presença da Comissão das Ladies no país. No entanto, esse fato parece não ter se revertido em grandes transformações na autonomia privada das mulheres membros, pois todas as suas atividades estavam relacionadas a gerir e a pensar questões internas da própria Comissão no sentido de realizar as tarefas do partido. Não havia espaço político para atividades voltadas à discussão e à elaboração de programas de emancipação da mulher e parece que aparentemente não era um dos objetivos primeiros dessas militantes. O que não se pode desconsiderar que, desejando ou não, o fato é que uma militância política partidária traz inerentemente consigo um grau de conscientização ao menos com relação aos diagnósticos dos problemas.

Essa significativa inserção de mulheres nos movimentos de islamização da Turquia, principalmente por meio do Partido do Bem Estar Social (*Refah Partisi*), parece revelar um dos problemas do secularismo modernizante imposto via estruturas “de cima”, o controle do Estado sobre a expressão religiosa, cuja chamada *guerra do véu* é um dos exemplos mais ilustrativos.

“Guerra do véu²⁷”: alavanca para a militância feminina do *Refah*.

Os impactos da modernização “ocidentalizante” já foram sentidos no Império Otomano desde o período *Tanzimat* (1839-1876) e como consequência, desde então, a posição da mulher na Turquia tornou-se pauta de discussão segundo Göle, (1996: 30) para quem: “os movimentos reformistas desse período eram apoiadores da ideia de “progresso” e foram orientados em direção ao modelo ocidental”, considerando, por exemplo, que “o abandono do véu como símbolo de tradições islâmicas significaria a emancipação da mulher” (1996: 36- traduções nossas). Nesse período, a população otomana já estava envolvida pelas influências européias e a moda francesa, o que se refletiu, por exemplo, nas vestimentas que foram aos poucos substituídas (como, por exemplo, o uso de chapéus para homens ao invés da fez islâmica, vestidos longos colados e marcando o corpo e o uso de grandes chapéus para mulheres ao invés do véu).

Tal processo se aprofundou na modernização kemalista, pois houve uma forte campanha contra todos os símbolos islâmicos, principalmente as vestimentas, desde os anos iniciais da República, por serem considerados “não-civilizados” e componentes de segregação sexual. Em certa medida a população incorporou esta campanha e os costumes sociais islâmicos tradicionais foram “deixados de lado”, principalmente nos centros urbanos.

²⁷ O termo *véu* é usado nesse texto como generalização, pois ele como referência a todo tipo de vestimenta islâmica para a cabeça parece ser um “reducionismo enganoso” (Watson, 1994: 141). Há mais de cem termos (El Guindi, 2000) para se referir a ele, de acordo com a vertente lingüística, a origem étnica e as perspectivas de usos e funções. Porém, pode-se sintetizar aqui uma diferenciação entre os véus mais comumente usados no Egito e na Turquia, embora nesse último país os lenços floridos sejam os mais comuns: o *niqab* (véu de cor escura que cobre também a face, mas não os olhos); o *khimar* (véu para cobrir a cabeça e o dorso), o *hijab* (véu para cobrir somente os cabelos), a *burqa* (véu que cobre todas as partes do corpo, incluindo os olhos, com uma tela pequena na face) e o *xador* (normalmente de cor escura marrom (sunita) e preta (xiita) que cobre o corpo, cabeça e partes do rosto). Essa expressão “guerra do véu” foi extraída de Marvine Howe (2000: 102).

Com o avanço global do ressurgimento do Islã, o debate sobre as vestimentas islâmicas em várias partes do mundo passou a ser um assunto político. O retorno do uso do véu por mulheres universitárias, camponesas e de centros urbanos, tornou-se uma controvérsia entre secularistas e islamistas, pois “é o mais visível relembrar da religiosidade e dos papéis tradicionais nos contextos sociais modernos” (Gole, 1996: 3-tradução nossa).

Na Turquia esse debate se avolumou a partir de 1980 quando o exército, ao tomar o poder via golpe, além de outras medidas, proibiu o uso de qualquer vestimenta de cabeça nos espaços públicos. Em 1982, embora no início tenham radicalizado a proibição, sob forte pressão de mulheres e grupos islamistas, a decisão foi abrandada pelo Conselho Educacional que permitiu o uso de turbantes. Porém, a Corte considerou inconstitucional, obrigando as universidades a estabelecer que todos os estudantes se vestissem de acordo com as normas modernizadoras (Arat, 2005: 24).

**Mulheres turcas em
Ankara protestando contra
a proibição do uso do véu
nas universidades.**
(Gewen, 2008)

Considerando que por volta de 97% da população turca é muçulmana, esses episódios parecem ter aflorado o que possivelmente poderia ser um “desgosto” na vida privada de muitas famílias tradicionais: a falta de liberdade de expressão religiosa. Nas

universidades seculares esse sentimento tornou-se o estopim de vários episódios de luta política com os “novos observantes” religiosos. Muitas universitárias insistiram no direito ao uso do véu à custa de não terminarem seus estudos cf. Howe, 2000: 102, pois as proibições impediam as estudantes “veladas” de fazerem seus exames ou de receberem seus documentos de formatura, configurando, assim, uma nova situação de segregação para elas.

Do lado do governo kemalista, a defesa era de que estavam tomando “medidas de contenção” contra a expansão islamista, principalmente nos meios acadêmicos. Proibições que, se configuradas como imposição de limites, poderiam, talvez, ser louváveis, se se considerar que há vestimentas de cabeça que impedem a comunicação e até mesmo a respiração normal das mulheres. Contudo, parece ter sido “um tiro no pé”, pois segundo Yesim Arat (2005: 25), esses episódios da chamada “guerra do véu” foram elementos impulsionadores de grande parte da militância feminina no Partido do Bem Estar. Além disso, serviu como instrumento político aos islamistas, que usaram como bandeira discursiva a questão do autoritarismo kemalista em contraposição à democracia proclamada.

As mulheres “veladas” protestaram amplamente contra essas proibições, escreveram livros e artigos denunciando as injustiças perpetradas contra elas, usando argumentos baseados nas leis, como, por exemplo, o artigo 24 do direito básico da liberdade civil na constituição turca, que garante a liberdade de expressão religiosa e o artigo 10 que proíbe a discriminação em virtude de crenças religiosas, linguagem, etnia ou gênero (Arat, 2005: 25). A discriminação de gênero foi um dos argumentos políticos

dessas mulheres, pois os rapazes religiosos que usavam suas barbas²⁸ não foram proibidos de usá-las nas instituições públicas.

Essas proibições geraram um amplo debate na sociedade turca com relação a várias questões: os direitos de liberdade de expressão religiosa, a democracia vigente no país, o dilema entre secularismo e religião, as reformas kemalistas e, especialmente, o próprio movimento islamista turco. À medida que o Estado intensificou suas políticas de proibição, mais os partidos islamistas moderados se esforçaram para se mostrarem capazes de transformar esse *status quo*.

Movimento de mulheres nas mesquitas do Egito

Ocorrem duas formas mais visíveis de presença de mulheres nos movimentos de islamização do Egito, a primeira delas é a participação política do grupo Irmãs Muçulmanas (*Ferqat al-Akhawaat al-Muslimaat*), delineada no primeiro capítulo. A segunda, mais representativa em termos de interferência social, é a participação em encontros religiosos com certa dimensão política (ver Kamalkhani, 1998: 178 e Mahmood, 2005: 4), como o chamado *movimento de mulheres nas mesquitas*, que ocorre de forma mais sistemática no Cairo.

Saba Mahmood realizou uma criteriosa pesquisa com mulheres participantes de mesquitas no Cairo e disponibilizou em seu livro *Politics of Piety: the Islamic revival and the feminist subject* (2005: 41-44) uma topografia dessa participação em três mesquitas, mostrando as diferentes performances das mulheres (ora ligadas às tradições

²⁸ A barba desempenha uma função específica na vestimenta islâmica: é símbolo da virilidade. Enquanto o véu deve dissimular a feminilidade, a barba é uma marca de masculinidade, que deve ser longa, mas cortada (apenas o que ultrapassa o tamanho da mão), escovada, penteada e alisada (Bouhdiba, 2006: 53). Na Idade Média em certas camadas elitistas recomendava-se perfumá-la e tingi-la com hena

islâmicas, ora ao modernismo islâmico) e os principais debates dos preceitos religiosos relacionados ao *status* da mulher na sociedade.

Todas as três mesquitas se organizam com o objetivo de terem lições religiosas (*dars*; plural *durus*), uma vez por semana, duas horas a cada encontro, sob a liderança religiosa de mulheres pregadoras/professoras (*da'iya*; plural *da'iyat*). Esse aspecto representa uma subversão da ordem islâmica, ao menos nas estruturas de poder das mesquitas, pois nos ensinamentos islâmicos, mulheres não devem ser líderes ou lecionarem a religião²⁹.

Um outro aspecto de subversão é que o surgimento desse movimento marca a primeira vez na história egípcia que tão grande número de mulheres tem liderado encontros públicos para ensinar umas as outras as doutrinas islâmicas. O número de participantes depende da estrutura de cada mesquita, mas gira entre 50 e 500 mulheres a cada encontro (Mahmood, 2005: 2) alterando historicamente tanto o caráter centrado no masculino quanto a pedagogia islâmica (pela qual a responsabilidade era exclusivamente dos homens³⁰).

Nessa topografia feita por Mahmood, pode-se notar um modelo representativo da sociedade egípcia com relação às várias performances sociais das mulheres, de acordo com a classe social e a opção identitária.

Judith Butler, filósofa pós-estruturalista estadunidense e importante teórica feminista dos anos 90, desenvolve uma teoria na qual a identidade de gênero é considerada *performativamente* constituída e que a sua realidade é criada mediante

²⁹ Em um *Hadith*, o profeta Maomé diz: “um povo cujos assuntos são administrados por uma mulher, não prosperará”, esta normativa é usada para justificar a exclusão de mulheres nas de autoridade (tradução nossa - Roded, 1999: 3).

³⁰ O costume comum no Egito era que se um homem estivesse presente, independente do número de mulheres, ele seria o único capacitado (ou autorizado) a lecionar e liderar as orações (Mahmood, 2005: 67).

performances sociais contínuas (2008: 201). O sentido de *performances* sócias contínuas e de performatividade em sua teoria referem-se aos movimentos corporais repetitivos socialmente constituídos para homens e mulheres no seu cotidiano.

Essa contínua repetição de *performances* corpóreas parece representar os objetivos do movimento de mulheres nas mesquitas, no sentido em que as participantes acreditam que os vários movimentos corporais necessitam de um domínio ético e moral e devem ser treinados individualmente e coletivamente. As lições das mesquitas são importantes espaços onde se fazem esses treinamentos, em especial de *performances* ascéticas e sexistas³¹, por um sistema de técnicas, com o qual as *da'iyat* ensinam às participantes a analisarem os seus movimentos do corpo e da alma a fim de estabelecer uma coordenação “harmônica” entre o íntimo (intenções, desejos e pensamentos) e a conduta externa (gestos, ações e discursos) cf. Mahmood, 2005: 31.

A primeira mesquita descrita por Mahmood se localiza em um bairro de classe média-alta do Cairo, Muhandiseen, a mesquita de Umar, cuja *da'iya* é chamada, pela autora, de Hajja Faiza³², especializada nos ensinamentos religiosos e participante do movimento nas mesquitas desde seu início, sendo que ela assume também a liderança religiosa em mais duas outras mesquitas (um caráter relevante, pois com um interlocutor em comum é possível que haja uma intercomunicação entre as três mesquitas).

Essa primeira mesquita mostra um consumo moderno, desde sua arquitetura (que se compõem de sobriedade e ordem) e sua estrutura interna (por exemplo, os aparelhos de ar condicionado) até as vestimentas e hábitos. Muitas participantes são de classe

³¹ Esse termo (que significa a divisão da sociedade em sexos, prevalecendo o domínio do homem sobre a mulher) e o de gênero têm sido usados por muitas autoras muçulmanas quando se refere ao contexto islâmico, como por exemplo, por Fatima Mernissi (1987). Porém, são expressões contestadas pelos movimentos de islamização, por exemplo, Safinaz Kazim islamista, jornalista e escritora que prefere a visão de que homens e mulheres são simplesmente muçulmanos e não seres de gênero (tradução nossa - Badran, 2009: 152).

³² Saba Mahmood usou nomes fictícios para as mesquitas e para as *da'iyat*, no sentido de preservar suas identidades.

média e chegam às reuniões dirigindo seu próprio carro. As vestimentas são muito variadas e se mesclam entre as islâmicas e não-islâmicas (diferentemente da maioria das mesquitas em que o habitual é usarem as roupas islâmicas): vestidos coloridos e longos muito bem cortados e de panos de alta qualidade, roupas mais curtas (por exemplo, saias, vestidos e shorts), jeans, cabelos estilizados e maquiagens. A vestimenta predominante entre todas é o véu, porém também diferentemente de outras mesquitas, esses são lenços floridos e nunca ou muito raramente o *niqab*. Muitas dessas mulheres são donas de casa, algumas são estudantes, mas a grande maioria é trabalhadora (Mahmood, 2005: 41).

Em contraste com a primeira, a mesquita de Ayesha, localizada em um dos mais amplos e mais pobres bairros na periferia do Cairo (rodeada de sons de galos, de crianças e de vendedores ambulantes), as lições religiosas são dadas uma vez por semana por duas *da'iyat* e uma vez por semana por um *imam* (homem, líder religioso) da própria mesquita. A atmosfera é informal, as mulheres, sentadas em um chão de concreto acarpetado e usando vestidos longos, fazem frequentemente perguntas ou comentários às *da'iyat*. A faixa etária é muito semelhante a da mesquita de Umar (entre 30 e 40 anos). Embora algumas mulheres tenham o colégio, a grande maioria é analfabeta ou semi-analfabeta. Aqui as roupas islâmicas tradicionais estão presentes, embora a grande maioria use o *khimar* ou os véus coloridos, um terço das mulheres vêm vestidas com o *niqab* (Mahmood, 2005: 44).

A terceira mesquita, cujo nome, dado por Mahmood, é Nafisa, localiza-se em um proeminente subúrbio, que representa a classe média. Essa mesquita é considerada a primeira no Cairo a oferecer as lições para as mulheres e frequentemente comanda o maior número de participantes. Por volta de 500 mulheres se reúnem semanalmente

para as lições religiosas; a maioria é dona de casa, embora um número razoável seja de estudantes das universidades localizadas próximas à mesquita. As lições são dadas por um grupo de três *da'iyat*, todas elas passaram por um treinamento formal em institutos estatais de ensinos religiosos (2005: 44).

Embora haja um condicionamento corpóreo e ideológico ou, na expressão de Butler, *performances repetidas* (2008: 200), no sentido de organizar uma conduta diária de acordo com princípios de “piedade islâmica e comportamento virtuoso” (Mahmood, 2005: 4), o fato de ter três mulheres líderes responsáveis por um mesmo encontro, parece possibilitar divergências nas interpretações das escrituras, ocorrendo momentos de auto-reflexão e questionamentos. Entretanto, ao contrário das outras mesquitas, a grande maioria, 75% das participantes, usa o *niqab*, sendo que para elas essa prática está de acordo com a estrita aplicação das exegeses islâmicas sobre a modéstia feminina e, frequentemente, vêem a si mesmas como mais virtuosas que as mulheres vestindo outros véus (Mahmood, 2005: 43).

O movimento de mulheres nas mesquitas objetiva reeducar as muçulmanas nas virtudes éticas islâmicas (numa espécie de reconversão), pois entende que, sob as estruturas modernas (seus processos de secularização) o Islã se reduziu a um “sistema abstrato de crenças” (Mahmood, 2005: 4).

As performances virtuosas relacionadas às questões entre os sexos: como por exemplo, as vestimentas modestas, pouco coloridas, sem marcar o corpo para homens e mulheres; a separação entre homens e mulheres em espaços públicos - não podendo haver troca de olhares ou toque de mãos (ver, por exemplo, Bouhdiba, 2006: 48-63); o compulsório gesticular comedido e reservado de homens e mulheres, exceto nos momentos de orações em que podem e devem exteriorizar todas as suas emoções de

súplicas, com choros e lamentações - numa tentativa de aproximação com Allah e tantas outras, são objetos de debates no interior dos encontros e também em sua relação com o exterior do movimento.

A caracterização desses debates demonstra um caráter paradoxal de reflexividade institucional, pois, por um lado, a participação religiosa das mulheres nessas arenas públicas é estruturada para servir de apoio a uma tradição discursiva³³ na qual a segregação sexual é uma condição natural e a subordinação da mulher uma vontade transcendente.

De outro lado, essa participação gera conflitos, rivalidades e reflexividade sobre os mais diversos comportamentos relacionados ao *status* da mulher muçulmana na sociedade, abrangendo um potencial de releitura dos textos sagrados em direção a uma concepção mais favorável a elas, se se considerar o que afirma Anthony Giddens no livro *A transformação da intimidade*. Diz ele:

Na modernidade, o eu é para todos um projeto reflexivo – uma interrogação mais ou menos contínua do passado, do presente e do futuro e o discurso pode ser um fenômeno de reflexividade institucional em constante movimento. Institucional por ser o elemento estrutural básico da atividade social nos ambientes modernos. Reflexivo no sentido de que os termos introduzidos para descrever a vida social habitualmente chegam e a transformam – não como um processo mecânico, nem necessariamente de uma maneira controlada, mas porque se tornam parte das formas de ação adotadas pelos indivíduos ou pelos grupos (1993: 39).

Por exemplo, os casos de divergências de três *da'iyat*, Adil Hussein, Haja Nur e Heba Saad Eddin embora todas concordem com o uso das vestimentas islâmicas, para a primeira, o ato de *velar* demonstra uma significativa expressão de herança cultural e nacionalista, enquanto para a segunda ele não é um signo de civilização, cultura ou identidade, mas é uma ação ensinada pela prática religiosa e para a terceira, é uma prática de princípios de modéstia feminina (Mahmood, 2005: 52-55). Embora esse

³³ Sobre essas tradições ver, por exemplo, Bouhdiba, 2006: 48-63 e Mernissi, 1987: 25-64.

debate seja representativo de toda a sociedade, as conseqüências dele para as mulheres das mesquitas é que tais posições ideológicas levam ao uso do véu não mais por costume ou hábito (como uma ação irrefletida), mas como uma deliberação consciente.

Também pode ser um exemplo de reflexividade, a resposta que Hajja Faiza deu em um dos seus encontros, quando perguntada sobre a prática de mutilação genital³⁴. Ela não negou, nem condenou, porém argumentou que “o *hadith* em que a mutilação é baseada é um termo classificatório que se refere à tradição profética de autoridade duvidosa” (tradução nossa - Mahmood, 2005: 85). Apesar de, ser mais uma vez, uma representação do que se discute na sociedade, a inserção desse tema nesses encontros oferece um potencial muito maior de conscientização, já que passa a ser um objeto de reflexão pessoal, deixando de ser mera informação.

Outra questão relevante é a rivalidade ideológica entre esse movimento e o seu exterior, como por exemplo, um grupo de mulheres que participavam das mesquitas, mas deixaram de frequentá-las e passaram a se reunir em um clube social do Cairo para práticas de recitação alcorânica, pois questionavam as *da'iyat* por considerarem que elas exageravam no papel que os rituais religiosos têm na vida do muçulmano e nas performances de choro e lamentações nas mesquitas (Mahmood, 2005: 146). Ou, a rivalidade com outros movimentos, por exemplo, com o feminismo secular, em que as relações são bastante polarizadas, hostil e com confrontos muitas vezes inconciliáveis.

Mesmo com esse potencial reflexivo positivo, os limites impostos pelas normas da doutrina religiosa parecem ainda prevalecer sobre as possibilidades de autonomia da mulher. As participantes do movimento nas mesquitas se mantêm associadas às ideias

³⁴ Uma prática ainda comum no Egito, que será detalhada no terceiro capítulo, quando da apresentação sobre a situação social atual das mulheres nesse país.

de subjugação da mulher ao homem e de conservadorismo social. Por isso, o feminismo no Egito é radicalmente combativo a esse específico movimento popular de mulheres.

Além disso, embora a participação das mulheres nesses movimentos de *da'wa* tem aumentado nos últimos anos é importante ressaltar o seu limite quanto à autonomia num âmbito mais amplo, por exemplo, enquanto essas são encorajadas a participarem de ensinamentos religiosos para outras mulheres, elas são constantemente proibidas de liderarem os sermões de quinta-feira, sob duas crenças principais, uma é que se o alcorão foi escrito por homens, os guardiões das mulheres, eles são quem devem ensiná-los e a segunda é que ao declararem os ensinamentos religiosos a grupos de homens, as mulheres poderiam vir a despertar desejos sexuais a estes, tirando assim o caráter divino dos ensinamentos escriturais (Mahmood, 2005: 65)

Num contexto mais amplo de islamização, o relacionamento contraditório, pois às vezes de rivalidade e às vezes de cooperação, entre o feminismo secular e mulheres participantes do islamismo trouxe algumas transformações socioculturais e ideológicas para as mulheres muçulmanas, uma dessas transformações ilustrativa pode ser o surgimento de um novo feminismo, o chamado “feminismo islâmico”.

2.1 Egito: feminismo e mulheres islamistas

Germinar do feminismo no Oriente Médio

O conceito de feminismo foi construído a partir do termo cunhado por Hubertine Auclert, no fim dos anos 1880, no jornal francês *La Citoyenne*. O termo tem recebido diversos significados e definições, mas todos com um sentido de luta pela promoção de

direitos e emancipação das mulheres. Nos anos 1910 ele apareceu primeiro na Inglaterra e depois foi usado nos Estados Unidos. Em 1920 o termo foi usado no Egito em sua origem francesa e o correspondente em árabe *nisa'iyya* (Badran, 2002a).

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

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

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

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

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

Feminismo e islamismo

As relações entre feministas e islamistas têm sido muito irregulares cf. Badran, 2009: 217: ora de tolerância, como nos primeiros anos de surgimento dos dois movimentos (20 a 40), em que as relações eram mais ou menos cordiais e partilhavam algumas metas; ora de extrema rivalidade, por exemplo, nos anos 70 e 80. De um lado, as feministas acusando as islamistas de ativismo reacionário, conservador e de apoio a concepções fundamentalistas de subordinação da mulher; de outro lado, as islamistas acusando o feminismo de inadequado, pois, segundo elas, associava-se ao Ocidente, ao colonialismo dominante e a religião judaico-cristã. Entretanto, essa alternância possibilitou um novo panorama, a admissão por parte de algumas expoentes mulheres islamistas de que poderiam aprender com a história do feminismo num esforço para construir uma teoria islâmica de liberação das mulheres.

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

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

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

2.2 Feminismo na Turquia

Tendências modernizadoras dos direitos das mulheres

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

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

A posição da mulher na sociedade “foi considerada pedra angular” desde o início da modernização otomana (Göle, 1996: 27-56 e Kandiyoti, 1991b: 22-45). Escritores dessa época debateram o tema, como por exemplo, Sinasi, que em 1859 editou a primeira crítica ao sistema de casamento arranjado, a peça satírica O casamento do poeta (*Evlenmesi*); Ahmet Mithat que publicou A garota com um diploma (*Diplomali Kiz*) e Filosofia das mulheres (*Felsefe-i Zenan*); e, Fatma Aliye Hanim que em 1891 se tornou a primeira mulher a se engajar nesse debate, publicando A mulher muçulmana (*Nisvan-i Islam*) e o jornal semanal A gazeta própria das ladies (*Haninlara Mahsus Gazete*), cujos princípios, não exatamente feministas, eram ser boa mãe, boa esposa e boa muçulmana (Kandiyoti, 1991b: 23-27).

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

secundária; em 1869, a escola vocacional; e, em 1870, o colégio de treinamento para professoras (Kandiyoti, 1991b: 28).

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

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

O “feminismo de Estado” da república kemalista

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

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

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

Contudo, essa orientação política não significou um rompimento total com as ideias de Gökalp, o que pode ser observado nas influências dos escritos de Afet Inan (filha adotiva de Atatürk) nas medidas do Estado e nos movimentos de mulheres kemalistas. Em seu livro *A emancipação da mulher turca* Inan sugere que a transição para o Islã levou ao declínio no status das mulheres turcas, embora ela ponha mais peso negativo nas influências dos costumes árabes e persas (Kandiyoti, 1991b: 40-41).

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

O “feminismo de Estado” logo no início da república se direcionou à estrutura formal da família: aboliu a poligamia; rejeitou o casamento de crianças; reconheceu que as mulheres têm direitos iguais (nas áreas, por exemplo, dos testemunhos nas cortes, na herança e na manutenção da propriedade); garantiu a escolha de seus esposos e de iniciarem um divórcio, mantendo seus direitos depois de consumado³⁵ (Arat, 1999: 15).

Nessa primeira fase da república houve significativo aumento da presença das mulheres em espaços públicos, devido às medidas nos âmbitos: a) educacionais:

³⁵ Ver como esses direitos aparecem na lei islâmica, item “segregação de gênero”, nesta dissertação.

grandes investimentos, a ampliação no número de escolas, o livre acesso e a obrigatoriedade de ambos os sexos ao nível básico; e, b) políticos: o sufrágio, o direito a concorrer nas eleições (municipais em 1930 e nacional em 1934) e o grande salto da participação no parlamento (em 1937, nas eleições gerais, 18 deputadas foram eleitas, correspondendo a 4, 5% da Assembleia Nacional) cf. Kandiyoti, 1991b: 41.

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

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

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

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

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

consideravam que o Estado kemalista endossava e legitimava as instituições patriarcais predominantes na família, na mídia e na educação.

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

2.3 Feminismo islâmico e sua singularidade

Metodologia e discurso

Em primeiro lugar é preciso salientar aqui que a expressão “feminismo islâmico” carrega um sentido impreciso, em que ora é considerada ligada à emergência islamista; ora ligada à tentativa de compatibilizar o Islã e o feminismo. Contudo, esse movimento social parece poder ser enxergado por um sentido conciso e um parâmetro comum, como o faz Margot Badran ao defini-lo: “é um discurso e uma prática feminista articulada dentro de um paradigma islâmico”³⁶, que “deriva seu entendimento e mandato do Alcorão e busca direitos e justiça dentro de uma estrutura de igualdade para homens e mulheres” (2009: 324)

O termo feminismo islâmico foi cunhado em literaturas diversas no Oriente Médio, nos anos 80, sendo aplicado a todos os movimentos de mulheres que conduziam

³⁶ “It is a feminist discourse and practice articulated within an Islamic paradigm” (2009: 242).

o *tafsir* (comentários sobre o Alcorão). Nos anos 90, esse nome circulava em escritos sobre o feminismo e o Islã e na imprensa de vários países, por exemplo, Irã, Egito, Turquia, Arábia Saudita e outros (Badran, 2009: 326).

O feminismo islâmico é um movimento que objetiva recuperar a ideia de *umma* (comunidade muçulmana) como um espaço partilhado entre homens e mulheres. Para isso, utiliza a metodologia de releitura das escrituras do Islã, baseando-se no conceito árabe de *ijtihad*³⁷ (livre interpretação das fontes religiosas). Sua formulação teórico-discursiva é de busca pela justiça e pela emancipação das mulheres, exposta por meio de releituras dos textos sagrados numa perspectiva feminista, tendo como espinha dorsal a prática do *tafsir* (comentários sobre o Alcorão) (Badran, 2009: 323-231). Além do Alcorão, também são objetos de releituras por parte do feminismo islâmico, os *ahadith* (dizeres e ações do profeta Muhammad) e o *fiqh* (jurisprudência islâmica).

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

Aya 13 sura 49 (*al-Hujurat*)

Oh, humanidade. Nós criamos você de um único par de um masculino e feminino e feito você em tribos e nações que você pode conhecer um ao outro (não que você pode desprezar um ao outro). O mais honrado de vocês diante de Deus é o mais justo de vocês (aquele que pratica o mais *taqwa* – consciência de Deus ou piedade)³⁸.

³⁷ Essa metodologia de *Ijtihad* foi utilizada como ideia central do movimento modernista islâmico liderado por Muhammad ‘Abduh no fim do séc. XIX e início do séc. XX, no sentido de compatibilizar o Islã com a modernidade (Badran, 2009: 222). A interpretação do Alcorão sob uma perspectiva de gênero e com a ideia de que os ideais patriarcais subvertem os “verdadeiros preceitos islâmicos” foi realizada pioneiramente, em 1928 por uma libanesa, Nazira Zain al-Din (Mojab, 2001).

³⁸ “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

Aya 71 sura 9 (*al-Tawbah*)

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

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

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

Homens são responsáveis por (*qawwamuna 'ala*) mulheres porque Deus deu a um mais do que o outro (*bima faddalan*) e porque eles apoiam-na com os seus recursos³⁹

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

Com relação aos *ahadith*, a formulação central do feminismo islâmico é de que as suas interpretações vigentes atribuem posicionamentos misóginos ao profeta, contudo é possível enxergar esses textos sem esse caráter, como pretende a feminista islâmica turca Hidayet Tuksal⁴⁰, ao utilizar a metodologia de reeleitura para expor os *ahadith* misóginos como espúrios cf. Badran 2009: 332-333. Essa linha metodológica também foi usada anteriormente pela autora Fatima Mernissi e embora ela se declare feminista

honored of you in the sight of God is the most righteous of you [the one practicing the most *taqwa*]” (Badran, 2009: 248).

“The believers, male and female, are protectors (*'awliyya*) of one another” (Badran, 2009: 249).

³⁹ “Men are responsible for (*qawwamuna 'ala*) women because God ha given the one more than the other (*bima faddala*), and because they support them from their means”.(Badran, 2009: 248).

⁴⁰ A autora trabalha em Dinayet - Department of Religious Affairs na Turquia (que superviona 76.000 mesquitas públicas) em um projeto para remover os *ahadith* misóginos das coleções da Dinayet, e de outros livros religiosos de ampla circulação (Badran, 2009: 333).

secular, seu livro, escrito nos anos 80, *Women and Islam: an historical and theological enquiry*⁴¹, é considerado o texto pioneiro do feminismo islâmico (Badran, 2009: 314).

Com relação ao *fiqh* (jurisprudência islâmica), a reeleitura centra-se na ideia de que essa é uma legislação marcadamente patriarcal, refletindo a sociedade do século IX, quando a escola de jurisprudência foi consolidada (Badran, 2009: 333). Com o objetivo, então, de transformar essa jurisprudência e, em consequência, a sociedade, o feminismo islâmico reivindica a igualdade de gênero e justiça social. Porém, como esses direitos não se realizam completamente dentro de um sistema patriarcal, considera-se necessário eliminar todos os traços de patriarquia do Islã (Badran, 2009: 323). A antropóloga iraniana Ziba Mir-Hosseini, por exemplo, com esse objetivo, desenvolve análises sobre o *fiqh* enfatizando que

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

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

A outra corrente tem uma visão amplamente negativa. Dentre os que pensam nessa direção está Shahrzad Mojab, iraniana radicada no Canadá, que discute a impossibilidade de mudanças por meio de reformas legais “na profunda desigualdade ocasionada pela islamização das relações de gênero”; e, Haideh Moghissi, iraniana que

⁴¹ Originalmente escrito em francês sob o título *La harem politique*.

mora nos EUA desde 1985, especialista em estudos sobre a mulher no Irã, que analisa o feminismo islâmico como um fenômeno de âmbito discursivo e de ação política limitada. Uma observação a se fazer aqui antes de apresentar os seus posicionamentos é que não foi possível identificar se essas autoras se declaram muçulmanas.

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

Ao fazer as suas análises da importância mundial desse movimento, Margot Badran subtrai o caráter religioso e enxerga-o somente no seu viés político. Contudo, todo o programa do feminismo islâmico está voltado para o âmbito religioso e se pensa que os feminismos como, por exemplo, o marxista, o latino-americano, o francês, o estadunidense, o cristão-católico, o secular e tantos outros tiveram seus programas limitados diante da permanência dos sistemas patriarcais é, então, inevitável a pergunta: a religião não seria um limitador?

O discurso, por exemplo, de al-Hibri traz essa marca religiosa bem nitidamente.

Em entrevista diz:

o que significa para uma mulher muçulmana ser liberta? Para uma mulher muçulmana ser liberta, é ter todos os direitos e obrigações dadas a ela no Alcorão. O que significa isso? Bem, isso significa que há coisas no Alcorão que homens e mulheres podem fazer, como o envolvimento no trabalho. Ambos podem trabalhar. Será que uma mulher tem que trabalhar? Não, se ela quer trabalhar, ela pode. Eles

são iguais? Eu acho que é errado falar de igualdade, porque como eu disse, o Alcorão se engaja em ações afirmativas em favor das mulheres, o que eu poderia dizer é “justo”. E há coisas que as mulheres muçulmanas querem fazer que o Alcorão restrinja. Mas eu não olho para a igualdade de forma mecânica, automática. Se as mulheres optam por não trabalhar e se sustentar, elas deveriam ter direito a ser apoiada por seu marido e as famílias também. E é isso que reserva o Alcorão para as mulheres (2002 – tradução nossa)

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

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

Moghissi (1999: 125-148), seguindo a mesma linha negativa, pergunta se o feminismo islâmico é um “braço do feminismo ou do islamismo”, pois, para ela, feminismo e Islã são inconciliáveis. A ideia central do feminismo, para a autora, “é que mulheres e homens são biologicamente diferentes, mas que essa diferença não pode ser traduzida em desigual valorização de suas experiências”, sendo diametralmente oposta ao princípio básico do Islã. Diz Moghissi: “o Alcorão faz dos homens os administradores

dos assuntos das mulheres” (traduções nossas). Toda mudança interpretativa do Alcorão ou de outras fontes religiosas, para Moghissi, não passará de argumentação discursiva e não se reverterá em ação política estando no âmbito do religioso.

Por fim, uma autora a ser incluída nesse debate é de Irshad Manji, nascida na África e criada no Canadá, lésbica, que se declara muçulmana e propõe em seu livro *Minha briga com o Islã* (2004) uma operação *ijtihad* baseada na liberalização das mulheres, que se resume na necessidade de investir para que as mulheres muçulmanas se tornem empreendedoras. Embora não integre o movimento feminista islâmico e tenha uma visão muito superestimada do Ocidente, ela considera completamente compatível a emancipação das mulheres e o Islã, desde que a religião sofra uma profunda reforma em todas as suas estruturas. Em sua opinião, o *ijtihad* só seria efetivado se houvesse transformação econômica na vida das muçulmanas, que a partir de então teriam condições de discutir e reinterpretar os preceitos sagrados.

Feminismo secular e feminismo islâmico: diferenças e interações

As particularidades de cada movimento feminista são produzidas em sua forma local, cultural e regional. Nesse sentido, feminismo secular passou a ser denominado dessa forma em contraposição aos então movimentos religiosos de mulheres na região dos países árabes e dos muçulmanos. Como visto anteriormente, ele emergiu pioneiramente, no início dos anos 20, no Egito, em um processo de intersecção com as ideias inspiradas em modelos franceses. O feminismo islâmico surgiu bem mais tarde, por volta dos anos 90 em países cuja presença do islamismo era visivelmente marcante, como o Egito, o Irã e a Turquia. Assim, o primeiro segue uma orientação política

baseada em múltiplos discursos, cf. Badran (2009: 300), a saber: o nacionalista secular, o modernista islâmico, o humanitário e de direitos humanos e o democrático. O segundo se baseia em um discurso singular de orientação religiosa, como visto.

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

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

Nos dois países, Egito e Turquia, há uma competição da agenda feminista, se secular ou islâmica. No primeiro, como o feminismo secular amargou o ostracismo desde as repressões de Nasser até os fins dos anos 80, depois sofreu limitações devido ao autoritarismo de Hosni Mubarak (como será detalhado no capítulo 3) e a islamização de todos os setores foi absoluta, o feminismo islâmico é quem teve sua presença

fortalecida e atualmente lidera essa agenda. No segundo, parece que na última década há uma relação de cooperação, em que um absorve os objetivos do outro: o primeiro se utiliza do programa de releitura dos textos religiosos e, em contrapartida, oferece ao segundo pautas reivindicativas objetivas e concretas. Contudo, a vigência e as ações políticas do feminismo secular é que determinaram a realização das recentes mudanças nas leis desse país, como, por exemplo, em 2001, as reformas no código civil e, em 2004, no código penal, em que houve emendas valorativas em quase todas as leis referentes às relações de gênero e às mulheres.

Capítulo 3

A modernidade no Islã: a mulher e o islamismo

A intenção nesse ponto da pesquisa é refletir sobre a modernidade em sociedades muçulmanas e suas repercussões na questão de gênero, centrando essa discussão nas mulheres muçulmanas. Das metas analíticas desse ponto, pretende-se em um primeiro momento abordar uma das fundamentais questões do *status* social da mulher no mundo muçulmano: a *segregação de gênero*. Num segundo momento, abordar essa condição e sua intersecção com a modernidade e o islamismo.

Surgindo então algumas primeiras questões:

- Sob que aspectos (sociais e de gênero) pode ser compreendida a relação da mulher muçulmana com a modernidade?
- O que explica haver no mundo muçulmano países em que o islamismo é atuante e a segregação de gênero é menos visível (por exemplo, na Turquia) e países em que o islamismo pode ser associado ao aumento desse tipo de segregação (por exemplo, no Egito e no Afeganistão)?

Um dos procedimentos analíticos a serem aplicados para discutir a mulher muçulmana e sua relação com a modernidade será o de utilizar, além do conceito de *gênero*, o conceito de *Islã* como categoria de análise, seguindo assim a linha proposta por Deniz Kandiyoti (1991a: 24), com o intuito de: a) focalizar as mulheres muçulmanas em sua condição de agentes históricos de transformações sociais contemporâneas, e ao mesmo tempo, de sustentação das tradições, como se tem feito ao longo de toda a dissertação e b) abordar as especificidades da emancipação da mulher associada a sua identidade muçulmana.

Este terceiro capítulo se estrutura em três partes, a primeira, considerações sobre o conceito de modernidade; a segunda, apontamentos sobre o status da mulher no Islã, por meio de passagens do Alcorão e dos *ahadith* obtidos em Ruth Roded (1999), Fatima

Mernissi (1991), Abdelwahab Bouhdiba (2006) e Bárbara Stowasser (1994); a última, reflexões sobre as condições sociais atuais das mulheres muçulmanas no Egito e na Turquia e sua relação com a modernidade e o islamismo.

Modernidade, um processo não homogêneo.

Modernidade é entendida nesta pesquisa inicialmente como modos de vida e de produção econômico-política germinados na Europa que expressaram a derrocada da Idade Média religiosa. A linguagem central abordada por essa modernidade é a de liberdade, racionalismo, separação entre religião e política, industrialização e algumas características de emancipação do indivíduo, não comunitárias, como a urbanização, a educação universal e o controle da natalidade; mais recentemente, pode-se citar também a globalização (que tem sido muito comumente referida como um processo de pós-modernidade).

Essa visão de mundo foi acolhida de diversas maneiras por nações e países ao longo dos séculos e foi se transformando profundamente diante dos processos de aculturação e hibridação cultural. Sendo assim, a modernidade aqui considerada não é somente esse “tipo-ideal” em que é possível listar as mais objetivas características, mas também o seu processo mais complexo, multifacetado e de difícil caracterização no interior de cada sociedade. Como a formulada por S. N. Eisenstadt (2007: 42), para quem:

a apropriação de diferentes temas e padrões institucionais da civilização ocidental moderna por parte de sociedades fora da Europa ocidental não pressupôs a sua aceitação na forma prístina. Ao invés, implicou a permanente seleção e reinterpretação, dando origem à cristalização de novos programas culturais e políticos da modernidade e à reconstrução de novos padrões institucionais. Os programas culturais e institucionais destas sociedades implicam diferentes interpretações e reformulações profundas do programa inicial da modernidade, suas concepções e premissas básicas. Implicam ainda sopesar os vários elementos do programa inicial, as várias tensões e antinomias de construção de símbolos de identidade coletiva, as auto-imagens como parte integrante do mundo moderno e as

suas atitudes ambivalentes, positivas ou negativas, face à modernidade, em geral, e ao Ocidente, em particular.

E por Peter Demant (2004: 318-19) *mito da modernização*, não no sentido dela não existir, mas de não ser homogênea,

mito, em primeiro lugar, porque atribui a “emergência do Ocidente” a fatores primariamente internos, descartando fatores externos tais como: 1) a influência geográfica que beneficiou certas regiões em lugar de outras; 2) a influência temporal, que favoreceu as primeiras sociedades modernas à custa das retardatárias; e, 3) a influência estrutural de um “sistema mundial”, que abarca todas as sociedades numa rede global, determina o papel de cada uma e da qual é difícil escapar. Mito, por fim, porque por trás da fenomenologia desta “modernização” se esconde uma ideologia de desenvolvimento determinista que parece uma versão secularizada do arco do tempo linear – aquele do deus das religiões da revelação -, desde a criação até o último julgamento.

Esse caráter não homogêneo da modernidade pode ser visto claramente nos países muçulmanos, por exemplo, na comparação entre o Egito e a Turquia.

Como visto, a Turquia passou por um longo processo de “modernização ocidental”, período kemalista, cuja tentativa de sufocar por completo o caráter islâmico da identidade coletiva mostrou-se ao longo do tempo inviável. Essa modernização turca, a mais bem empregada e realizada dentre as sociedades muçulmanas, desde os anos 80 vem sendo amoldada pelos movimentos de reislamização, pois atualmente todos os setores e instituições econômicas, sociais e políticas desse país tem a inserção islamista (ver Yavuz, 2003 e Stratfor, 2010). Considerando que as identidades “não são coisas que nós pensamos sobre, mas coisas que nós pensamos com. Como tal ela não tem existência além de nossas políticas, nossas relações sociais e nossas histórias” (Yavuz, 2003: 21- tradução nossa) esse processo turco originou um modelo “autêntico” de hibridação em que visivelmente diluiu-se a rígida dicotomia entre o que se entende por modernidade ocidental e cultura islâmica.

O Egito tem vivenciado a modernidade em meio a intensos conflitos internos com a ortodoxia religiosa, pois a reislamização desse país, impulsionada e mantida pelo

fundamentalismo, cotidianamente trava um combate a tudo o que se refere a ela. Em consequência o discurso dicotômico ocidental/islâmico tornou-se mais rígido e polarizado, ora pendendo para o islâmico, como nos últimos 30 anos em que a Irmandade Muçulmana dominou. Ora pendendo para a modernidade ocidental como transpareceu inicialmente nos levantes da chamada primavera árabe em que o caráter islâmico foi deixado de lado em favor de reivindicações democráticas, embora não tenha perdurado muito tempo, pois após a queda de Mubarak o islamismo voltou à cena e tomou conta das eleições posteriores.

O interesse central na discussão da modernidade nesse texto é o de compreender como ela modifica a segregação de gênero imposta pela ortodoxia religiosa ou fundamentalista. Com esse intuito, será num primeiro momento mencionado o principal debate sobre a segregação de gênero no Islã, por autores que utilizaram as fontes religiosas como objetos de análise. E num segundo momento, será exemplificada essa compreensão de que a modernidade é um parâmetro de transformação, por meio de um levantamento das condições atuais das mulheres na Turquia e no Egito.

3.1 Segregação de gênero e Islã

Espaço público e privado

A segregação de gênero ainda é um sério problema mundial. Embora em algum grau esteja presente em países emergentes e desenvolvidos é nos países muito pobres que mais permanece visível, como em países da América Latina, da África e do mundo muçulmano. Nesse último, os países com mais alto grau de segregação de gênero são o

Egito, a Arábia Saudita, os Emirados Árabes Unidos, o Afeganistão, o Paquistão e o Irã. Contudo, eles não permitem dizer que a totalidade do mundo muçulmano pode ser caracterizada assim, pois países como, por exemplo, a Turquia, a Tunísia, a Argélia, a Síria, o Líbano têm seus avanços legais e sociais no sentido de diminuir cada vez mais esse tipo de segregação.

Na tradição islâmica, assim como em todas as outras religiões monoteístas, há indicações expressas quanto à distribuição de *status* entre os gêneros, nas quais se propõe a supremacia masculina. Contudo o Islã como uma *religião legalista* (Roded, 1999: 93) traz prescrições religiosas para todos os comportamentos da vida. Muitos autores debatem esse *status* dividindo-se em grupos que consideram real a opressão e a subordinação da mulher, mas as vêem como extrínseca ao Islã; outros consideram que a opressão não é maior em países muçulmanos do que em outras partes do mundo; há aqueles que consideram o Islã irrevogavelmente não igualitário quanto aos gêneros; e, há aqueles que desconhecem qualquer tipo de opressão no Islã, como, por exemplo, os fundamentalistas (Keddie, 1991: 2).

A autora Leila Ahmed (1992), por exemplo, declara que sendo a história das sociedades não autoformada e nem separada, muitos dos aspectos de sexualidade do Islã foram incorporados por conquistas e junções de sociedades pré-islâmicas. Ela cita os haréns, que existiam em vários grupos sociais do Sul da Ásia e o véu, que era evidência em regiões cristãs do Oriente Médio e do Mediterrâneo antes da expansão do Islã.

Fatima Mernissi, muçulmana e feminista, afirma que a ordem social baseada na transição de algum grau de “autodeterminação feminina” das sociedades pré-islâmicas para uma ordem social baseada em poligamia, misoginia e garantia da paternidade física foi imposta pelo Islã no mundo árabe, por meio de mecanismos prescritos no Alcorão e

utilizando-se da divisão sexista dos espaços (1987: XVI). Ela declara que a sexualidade muçulmana é territorial, pois se utiliza de mecanismos regulatórios de estrita divisão do espaço para cada sexo e que essas fronteiras institucionalizadas se tornam o reconhecimento do poder que divide o mundo muçulmano em um universo masculino (a *ummah*, o mundo religioso e poder) e um universo feminino (o mundo doméstico, sexualidade e família) (1987: 137-138)

Mernissi traz uma pesquisa e releitura sobre os *ahadith* no livro *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*, perguntando quem proferiu os *ahadith*, quando, onde, porque e para quem. Nos capítulos intitulados “Tradição de misoginia 1” e “Tradição de misoginia 2” ela desenvolve uma apresentação dos *ahadith* misóginos e ao longo do texto vai mostrando a instabilidade das interpretações feitas *a posteriori*, como, por exemplo, nos seguintes:

a) o que se refere à prática de se certificar a paternidade de uma criança, caso a mulher esteja grávida quando se separar ou ficar viúva “o *idda*, período de espera exigido à mulher muçulmana, separada do marido por uma razão ou outra (divórcio ou morte), para que não se casar novamente antes da passagem de vários ciclos menstruais”⁴² conforme Mernissi (1991: 52), que declara que esse *hadith* é mantido sob um interminável debate entre os sunitas, que o desaprovam e os shiitas, que o aceitam.

b) o que se refere ao que disse o profeta “quem confia seus negócios a uma mulher nunca conhecerá a prosperidade⁴³” (Mernissi, 1991: 49 ver Roded, 1999: 3). É muito comum o uso desse *hadith* para a exclusão das mulheres das posições de comando, de decisão e da política, mas, segundo Mernissi, ele foi contestado, mesmo

⁴² “... the ‘*idda*, the waiting period that required a Muslim woman, separated from her husband for one reason or another (divorce or death), to not remarry before the passing of several menstrual cycles”

⁴³ “those who entrust their affairs to a woman will never know prosperity”

tendo sido coletado como autêntico (*sahih*). Uma das autoridades religiosas, al-Tabari⁴⁴, segundo Mernissi, tomou uma posição contrária a ele, não encontrando uma base para desprover as mulheres de seu poder de decisão e justificar sua exclusão da política.

Barbara Freyer Stowasser, no livro *Women in the Qur'an, traditions, and interpretation*, diz que Mernissi ao reinterpretar os *ahadith*, com uma visão feminista, ataca o foco conservador sobre a segregação das mulheres ao considerá-los como mera *institucionalização de autoritarismo*, alcançada pelo caminho da manipulação dos textos sagrados. Diz Mernissi que essa é “uma característica estrutural do exercício de poder em sociedades muçulmanas” (apud Stowasser, 1994: 133-tradução nossa).

Um exemplo de reinterpretação dos *ahadith* elaborada por Mernissi pode ser a questão das esposas⁴⁵ dos profetas. Para a autora, elas eram dinâmicas, influentes e empreendedoras como membros da comunidade e envolvidas nos assuntos públicos. Sendo assim, para ela, a exclusão das esposas de Muhammad da vida pública foi o início da retirada dos princípios de igualdade de gênero nos textos sagrados.

Direitos familiares: primazia masculina

Um autor que também trabalha diretamente com as fontes religiosas é o tunisiano Boudhiba (2006: 25) e seu livro *Sexualidade no Islã*, no qual ele descreve um dos pontos primordiais na estrutura familiar do Islã: o “primado dos homens”. Diz ele que na visão alcorânica “o primado do homem sobre a mulher, com efeito, é total e

⁴⁴ Os comentários das exegeses por autoridades foram feitos, da parte dos sunitas, pelo tradicionalista al-Tabari (d. 923); o racionalista amakhshari (d.1114); o racionalista Razi (d. 1209); o tradicionalista Baydawi (d. 1286?) e Ibn Kathir (d. 1373); os modernistas Muhammad Abdhu (d. 1905) e Rashid Rida (d. 1935); e o fundamentalista Sayyid Qutb (d. 1966) cf. Stowasser, 1994: 22.

⁴⁵ Com relação ao que se prescreve para as mulheres, tanto nos *ahadith*, quanto no Alcorão, são utilizadas analogias com as vidas e ações das esposas e mães dos profetas, por exemplo, a vida de Maria, de khadija e de A'isha.

absoluto” e “a vida conjugal é, portanto, hierarquizada. A família islâmica é essencialmente andrôlata”. O versículo 34 da surata IV a seguir, é um dos exemplos dado por ele:

os homens são superiores às mulheres e têm autoridade sobre elas pelo fato da preeminência que Deus lhes acordou e também pelo fato das despesas que eles fazem de seu próprio dinheiro. As mulheres virtuosas [são as que] retornam a Deus e guardam os segredos [de seus esposos] como faz o próprio Deus. As mulheres de quem temeis a rebelião vós podeis reprimi-las, deixá-las sozinhas na cama [ou mesmo] nelas bater. Mas se elas vos obedecem, suspendei o mau tratamento. Pois Deus é Augusto e Grande.

Boudhiba apresenta nesse livro pensamentos contraditórios, pois descreve e cita passagens alcorânicas misóginas como a anterior, mas declara no capítulo intitulado “variações sobre o erotismo, misoginia, misticismo e “Mujün (lascívia)”” (2006: 152) que “a civilização islâmica é, pois, feminista em sua essência”. Não se pode verificar na leitura do livro qual a lógica estabelecida por esse autor para fazer tal afirmação.

As sociedades muçulmanas primam por uma ortodoxia religiosa em que a religiosidade centra-se fundamentalmente nas escrituras sagradas, contudo muçulmanos mais modernos flexibilizam os versículos escriturais, ignorando os mais controversos, no sentido de não os questionarem, porque é sagrado, mas também de não os aplicarem. Porém, o contrário também pode ser verificado, islamistas tradicionalistas e extremistas defendem os versículos misóginos e muitas vezes passam a aplicá-los com muito rigor, como a violência contra a “mulher desobediente”, um exemplo pode ser o “das centenas de mulheres que, nos anos 80, foram desfiguradas com ácido devido a simplesmente mostrarem os seus cabelos ou exibirem suas unhas esmaltadas” (Demant, 2004: 159).

O debate sobre o status da mulher no Islã também se direcionou para um pouco mais distante da questão religiosa, como no caso de Deniz Kandiyoti e Nawal el Saadawi, respectivamente estudiosas da sexualidade da mulher turca e da mulher árabe. El Saadawi (2002: 11) faz uma leitura economicista da realidade egípcia e é categórica

em eliminar o papel da religião sobre a opressão e precarização da mulher árabe, declarando que estas advêm da sociedade patriarcal e dividida em classes.

Kandiyoti, para quem o foco da opressão não se dá na religião, considera, porém, inconsistente eliminar o Islã como categoria de análise nas tentativas de abarcar alguma especificidade da subordinação da mulher muçulmana. Nesse sentido ela estuda o sistema patriarcado⁴⁶ e sua relação com o Islã no artigo “Islam and Patriarchy: a comparative perspective” (1991a: 23 - 42) em dois sistemas, um sendo o da África subsahariana e o outro o conjunto dos países do Oriente Médio, norte da África e sul da Ásia. No primeiro a autora encontrou diversas formas de resistência pelas mulheres de inserção do patriarcado clássico, mantendo várias estruturas familiares “indígenas” ou autóctones, às vezes, com alguns aspectos matrilineares. No segundo encontrou o predomínio do patriarcado clássico, sistema patrilinear e patrilocal, em que jovens garotas são levadas ao casamento, no qual passa à subserviência a todos os membros masculinos da família do noivo e à subordinação à sogra (numa espécie de matriarcado pós-menopausa, quando a mãe do noivo passa a ter plenos poderes).

Por último, podem ser listados neste item alguns pontos nevrálgicos para a mulher muçulmana no que tange às leis e aos seus direitos, em países que persistem com a manutenção da segregação de gênero: a poligamia, o divórcio e o testemunho.

Poligamia é a prática que consiste no que prescreve o verso do alcorão “casai-vos com as mulheres que parecem boas para vós, duas, três ou quatro, mas se vós tendes

⁴⁶ Há um debate sobre a validade real dessa noção de patriarcado universal entre as feministas, por exemplo, Judith Butler (2008: 20-21) diz que essa noção foi muito criticada e considerada como uma teorização feminista que representa esforços de colonizar e se apropriar de culturas não ocidentais e também por tender a construir um “terceiro mundo” ou mesmo um “oriente” em que a opressão de gênero é sutilmente explicada como sintomática de um barbarismo intrínseco e não ocidental. Contudo a explicação por meio desse conceito mesmo sendo controverso é muito usada em várias visões feministas, inclusive o feminismo islâmico.

medo de não poder fazer justiça para muitas, então vos casai com uma apenas”⁴⁷. Muito comum nos países árabes, embora na Síria e no Líbano se leve em conta a observância do cuidado justo com as quatro esposas, pois o marido deveria para isso ter muitas posses. Na Tunísia e na Turquia essa prática é proibida.

Na lei islâmica⁴⁸ do divórcio (ou, do repúdio) se reserva o direito ao homem de iniciá-lo, sem nenhuma restrição ou julgamento (exceto pelo limite de três vezes com a mesma esposa, quando esse passa a ser definitivo, até que ele se case e se divorcie novamente). Em casos específicos, como por exemplo, quando não há uma consumação sexual do casamento, a mulher tem o direito de pedir o divórcio, mas deverá ter testemunhos e ser julgada por juízes islâmicos (os *ulemás*) (ver Mernissi, 1987: 49, Keddie, 1991: 8 e El Saadawi, 2000: 274-95).

O testemunho, fundamental para entender o status da mulher nas instâncias julgadoras e na lei islâmica, é segundo Roded (1999: 104) baseado no verso do Alcorão,

⁴⁷ “Marry of the women who seem good to you, two, three, or four, and if ye fear that ye cannot do justice [to so many] then one [only]” (Mernissi: 1987: 46).

⁴⁸ Quando se fala em *lei islâmica* quer-se dizer um conjunto de fontes religiosas, EL Saadawi (2002: 274) diz que “a legislação islâmica é (...) tirada do Corão, dos provérbios dos *ahadith* do profeta Maomé e dos estudos de pensadores muçulmanos e homens de saber que se empenharam em explicar e desenvolver as ideias contidas naquelas duas fontes. Os provérbios do Profeta não estão ligados a um único período, mas cobrem muitos anos. Uma vez que cada verso ou provérbio estava ligado a uma circunstância ou incidente particular e a um ambiente especial em termos de lugar e tempo, ele frequentemente tende a englobar diretivas ou instruções conflitivas ou, no mínimo, uma orientação que não estava sempre em conformidade com uma linha uniforme de pensamento. Isto é especialmente verdadeiro em relação à vida das mulheres e seus problemas.”

Conforme Roded (1999: 95) “A fonte primária da lei islâmica é, naturalmente, o Alcorão. O Alcorão contém instruções detalhadas sobre algumas questões relativas às mulheres, como herança, orientações sobre outros assuntos, tais como casamento e divórcio, e princípios ou ordenanças muito específicas (...). A segunda fonte da lei islâmica são os dizeres e as ações normativas (*sunna*) do Profeta que foram transmitidos por seus companheiros para as gerações futuras através de uma cadeia de transmissores. Outra fonte foi o consenso das autoridades legais da comunidade islâmica (*ijma'*). O quarto pilar da lei islâmica é a analogia (*qiyas*) com base no Alcorão ou na *Sunna*. A partir do século VIII, os juristas, em várias partes do império islâmico, desenvolveram essa lei empregando as fontes e raciocínio independente em diferentes graus. No século X, quatro escolas reconhecidas e igualmente válidas de Direito surgiram e tornaram-se estudiosos dominantes desta lei: Hanafi, Maliki, Shafi'i e Hanbali” (tradução nossa).

em que se considera que o testemunho de um homem vale pelo testemunho de duas mulheres: “e chamadas para testemunhar, de entre seus homens, duas testemunhas. E se dois homens não estiverem à mão, então um homem e duas mulheres. De tal como vós aprovar como testemunhas, para que se uma das mulheres peca (embora por esquecimento) a outra se lembrará”⁴⁹.

3. 2 Condições específicas da mulher muçulmana na Turquia moderna e no Egito.

Os países objetos de análise desta pesquisa, Turquia e Egito, são exemplos pontuais de que não há uma única condição específica da mulher muçulmana, cada sociedade apresenta suas inter-relações com as estruturas econômicas, sociais e políticas. Em contraposição, esses países são exemplos também de que o corpo cultural-religioso islâmico tem caráter universal, o que é revelado na convergência entre esses países com relação à vida privada das mulheres, em especial no âmbito familiar, que é tradicionalmente regulada pelas leis islâmicas.

As turcas têm a seu favor leis mais avançadas que as da maioria dos países muçulmanos. Os motivos podem ser: a) o desenvolvimento do país, um dos mais alto PIB do Oriente Médio; e, b) as intervenções do Estado no sentido de modificação das leis para uma possível emancipação das mulheres, decorrentes de sua estreita conexão com a modernidade, desde o Império Otomano (compartilhado nesse momento pela Síria, Palestina e até 1800 pelo Egito), mas tornado mais amplo e muito mais efetivo com as reformas de Atatürk, pós anos 20.

⁴⁹ And call to witness, from among your men, two witnesses.
And if two men be not (at hand) then a man and two women,
Of such as ye approve as witnesses, so that if one [of the women RR] erreth (through forgetfulness)
the other will remember. (Roded, 1999: 104).

As egípcias, ao contrário, sofrem com o grande atraso das leis direcionadas a seu *status* e os motivos parecem estar relacionados ao baixo desenvolvimento econômico, ao conservadorismo e à ortodoxia religiosa, embora esse país, como foi visto no capítulo I, tenha passado pelo processo de modernização de Nasser e seus investimentos para inserção das mulheres na educação e no mercado de trabalho.

Nas esferas privadas e familiares as condições nos dois países se aproximam bastante, embora a Turquia tenha conseguido, nos recentes anos, vitórias no sentido de modificação dessa realidade.

Turquia moderna e os direitos das mulheres

Moderno é um termo adequado para qualificar o atual *status* legal das mulheres na Turquia. Um país com a aparência cosmopolita nas grandes cidades, como Istambul e Ancara, mas bastante provinciano na maioria das outras cidades e que tem na sua atual legislação um elevado grau de especialização, numa perspectiva de gênero, decorrente das reformas de 2001, no código civil e de 2004, no código penal. Não obstante, a despeito das lutas feministas terem obtido resultados relevantes, a legislação turca não deve ser pensada como perfeita, pois no que tange ao cotidiano ela não chega a todas as mulheres ao mesmo tempo, devido a problemas socioeconômicos e às estruturas advindas das tradições étnicas, religiosas e culturais.

A Turquia oriental tem um caráter multiétnico, convivendo curdos, turcos e comunidades de origem do Azerbaijão, além dos árabes e dos cristãos. A Turquia ocidental se divide principalmente em duas tendências religiosas, a maior parte da população segue a orientação sunita e um grupo significativo segue a orientação shiita

(os Alevi anatolianos) cf. Ilkcaracan, 2001: 3. Um ilustrativo de “desobediência” ou “desconsideração” da lei como sendo válida igualmente a todas essas comunidades pode estar na vigência do código de 1926 que prevê a proibição da poligamia e a garantia de direitos iguais às mulheres ao divórcio. No entanto, na Turquia oriental a poligamia ainda é uma prática usual e muitas mulheres não conseguem o divórcio (Ilkcaracan, 2001: 2-3). A situação das mulheres desta região, em especial as curdas, piora a cada dia devido aos permanentes conflitos armados entre as forças turcas de segurança e as forças separatistas do PKK, Partido dos Trabalhadores do Curdistão.

Esse item da pesquisa seguirá o método de realçar os aspectos positivos do atual *status* legal das mulheres, mas ao mesmo tempo mostrar as suas barreiras, objetivando não apresentar uma visão superestimada da Turquia e concomitantemente ressaltar que o seu profundo relacionamento com a modernidade trouxe importantes modificações no *status* social das mulheres muçulmanas desse país.

A Turquia é um país em desenvolvimento que tem um longo período de luta e reivindicação para ser inserida na União Européia⁵⁰ e tem um amplo poder político na tentativa de ser uma potência regional no Oriente Médio. Definido pelo World Bank em 2010 como emergente, tem atualmente uma estimativa de crescimento de 7, 5% ao ano, maior do que alguns países europeus cf. Bilefsky, 2011.

Seus dados de IDH são elevados, se comparado com países da região do Oriente Médio, Sul da Ásia e norte da África. No setor da saúde, por exemplo, em 2007, a taxa de mortalidade materna foi de 44 para 100.000 partos e de mortalidade infantil foi de

⁵⁰ Desde 1987, a Turquia reivindica a inserção na União Européia e somente em 2005 foram iniciadas as negociações para a sua adesão, até hoje as negociações estão em andamento. Mas em artigo da Folha de SP, consta que o abalo político e econômico atual da União Européia tem mudado a opinião pública turca sobre isso, “segundo pesquisas do Fundo Marshall alemão, em 2004, 73% dos turcos achavam que o ingresso na UE seria uma coisa boa, mas em 2010 apenas 38% tinham essa opinião” (Bilefsky, 2011).

21, 4 para 1000 nascimentos, situação bem melhor do que a média do Oriente Médio e norte da África, que foram, no mesmo ano, de mortalidade materna 200 e de infantil 32 e no Egito foram de mortalidade materna 130 e de infantil 29, 9⁵¹.

Ainda nesse setor, a Turquia, em 1981, tornou-se o primeiro país no mundo muçulmano a obter a liberação do aborto (até 10 semanas de gestação) conforme dados publicados pela ONG feminista turca Women for Women's Human Right (2005). Até as reformas do código civil em 2001, esse direito se restringia às mulheres casadas e mediante o consentimento do marido, depois das reformas o direito se estendeu a todas as mulheres e requer o consentimento apenas da própria gestante, sendo que a prática está presente nos hospitais públicos⁵².

Na educação a Turquia tem bons resultados, contudo, esse padrão não parece se refletir na estrutura familiar, o que se expressa nos baixos índices da presença da mulher na força de trabalho desse país. No cenário político, a Turquia está na média dos países em desenvolvimento, sem sistema de cotas (ver tabela 1 e 2 a seguir).

Tabela 1 – Dados sociopolíticos das mulheres na Turquia e Egito (2008 a 2010)

Países	⁵³ educação (%)			⁵⁴ Trabalho (%)	⁵⁵ parlamento (%)
	Alfabetização		Terciário ⁵⁶		
	+ 15	15-24			
Turquia	85	97	34	24	9
Egito	58	82	24	22	2 ⁵⁷

⁵¹ The World Bank, site, último acesso em 13/06/2009 <http://web.worldbank.org>

⁵² No mundo muçulmano o aborto é liberado também em Bangladesh e Tunísia. Em Paquistão, Argélia, Etiópia, Jordânia, Marrocos, Arábia Saudita e Egito o aborto é liberado em casos especiais, como por exemplo, a má formação do feto. No Afeganistão, Irã, Líbano, Líbia, Síria, Somália e Sudão, o aborto não é liberado, exceto se há risco de morte para mãe. Dados de www.webciencia.com/o1_aborto.htm.

⁵³ United Nations Statistics Division. Table 4a literacy, last updated: June 2011, <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/indwm/tab4a.htm>, último acesso 03/12/2011.

⁵⁴ United Nations Statistics Division, Table 5a economic activity, last updated: June 2011. Último acesso, 03/12/2011, <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/indwm/tab5a.htm>

⁵⁵ United Nations Statistics Division, Table 6a women in Parliament, last updated: June 2011, último acesso 03/12/2011 <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/indwm/tab6a.htm>.

⁵⁶ United Nations Statistics Division Table 4d. Tertiary education last update: June 2011 <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/indwm/tab4d.htm> último acesso 3/12/2011

Tabela 2**Dados sociopolíticos das mulheres de países do mundo muçulmano (2008 a 2010)**

Países	Educação (%)			Trabalho (%)	parlamento (%)
	Alfabetização		terciário		
	+ 15	15-24			
Argélia	64	89	36	37	8
Irã	81	99	38	32	3
Líbano	86	99	57	22	3
Marrocos	44	72	12	26	11
Paquistão	40	61	6	22	22
Tunísia	71	96	40	26	28
Oriente ⁵⁸ Médio	76, 7	88, 9	24,6	27, 6	8, 8

Em 1993, uma mulher foi eleita para o cargo de primeiro-ministro, Tansu Çiller, considerada a esperança do secularismo, mas ela decepcionou seus eleitores, tendo um governo considerado corrupto e com ligações com a máfia. Além de ter feito coligação política com o islamista Necmettin Erbakan, em 1996, ano em que ela renunciou ao cargo cf. Howe, 2000: 217-223.

Desde os anos 90, o movimento feminista tem defendido a introdução de 30% para as mulheres num sistema de cotas de gênero para o parlamento. Em 2002, a KADER (Associação para o Apoio e Treinamento de Mulheres Candidatas), juntamente com outras dez ONGs, submeteu uma proposta nesse sentido, mas não houve ainda uma aceitação por parte do parlamento e do governo (CEDAW, 2005: 10).

⁵⁷ Como será visto no item sobre o Egito, no terceiro capítulo, a partir das eleições de 2011 houve o regime de cotas de gênero no parlamento, aumentando então esse índice para quase 9%. Também na Tunísia e Paquistão há o sistema de cotas para o parlamento.

⁵⁸ Dados disponíveis em The World Bank, último acesso em 13/06/2009, <http://web.worldbank.org>

Governo e parlamento da Turquia são de domínio político do islamismo desde 2002, quando Recep Tayyip Erdogan, do Partido da Justiça e do Desenvolvimento, o AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*), venceu as eleições para primeiro-ministro com 34,2% dos votos (Toyansky, 2007: 48). Atualmente esse partido está no seu terceiro mandato tendo obtido, nas eleições de junho de 2011, 326 cadeiras (59,27% do parlamento e 49,81% dos votos)⁵⁹.

Muitos consideram o AKP como uma nova versão islamista do Partido do Bem Estar (apresentado no primeiro capítulo), o que parecia não ser tão exato, pois ele apresenta um programa político absolutamente diferenciado dos programas islamistas, dando apoio irrestrito à democracia, defendendo a secularização e objetivando a integração da Turquia na União Européia. Além disso, na sua carta de princípio estão presentes conceitos como a liberdade individual, os direitos humanos, a independência da nação e do Estado e a liberdade de crenças. No seu programa dirigido às mulheres há uma evasiva quanto à discussão dos direitos, ora com menções voltadas para o fim da discriminação por sexo e para o fim da violência contra a mulher, ora com fortes marcas de um pensamento patriarcal de valorização do papel da mulher na família⁶⁰.

Contudo, o seu caráter islamista foi muito debatido. A oposição e os militares, assim como alguns acadêmicos não têm dúvidas que este tem uma agenda islamista. É o caso, por exemplo, de Zeyno Baran (2006) que afirma: “o AKP tem sim uma agenda política islamista quanto às mulheres, ao anti-semitismo e ao antiamericanismo” e de Soner Cagaptay (2009) ao questionar: “para qual caminho o AKP levará a Turquia, já que ele a está afastando do Ocidente” (traduções nossas).

⁵⁹ Dados obtidos <http://www.culturapolitica.com.br/Paises/Europa/Turquia/Turquia.htm>.

⁶⁰ A carta de princípio e os programas do partido estão disponíveis no site oficial do partido www.akparti.org.tr.

O fato é que esse partido tem nos últimos anos girado para um estilo mais centralizador e menos democrático, como demonstra o crescente número de prisões de jornalistas nesse país e uma das propostas de campanha para eleições de 2011, cuja reivindicação era de plenos poderes para que o primeiro-ministro pudesse reformular a constituição. Proposta não aceita pelos eleitores. Outro exemplo do conservadorismo foram as investidas para barrar as reformas nos códigos civil e penal, reivindicadas pelos movimentos feministas.

Em novembro de 2001 e setembro de 2004, respectivamente, os códigos civil e penal da Turquia, receberam mais de 35 emendas em direção à igualdade de gênero e à proteção dos direitos humanos das mulheres (WWHR, 2005). Recebendo o apoio das Nações Unidas, por meio do diálogo estabelecido pela turca Yakin Erturk (então Relatora Especial da ONU sobre Violência contra a Mulher) em uma reunião de 10 de dezembro de 2003, entre representantes da plataforma pelas reformas, do parlamento e da União Européia, proporcionando um encontro estratégico para o reconhecimento e visibilidade internacional (Kandiyoti, 2011: 2).

Entretanto, a despeito desse apoio internacional (de fundamental importância), no âmbito nacional as reformas foram aprovadas em meio a intensos enfrentamentos com setores conservadores religiosos e nacionalistas, contrários, principalmente, às questões relacionadas com a estrutura hierárquica da família, argumentando que uma igualdade entre homens e mulheres “criaria anarquia e caos na família e ameaçaria as instituições da nação turca” (WWHR, 2005: 7- tradução nossa).

Houve tentativas constantes de ridicularização das campanhas, como por exemplo, insultos com os termos ‘sem vergonhas’ ‘fanáticas’, ‘dissolutas’, etc. (Kandiyoti, 2011: 1-2). Alguns episódios de oposição a essas reformas fomentaram

debates na sociedade. Primeiro, a declaração de um consultor-chefe para o Ministério da Justiça, quando disse publicamente que num país onde todos os homens querem se casar com virgens, tinha-se razão em acreditar que a única solução sensata para uma mulher estuprada era o de se casar com seu agressor⁶¹. Quando perguntado se ele queria tal perspectiva para sua própria filha ele mudou a expressão em tom de desaprovação. O episódio trouxe muita repulsa na opinião pública.

Segundo, a proposta do AKP de recriminalizar o adultério, apenas um mês antes da União Européia avaliar os padrões da Turquia para a adesão, foi bem vista nem pela União Européia, nem pelo movimento de mulheres, criando exaltação nacional. O AKP, então, decidiu parar o pacote das reformas em sua totalidade, porém recuou, quando a União Européia ameaçou suspender as negociações para a adesão (Kandiyoti, 2011: 3).

A primeira mudança realizada e eixo estrutural de todas as outras se deu em outubro de 2001 no artigo 41 da constituição sobre a definição da família, que passou a constar as afirmações “a família como uma entidade “baseada na igualdade” e “a família é o alicerce da sociedade turca e é baseada na igualdade entre os cônjuges”⁶².

Seguindo essa modificação, vieram os dos artigos do código civil relacionados à supremacia masculina na estrutura familiar, a saber: o código civil, estabelecido em 1926, “continha várias provisões discriminatórias e de abrangente perspectiva patriarcal” (WWHR, 2005: 3), como nos exemplos a seguir: a) art.152/1, o marido era considerado o líder da família; b) art. 154, ele era o representante da união matrimonial; e, c) art. 152/2, ele tinha o privilégio de escolher o local da residência, os nomes dos filhos e de prover a família (cf. Yesim Arat, 1997: 105).

⁶¹ Recentemente, esse tipo de visão foi posto em prática no Afeganistão quando Gulnaz, 21 anos, estuprada pelo primo foi condenada à prisão por adultério involuntário ou deveria se casar com o agressor para recuperar a sua honra e a da família, conforme divulgado pela mídia no início de dezembro/11.

⁶² “The family is the foundation of Turkish society and is based on equality between spouses” (WWHR, 2005: 4)

O novo código civil, adotando uma linguagem de igualdade, ao não mais diferenciar os termos *marido* e *esposa* e passando a nomeá-los como *cônjuges*, foi formulado de acordo com a estrutura a seguir (WWHR, 2005: 9):

- o marido deixou de ser o único líder da família, os cônjuges passaram a ser parceiros iguais, conjuntamente executando a união matrimonial com igual poder de decisão;
- os cônjuges passaram a ter iguais direitos sobre a morada da família;
- os cônjuges passaram a ter iguais direitos sobre a propriedade adquirida durante o casamento;
- os cônjuges passaram a ter iguais direitos de poderes de representantes.

Além dessas mudanças no novo código civil, duas outras podem ser citadas aqui, a primeira é o novo regime de propriedade, que passou a ser de partilha igual dos bens adquiridos durante o casamento. Contudo, os partidos islamistas e conservadores alegando “que transformar o casamento em uma corporação destruiria a afeição e o amor na família” (WWHR, 2005: 8- tradução nossa), fez com que essa cláusula passasse a ser válida somente para os bens adquiridos depois de 1 de janeiro de 2002. A segunda medida foi na idade mínima para o casamento, que era de 15 para as mulheres e 17 para os homens, passou a ser de 18 para ambos (WWHR, 2005: 4).

Essas reformas têm um longo histórico de luta feminista e de inserção da Turquia em órgãos internacionais de proteção aos direitos das mulheres. Nos anos 80, uma primeira campanha foi lançada, reivindicando a eliminação do artigo 159 do código civil, em que as mulheres tinham que ter o consentimento do marido para trabalhar fora de casa; e, a anulação do artigo 438 do código penal, em que se reduzia a pena para os estupros cometidos contra trabalhadoras do sexo (WWHR, 2005: 6).

Reivindicações alcançadas em 1990 (Ilkkaracan, 2007: 5) ao receber o apoio de centenas de ONGs nacionais e internacionais e mediante a inserção da Turquia, em 1985, no tratado de eliminação de todas as formas de discriminação contra as mulheres, das Nações Unidas, a CEDAW (Convention for the Elimination of Discrimination against Women) cf. WWHR, 2005: 7 e Badran, 2002b.

8 de março, manifestação em Istambul, 2002 (WWHR, 2005)

Essas campanhas pelas reformas nos códigos civil e penal (inspirados respectivamente no código suíço de 1926 e no italiano de 1946, em pleno

vigor fascista) contaram com a participação de 126 grupos de mulheres, inclusive o de orientação feminista islâmica, representado na foto por Luba Biret Ertan e Sibel Eraslan (ex-ativista política do *Refah Partisi*, com véu, celebrando a vitória, cf. Badran, 2002b).

Considerando que tais campanhas pelas reformas tiveram uma agenda amplamente secular e enfrentaram forte oposição de setores religiosos, em especial os inseridos nos parlamentos, como o AKP, é possível afirmar que o feminismo islâmico na Turquia está se desvencilhando do islamismo e segue seu caminho cada vez mais independente de outros movimentos pró-islâmicos.

Essas campanhas e debates públicos, mostrando que os códigos anteriores, embora ocidentais, seculares e modernos, não eram igualitários (Badran, 2002), continuaram pelos anos 2002, 2003 até 26 de setembro de 2004, quando a reforma do código penal foi oficializada. Sobre tal reforma, a psicanalista e ativista, Pinar Ilkcaracan, líder da ONG feminista Women for Women's Human Right (uma das principais instituições envolvidas nesse processo), disse:

foi uma campanha muito bem-sucedida na realização do reconhecimento do direito legal das mulheres à autonomia sexual e corporal (...). Ela tinha o objetivo de transformar a base filosófica e os princípios dos códigos, nos quais a mulher era socialmente construída com corpos e sexualidades pertencentes às suas famílias, pais, maridos e sociedade; outro intuito era de eliminar todos os artigos que constituíam violações dos direitos humanos das mulheres, particularmente os sexuais e corporais. Durante toda a campanha, os defensores enfatizaram a natureza holística das suas demandas, afirmando que seu objetivo não era a revisão de uma série de artigos, mas uma reforma completa dos códigos, uma revisão do quadro patriarcal dos códigos de modo a reconhecer legalmente a autonomia das mulheres sobre seus corpos e sua sexualidade dentro da lei turca (2007: 3- tradução nossa).

Como exemplo de mudança no código penal, pode ser citada aqui a questão da violência doméstica - pelos dados levantados por Pinar Ilkcaracan (2001), 76, 5 % das entrevistadas disseram ter sido agredidas fisicamente pelos seus maridos. Embora não se referindo diretamente à violência doméstica, no novo código foram incluídos o artigo 96, penalizando o agressor, em casos de tormentos e agressões verbais e/ou físicas a membros da família, e o artigo 232, penalizando com a prisão de um ano os maltratadores de membros habitantes da mesma moradia (WWHR, 2005: 57).

Outros exemplos podem ser: a) a criminalização do estupro sexual marital e do assédio no local de trabalho; b) a revisão de todos os artigos discriminatórios (por exemplo, entre as mulheres virgens e não virgens); c) o cancelamento de artigos que reduziam a condenação na premissa de que o abuso sexual de uma criança poderia ser eventualmente consensual (Ilkcaracan, 2007: 17); e, d) as inclusões do artigo 287, que explicitamente considera que o teste de virgindade foi banido, e do artigo 122, que criminaliza qualquer discriminação com base em orientação sexual (CEDAW, 2005: 5).

É necessário considerar que essas vitórias não permitem dizer que as mulheres turcas gozam de plena liberdade e exercício dos seus direitos de cidadãs e de direitos humanos. Díficeis barreiras deverão ser transpostas, como, por exemplo, com relação à partilha dos bens adquiridos no casamento. As mulheres estão agora divididas entre: as que são regidas pelo código de 1926; as que são regidas pelo novo código; e, as que são regidas por ambos (as propriedades adquiridas a partir de 2002, sendo reguladas pela nova lei e as adquiridas anteriormente, pela lei de 1926), cf. Badran, 2002b.

Outra barreira, por exemplo, é a permanente prática de “preço da noiva”, o que Pinar Ilkcaracan (2001) chama de “ferramenta para a mercadorização do corpo da mulher⁶³”, nos casamentos arranjados que, em dados dessa mesma autora são de 61, 4%. Essa prática do dote é proibida pelo novo código civil, no artigo 151, em que há a pena de anulação do casamento se uma mulher for pressionada ou coagida ao casamento (WWHR, 2005: 23). No entanto, o “preço da noiva” ainda é uma prática comum nas áreas rurais (dados contabilizavam 60% cf. Ilkcaracan, 2001) e tem como base ideológica a visão de que ao pagar pela noiva o marido leva consigo todos os direitos sobre sua esposa. Na pesquisa de Pinar Ilkcaracan de 2001, 50,8 % das mulheres entrevistadas eram casadas sem os seus consentimentos; 45,7% não tinham sido consultadas sobre os seus parceiros ou seus casamentos; e 52,5% nunca tinham visto o noivo antes do dia do casamento.

Por fim, pode ser citada também a questão dos chamados assassinatos de honra, sobre os quais houve as mudanças no código penal, do artigo 82, criminalizando esse tipo de assassinato e retirando a expressão “provocação perversa” da justificativa para uma redução da pena. Essa lei passou a ser intitulada como “crimes costumeiros”, no

⁶³ “Bride Price: a tool for commodization of women’s bodies” (Ilkcaracan, 2001)

sentido de abraçar todos os tipos de assassinatos cometidos por homens a mulheres da família (CEDAW, 2005, 3-5). Contudo, os crimes de honra são comuns na Turquia causando um medo constante nas mulheres casadas. Por exemplo, 66,6% das mulheres entrevistadas por Ilkkaracan responderam que com certeza os maridos as matariam se soubessem de um adultério.

As mulheres na era Mubarak

Hosni Mubarak, um “homem inteiramente ‘militarizado’” (Osman, 2010: 171) e de personalidade reservada e austera, governou de 1981 a 2011 - período ainda inserido em um processo global de manutenção de ditaduras modernas e de ditaduras islâmicas - cuja performance política “obcecada por segurança” (Osman, 2010: 171) causou impactos significativos no aprofundamento da precarização sócio-econômica do Egito.

Em 25 de janeiro de 2011, deflagraram-se levantes populacionais de grandes proporções no Egito, exigindo o banimento de Hosni Mubarak, como parte de um processo que está sendo chamado de *primavera árabe*, em que vários países do norte da África e Oriente Médio se rebelaram contra ditaduras e governos autocratas, exigindo a implementação de sistemas democráticos permanentes. Como, por exemplo, foram os casos da Tunísia que resultou na queda de Ben Ali; do Iêmen e a exigência da saída de Ali Abdullah Saleh; da Líbia e o confronto sangrento com o ditador Muammar Gaddafi, deposto e morto em outubro de 2011; e, os levantes populares na Síria em prol da renúncia de Bashar al-Assad, que computam atualmente mais de 5000 mortes devido à dura repressão pelas tropas do governo.

No Egito, Mubarak renunciou em 11 de fevereiro, depois de 18 dias de intensas manifestações, contabilizando naquele momento aproximadamente 300 mortes e mais de 1400 feridos. A transição foi feita por um grupo de oficiais militares, que desmontou o parlamento, suspendendo a constituição até as eleições de 21 de novembro desse mesmo ano. Esses eventos de revoltas vêm sendo configurados por um longo processo de opressão popular, repressão sóciopolítica e de frustrações econômicas, e são compostos por uma complexa gama de objetivos sociais, políticos e econômicos⁶⁴.

A família Mubarak - assim como aproximadamente 90% da população do Egito - é de religião islâmica, mas o regime de Hosni Mubarak não foi necessariamente um governo islâmico. A religião foi um instrumento de poder e repressão, pois ao apoiar politicamente a reislamização do Egito pôde justificar o seu autoritarismo e opressão popular com argumentos religiosos. As principais políticas do governo de Hosni Mubarak podem ser agrupadas em pelo menos quatro amplas questões: fracassos econômicos; absorção do islamismo nas estruturas parlamentares (na figura da Irmandade Muçulmana); desrespeito aos direitos fundamentais de liberdade política e de expressão; e, freio às lutas pelos direitos e emancipação das mulheres.

O Egito é um país muito pobre, as taxas de desenvolvimento social e econômico indicam condições muito precárias da população, seja na saúde, educação e trabalho. Em 2007, por exemplo, 32% da população eram analfabetos (42% das mulheres); 40% da população continuavam abaixo da linha da pobreza e mais de 40% da riqueza total do país eram controladas por 5% da população. Além disso, é o país mais populoso do

⁶⁴ As manifestações continuam freqüentes com vários casos de violências e mortes, pois há muita desconfiança por parte da população quanto ao papel das autoridades militares e à capacidade do Egito de ter eleições realmente democráticas e sem fraudes. Ver, por exemplo, cobertura completa sobre os levantes no Egito em *Foreign Affairs e OpenDemocracy*, <http://www.foreignaffairs.com> e www.opendemocracy.net

mundo árabe e conta com uma população muito jovem, do total em torno de 80 milhões, aproximadamente 45 milhões têm menos de 35 anos de idade (Osman, 2010: 5 e 115); nos anos de 2007 a 2009 somente 23%⁶⁵ das mulheres estavam no mercado de trabalho.

O controle sobre a sociedade civil foi rígido e intenso, via instrumentos institucionais e violência policial. No âmbito da produção intelectual esse controle ficou maior nos anos 2000 com censuras de livros, artes e músicas. Conforme a egípcia e escritora Sherifa Zuhur (2001), mais de 500 títulos de livros saíram de circulação devido à censura, em especial os que debatiam temas islâmicos de forma não convencional, discutiam abertamente a sexualidade, criticavam as práticas e os papéis tradicionais de gênero ou continham um ponto de vista secular. Alguns exemplos podem ser os trabalhos de Hanan al-Shaykh, Alifa Rifaat, Edward Said, Maxine Rodinson, Hayda Hayda e Nawal el Saadawi.

Em 1979 (sob o governo de Sadat) foi aplicado o primeiro sistema de cotas no parlamento do Egito, 30 cadeiras eram reservadas às mulheres, porém em 1988 (sob o governo de Mubarak) houve sua “revogação por inconstitucionalidade” (Reem, 2010), desde então a média de participação das mulheres no parlamento egípcio tem sido baixíssima, mantendo-se abaixo ou igual a 2%. A partir de novembro de 2010 um novo cenário se configurou, pois foi sancionado um sistema de cotas em que foram criadas 64 cadeiras (além das 454 existentes) para as mulheres. Sendo esse fato também um dos emblemas de que a era Mubarak estava em transformação.

Entre um processo e outro, as mudanças no *status* da mulher no Egito permaneceram amorfas ou acontecendo a “conta-gotas” em questões pontuais como

⁶⁵ United Nations Statistics Division, Table 5a economic activity, last updated: June 2010. Op. Cit., último acesso, 18/10/2010.

divórcio, herança e direito de ir e vir, a despeito das lutas feministas dos anos 90. Lutas essas reprimidas e, em grande medida, cooptadas pelo Estado.

Muitas ONGs foram fundadas no país, em 1999, por exemplo, contabilizava-se por volta de 14.000 (Zuhur, 2001), muitas delas direcionadas às mulheres. Porém, o governo de Mubarak impedia os seus funcionamentos ou enfraquecia-as. Um dos instrumentos usados por ele foi a criação das GONGOs (organizações não-governamentais criadas pelo governo) que substituíam as ONGs independentes ou as incorporava (Zuhur, 2001), forçando-as a defender posicionamentos e metas governamentais, perdendo assim a legitimidade popular.

Um ilustrativo disso com relação ao ativismo feminista, pode ser o fechamento sumário, em 1991, da Associação de Solidariedade das Mulheres Árabes – AWSA (*Jam'iyyat Tadamun al-Mar'a al-'Arabiyya*) de Nawal el Saadawi, depois dos atos públicos promovidos pela associação contra a primeira guerra do Golfo (Badran, 2009: 132) e o redirecionamento da sua licença para outra associação com orientação religiosa, a Organização Islâmica das Mulheres (Zuhur, 2001).

Outro exemplo pode ser o da associação criada em janeiro de 2000 (aproveitando a onda favorável, pois havia sido votada no parlamento uma nova lei de status pessoal), a Renascença Ideológica das Mulheres Egípcias (*al-Nahda al-Fikriyya lil-Mar'a al-Misruyya*), seguindo o modelo de Nawal el Saadawi, porém essa associação não conseguiu um registro legal pelo governo. A própria Nawal el Saadawi, em fevereiro desse mesmo ano, tentou constituir uma organização guarda-chuva englobando várias ONGs de caráter feminista. O governo não permitiu tal iniciativa, contudo criou a sua própria organização: nas relações exteriores, as questões de gênero

do Egito passaram a ser, majoritariamente, representada pelo novo organismo, o Conselho Nacional para Mulheres, presidida por Suzanne Mubarak (Zuhur, 2001).

O Centro de Apoio às Eleitoras Mulheres, que patrocinava os registros das eleitoras e dava supervisão judicial aos processos eleitorais, também foi sumariamente fechado, junto com mais 27 associações de solidariedades às mulheres, sob a alegação de que recebiam fundos de países estrangeiros para espionagem. Esse fato intimidou muitas outras ONGs que buscavam patrocínios externos (Zuhur, 2001).

Os direitos conquistados no período Mubarak foram marcados por ausência de instrumentos legais para garanti-los, como nos exemplos: a) a reforma da lei do divórcio⁶⁶, em 2000, em que as mulheres passaram a ter o direito de pedir o divórcio, de invocar o *Khul*, com base na *incompatibilidade*, sendo que para isso elas devem abrir mão de dotes⁶⁷ (recebidos ou a receber), e de direitos de pensão alimentícia⁶⁸; ou, b) a lei, desse mesmo ano, em que as mães passaram a ter a custódia dos filhos até eles completarem 15 anos⁶⁹, causando um sério problema social: as mães divorciadas ficam com os filhos pequenos, mas, sem o dote ou qualquer tipo de subvenção, não conseguem alimentá-los (Rashed, 2011).

Uma importante conquista em direção a uma possível emancipação das mulheres no Egito seria também o artigo 26 das reformas de *status* em 2000, dando o direito para a mulher viajar sem a necessidade do consentimento do marido ou da presença de um guardião (*mahram*), um parente masculino próximo. Devido à pressão em especial da Irmandade Muçulmana no parlamento, Mubarak decidiu excluir esse artigo, mesmo

⁶⁶ Sobre o divórcio na lei islâmica ver item “segregação de gênero e o Islã” nessa dissertação.

⁶⁷ Em muitos países muçulmanos, o dote pago pela família do noivo, no momento de contratação do casamento, ainda é uma tradição usual, por exemplo, no Egito, Marrocos, Síria, Líbano e outros.

⁶⁸ Ver HUMAN RIGHTS WATCH (2004: 22) e Zuhur (2001).

⁶⁹ A hierarquia familiar islâmica é patrilinear, os filhos pertencem à família paterna (ver Mernissi, 1987).

sendo uma lei que recebeu amplo apoio da universidade de al-Azhar. Zuhur (2001)

descreve algumas das muitas charges da época espalhadas pelo Cairo contra essa lei:

Bruxas, frenéticas com suas vassouras, perseguindo os maridos; mulheres correndo para os aeroportos e homens com roupas e véus de mulheres fazendo tarefas domésticas; uma dessas charges caracterizou uma mulher determinada fazendo sua mala. O marido dela protesta: “Você não pode viajar sem a minha permissão! Mas a esposa responde: “Eu não posso? Então eu me divorcio de você!” (tradução nossa)

Muitas outras questões sociais relacionadas às mulheres foram negligenciadas pelo regime de Mubarak, como por exemplo, a mutilação genital feminina (mais conhecida como circuncisão feminina) que ainda é uma prática comum no Egito. 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 clitoridectomia⁷⁰ (mutilação parcial ou total do clitóris) (Zuhur, 2001). Na opinião do feminismo egípcio, o Estado se exime de tratar esse assunto como uma questão de saúde pública e de violência contra a mulher, relegando-o a uma questão religiosa.

Essa prática, que em alguns países como Somália, Etiópia e Sudão, pode ser ainda mais grave, mutilando também a vulva e os lábios vaginais, é ilustração vivaz do que Bourdieu (2003: 9) conceitua como “*habitus sexuais*: as aparências biológicas e os efeitos, bem reais, que um longo trabalho coletivo de socialização do biológico produz nos corpos e nas mentes”. A MGF (mutilação genital feminina) é mais comumente e ritualisticamente realizada, em alguns países árabes, por uma espécie de parteira local, a *daya*, com a ajuda de outras mulheres (avó, mãe e/ou tia), em meninas

⁷⁰ Sobre a diferenciação dos tipos de MGF, ver Venchi, 2008: 30-41.

de 7 e 8 anos (El Saadawi, 2000: 59) e objetiva unicamente o controle da sexualidade e do corpo da mulher para garantir a honra masculina e da família (Badran, 2009: 171).

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 *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.

Um outro assunto que mereceu críticas à Mubarak pelas muçulmanas egípcias, por exemplo, as de Sherifa Zuhur e de Nawal el Saadawi foi a atuação do Estado com relação ao uso compulsório das vestimentas islâmicas, mais especificamente o uso do *hijab*. Segundo Zuhur (2001), depois de muitos anos de abandono completo do Estado com relação a esse assunto, em 1993 o regime de Mubarak passou a fazer uma tímida campanha contra o *niqab* e a *burqa* (recebendo o apoio de Al-Azhar, que atualmente proíbe o uso desses dois tipos de véu no interior da universidade⁷¹).

A *mulher velada* islâmica representa uma multifacetada ideologia, podendo ser uma expressão de identidade religiosa, de identidade cultural, de símbolo de opressão ou mesmo de tendência da moda. Nesse sentido explicações lineares não abrangem sua complexidade. O ponto de vista, por exemplo, que defende que as egípcias voltaram a usar o *hijab* unicamente como um símbolo da identidade cultural parece não ser muito

⁷¹ Ver, por exemplo, Kenyon, 2009.

representativa da realidade, já que em identidade está implícito uma escolha pessoal e muitas vezes não é esse o caso. Desde os anos 70 o islamismo faz campanhas para as “mulheres retornarem ao véu” com um chamado explícito para que essas voltem aos espaços privados e à “devida modéstia”.

O conceito de modéstia (*sitr al-‘aura*), no Alcorão, significa literalmente cobrir-se a nudez, conforme Watson (1994: 143), que declara que no verso 24: 30-1 do Alcorão há instruções específicas para a modéstia da mulher: baixar o olhar, ser modesta, cobrir o dorso e os peitos, mostrando seus adornos somente para seu marido e pai. Há consenso entre os muçulmanos de que partes do corpo devem ser cobertas para evitar a vergonha e se obter modéstia, no entanto, para as mulheres isso tem significado cobrir o corpo inteiro exceto a face, as palmas das mãos e as solas dos pés.

Nos anos 90 várias escolas islâmicas desse país passaram a tornar obrigatório o uso do *hijab* para suas estudantes. E, nesses mesmos anos, fica em evidência um crescente assédio verbal e sexual às mulheres sem véu (como ilustra a foto) e o artigo da egípcia Sherifa Zuhur (2001), no qual consta que até imigrantes não muçulmanas (por exemplo, das Filipinas e da África) estavam usando o véu para se protegerem.

Esses assédios têm se multiplicado nos últimos anos em todo o mundo árabe (El-Naggar, 2009) e podem ser atualmente presenciados em redes sociais e meios de comunicação no Egito.

Assédio verbal nas ruas do Cairo contra as mulheres que não usam o véu (Al-Ahram, 2010)

Por outro lado, o *hijab* se transformou em símbolo de luta contra a opressão religiosa, cultural e de gênero, como demonstram o feminismo islâmico, a volta do uso do véu em comunidades muçulmanas do mundo inteiro e as manifestações de mulheres na primavera árabe (que mostram que o uso do véu é maciço em grande parte dos países árabes, como demonstra a foto dos protestos na Líbia).

Mulheres protestando contra o ditador Muammar Gaddafi em Benghazi; Facebook, Twitter e celulares impediram o controle total das informações (Folha on-line 2011).

As contradições da primavera árabe

No Egito, um vídeo blog postado por Asma Mahfouz, chamando a todos para se concentrarem na Praça Tahrir, no Cairo, em 25 de janeiro de 2011, para protestar contra Mubarak, foi divulgado em redes sociais, via facebook. Ela apelava pela honra de quatro jovens egípcios presos em protestos anteriores e clamava para que todos lutassem por honra e vida digna. As estimativas indicavam que, na primeira semana das revoltas no Egito, cerca de 20% dos manifestantes eram mulheres (Cole, 2011).

Junto à *primavera árabe* as egípcias participavam, após quase trinta anos, da corrida eleitoral, buscando preencher as 64 cadeiras do parlamento reservadas a elas, pela lei de cota, sancionada em novembro de 2010 (com validade até 2020). Por volta de 380 mulheres se candidataram para as eleições parlamentares, em novembro/11 e uma se candidatou nas eleições presidenciais a ser realizada até junho/12 (o que seria impensável na era Mubarak), a apresentadora e ativista política Bothaina Kamel e seu slogan “minha agenda é o Egito”, nomeando a si mesma como social democrata, sem partido (ver Cole, 2011 e Davies, 2011). Todos os partidos lançaram candidatas ao parlamento, mas devido ao sistema de proporcionalidade a grande maioria das cadeiras é do Partido Nacional Democrático (partido do governo).

Alguns discursos dessas candidatas, disponíveis no jornal Aljazeera English Online, revelaram que o confronto ideológico entre elas gira em torno de: as conservadoras e/ou fundamentalistas, defendendo as tradições do Islã; as que vestem o *hijab*, mas não se identificam com as ideias islamistas tradicionais e trazem um discurso modernizador; as que têm discursos meramente eleitorais, não tocando em assuntos controversos; e as eminentemente feministas, usando *hijab* ou não, como é o caso de Sowad Abdelhamid, uma candidata para o Partido Nasserista e uma figura pública há muito tempo na militância por direitos das mulheres no Egito (Hill, 2010).

A participação das mulheres nesses recentes movimentos pela democracia tem sofrido constantes ameaças e humilhações. Abusos de autoridade policial e das forças governamentais de segurança são freqüentes, como, por exemplo, em 9 março/11, que soldados prenderam e submeteram 20 ativistas mulheres, a choques elétricos e, em 7 delas, a ‘testes de virgindade’ (Langohr, 2011).

O ‘teste de virgindade’ tem sido um mecanismo usado pelas autoridades para desqualificar as manifestantes, no sentido de provar que não são garotas “corretas” e “seguidoras da moral”. Samira Ibrahim Mohamed relata que, além do trauma e espasmos sentidos durante vários dias depois dos choques, ela ainda tem vergonha da humilhação que passou com o teste (que psicologicamente sentiu como estupro), pois ela e outras foram agredidas, agressivamente despidas, colocadas em uma mesa e examinadas na presença de vários soldados, alguns dos quais filmavam com os seus celulares (Zoepf, 2011).

Dentre tanto outros casos, um a ser mencionado aqui é o que aconteceu em dezembro/11 quando uma manifestante foi abordada, durante um protesto na Praça Tahrir, e a polícia levantou sua blusa para mostrar o seu dorso e o seu sutiã. No entanto, esse momento foi registrado por um fotografo e postado no twitter, o que promoveu uma das maiores manifestações de mulheres no Cairo, 10.000 se reuniram contra as ações policiais e das autoridades (Langohr, 2011).

A primavera árabe no Egito foi abraçada por islamistas, feministas, militantes políticas pela democracia e jovens independentes (que lutam por liberação sexual e comportamental). No último caso, o de maior repercussão internacional foi o de Aliaa Elmahdy, 20 anos, que se declarando atéia e militante pela liberação individual e sexual, postou sua foto nua no facebook e twitter, visto mais de um milhão de vezes e com mais de 14.000 seguidores (Fahmy, 2011). Sua nudez e seu modo de vida, pois vive com seu namorado há mais de cinco meses, está fazendo com que seja ameaçada e perseguida por muitos setores da sociedade egípcia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo aqui apresentado apontou para o fato de que a presença das mulheres no islamismo ou fundamentalismo muçulmano se caracteriza por uma relação paradoxal: por um lado, tem levado a uma maior presença nos espaços públicos e políticos; por outro, tem sido um instrumento de legitimação para a manutenção do *status quo*. As rígidas fronteiras estabelecidas pelo islamismo entre o que é islâmico e o que não é coloca para as suas militantes a difícil tarefa de escolher entre ser religiosa e ser independente, para aquelas que acreditam na e buscam a emancipação.

O feminismo islâmico é a tentativa de sair dessa aparente relação inconciliável entre religião e emancipação, expressando o poder transformador da militância de mulheres em movimentos sociais. Atualmente esse movimento feminista está se afastando cada vez mais dos ideais islamistas e radicalizando suas ambições de subversão das estruturas religiosas, da estrutura patriarcal e, conseqüentemente, da ordem social. O ideal de busca por emancipação por meio do *ijtihad* e *tafsir* propicia ao feminismo islâmico importante poder de conscientização discursiva. A despeito de essa metodologia estar limitada pelo poder prático das leis, pois seu objeto é estritamente o religioso, o relevante papel de trazer ao debate público os questionamentos dos preceitos misóginos oferece à mulher muçulmana um mecanismo de auto-reflexão e um arcabouço contra-argumentativo.

Os feminismos no Egito têm uma árdua luta pela frente, pois a sociedade se mantém conservadora e os principais partidos no parlamento fazem demonstrações explícitas de discriminação, como por exemplo, o partido secular Wafd, que declarou pertencerem ao governo de Mubarak as recentes conquistas de direitos das mulheres e

que muitas delas são “crime contra a sociedade egípcia” (Langohr, 2011). Além disso, terão de enfrentar as oposições do Partido da Liberdade e Justiça (da Irmandade Muçulmana), que conquistou mais de 40% das cadeiras na eleição de novembro de 2011, e do Al Nour, partido salafita⁷², que conquistou nessas eleições 20% das cadeiras, sendo seus posicionamentos sobre a mulher extremamente conservadores e tradicionais, embora tenha no seu quadro por volta de 700 militantes mulheres (ver Hamid, 2011).

Os feminismos na Turquia criaram à sua volta um cordão de proteção ao se associarem às várias organizações nacionais e internacionais e ao manterem sua agenda de lutas e reivindicações mesmo depois que o país passou a ter a influência massiva do islamismo. Isso possibilitou a vitória em muitas das suas campanhas e a anulação do poder de freio às suas lutas por parte de grupos mais conservadores. A cooperação entre o feminismo secular e o feminismo islâmico ofereceu um aumento no alcance às camadas populares e uma ampliação do escopo dessas organizações em todo o território nacional, diminuindo o elitismo e a distância entre população e lutas feministas.

A militância de mulheres no islamismo não se dá apenas por crenças nas mudanças que esse movimento promete, mas também por uma identificação ideológica, em que se preza um comportamento social conservador, o que favorece a que os grupos islamistas não sejam radicalmente subvertidos e transformados, num processo interno de conflitos de interesses de gênero. Apesar disso, esse movimento não estará imune às paulatinas mudanças proporcionadas pela presença das mulheres em seu interior, mesmo que estejam muito distantes de uma real autonomia para elas.

As relações privadas e familiares são inegavelmente pontos de convergências entre os países do mundo muçulmano, pois são tradicionalmente reguladas pelas leis

⁷² O salafismo é um movimento fundamentalista religioso que originou grupos extremistas como, por exemplo, a Al-Qaeda. Sua expressão no parlamento do Egito não era tão significativa até essa eleição.

islâmicas. A despeito da contradição inerente à modernização, em que todos os tipos de benefícios e de prejuízos convivem lado a lado, os países muçulmanos ao adotar uma relação mais favorável a ela (pensada aqui como mencionada anteriormente, não homogênea e, devido à hibridação cultural, autêntica) obtêm parâmetros de reforma e proteção dos direitos da mulher, mantendo sua identidade coletiva e cultural. A Turquia atual e o feminismo islâmico parecem ser ilustrativos dessa tendência.

Os países que têm seus mecanismos democráticos consolidados, como é o caso da Turquia, moldam os movimentos islamistas muito mais do que são moldados por eles. Representativos disso podem ser as atuações e os discursos do movimento gülenista e do AKP, que no âmbito político e econômico estão longe de propor leituras literais das fontes religiosas ou de aplicar preceitos tradicionais. O estudioso sobre a Turquia Hakan Yavuz (2003: 5) defende a tese de que na Turquia houve a “vernacularização da modernidade”, que significa o esforço para redefinir os discursos da modernidade (nacionalismo, secularismo, democracia, direitos humanos, mercado liberal e autonomia pessoal) em termos islâmicos e em consequência, a “secularização interna do Islã”, em que há a racionalização da prática religiosa, sendo o pensamento secular incorporado às tendências islâmicas.

Nesse aspecto o que se pode perceber é que o discurso do islamismo turco sobre a identidade islâmica é marcado por uma ambigüidade, de um lado, valoriza os ideais da modernidade, da liberdade individual e da democracia para o âmbito público; de outro lado, valoriza o conservadorismo, a tradição religiosa e o comunitarismo para o âmbito privado. Ao contrário do islamismo egípcio, que tem um discurso homogêneo, tanto para a esfera pública quanto para a privada: ambas devem ser regidas pelas tradições e moral ortodoxa islâmica, por meio das orientações contidas na *shari’a*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABAZA, Khairi. **“Uniting Egypt’s Opposition. Who are the protestors and what do they want?”** Foreign Affairs, February 9, 2011, www.foreignaffairs.com

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

ABU-LUGHOD, Lila. **Feminismo y modernidad en Oriente Próximo**. [Trad] Carmen Martinez Gimeno. Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Institute de la Mujer, 2002.

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

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

AL-AZMEH, Aziz. **Islams and Modernities**. 3rd Ed. New York: Verso, 2009.

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

AL-QARADAWY, Yusuf. **The status of women in Islam**. www.youngmuslims.ca/onlinelibrary, último acesso em 29/10/10.

AMIN, Shahira. **The feminine face of Egypt's Muslim Brotherhood**. CNN August 3, 2011.

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

ARAT, Yesim. **The project of modernity and women in Turkey**. In: BOZDOGAN, Sibel and KASABA, Resat. *Rethinking modernity and national identity in Turkey*. Seattle and London, University of Washington Press, 1997

ARAT, Zehra F. **Deconstructing images of “the Turkish woman”**. USA, NY: Palgrave, 1999.

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus, o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**, [Trad] Hildegard Feist, S P: Companhia das Letras, 2001.

ASK, Karin and TJOMSLAND, Marit. **Women and Islamization**. Contemporary Dimensions of Discourse on gender Relations. New York: Editorial Berg, 1998.

AUDA, Gehad. **“The “normalization” of the Islamic Movement in Egypt from the 1970s to the early 1990s”**, in: *The fundamentalism project*, vol. 4, *Accounting for fundamentalism: the dynamic character of movements*. University of Chicago, 1994.

AZURI, L. **“Public debate on the political platform of the planned Muslim Brotherhood Party in Egypt”**, in: *The Middle East Media Research Institute*, nº 409. December 11, 2007.

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

BADRAN, Margot. **Islamic feminism: what's in a name?** Al-Ahram Weekly Online 17 - 23 January 2002a. Issue No.569

BADRAN, Margot. **Two heads are better than one**. Al-Ahram Weekly Online, 7 - 13 March 2002b, Issue No.576

BADRAN, Margot. *Feminism in a nationalist century*. Al-Ahram Weekly 30, Dec. 1999, 5/Jan. 2000a.

BADRAN, Margot. **“Exploring Islamic Feminism”** Middle East Program. November 30 2000b.

BARAN, Zeyno. **“Turkey: now and in the future”**, in: *Middle East Review of International Affairs* (MERIA), vol.10, nº 3, September, 2006.

BILEFSKY, Dan. **Com recuo europeu, Turquia foca o Oriente**. Folha de São Paulo, segunda-feira, 12 de dezembro de 2011.

BOCCARA, Marie-Hélène & GREENBERG, Alex. **“Islamist websites and their Hosts”**, part I *Islamists terror organizations*. MERIA, Special Report, nº 31, July 16, 2004.

BOCK, Gisela. **“Challenging Dichotomies: perspectives on women’s history”**, in: Karen Offen, Ruth Roach e Pierson and Jane Rendall. *Writing Women’s history: international perspectives*. Bloomington: Indiana University, 1991.

BORTOLUCI, José Henrique. **Pensamento Eurocêntrico, Modernidade e Periferia: Reflexões sobre o Brasil e o Mundo Muçulmano**. Dissertação de mestrado, USP, 2009.

BOUHDIBA, Abdelwahab. **A sexualidade no Islã**. [trad] Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. SP: editora Globo, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. [trad] Maria Helen Kühner, 3ª ed., RJ: Bertrand Brasil, 2003.

BOZDOGAN, Sibel and KASABA, Resat. **Rethinking modernity and national identity in Turkey**. Seattle and London, University of Washington Press, 1997.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade**. [Trad] Renato Aguiar. RJ: Civilização Brasileira, 2008.

CAGAPTAY, Soner. “**Is Turkey Leaving the West? An Islamist Foreign Policy Puts Ankara at Odds With Its Former Allies**”, in: *Foreign Affairs*, October 26, 2009.

CEDAW - Shadow NGO report on Turkey’s fourth and fifth combined periodic report, prepared by Women for Women’s Human Rights (WWHR) – New Ways endorsed by the Women’s Platform on the Turkish Penal Code, *for submission 32nd Session, January 2005*.

COLE, Shahin & COLE, Juan. “**An Arab spring for women**”. In: TomDispatch.com, 26/04/2011, <http://www.tomdispatch.com/dialogs/print/?id=175384>

DAVIES, Catrione. “**The woman who want to be Egypt’ first female president**”. CNN.com 13/09/2011.

DEMANT, Peter. **O Mundo Muçulmano**. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

DEMIRDIREK, Aynur. “**In pursuit of the Ottoman women’s movement**” In: ARAT, Zehra F. *Deconstructing images of “the Turkish woman”*. USA, NY: Palgrave, 1999.

DUVAL, Soroya. “**New Veils and New Voices: Islamist Women's Groups in Egypt**”, in: ASK, Karin and TJOMSLAND, Marit. *Women and Islamization. Contemporary dimensions of discourse on gender relations*, NY/UK: Oxford, 1998.

EL GUINDI, Fadwa. **Veil: modesty, privacy and resistance**. Oxford, UK/NY: Berg, 2000.

EL-NAGGAR, Enly. “**What women need**”, In: Al-Ahram Weekly Online, <http://weekly.ahram.org.eg/2009/978/fel.htm>

EL SAADAWI, Nawal. **A face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe**. SP: Editora Global, 2002.

ESPOSITO, John L. **Islam the straight path**. Oxford University press, 2005.

EISENSTADT, S. N. **Múltiplas modernidades**. Ensaios, [trad.] Susana Serras Pereira. Lisboa: livros Horizonte, 2007.

FARAH, Paulo Daniel. **O Islã**. Publifolha, 2001.

FAHMY, Mohamed Fadel. **Egyptian blogger Aliaa Elmahdy: why I posed naked**. CNN, November 20, 2011.

FERNEA, Elizabeth Warnock. **In Search of Islamic Feminism. One woman's global journey.** New York: Anchor Books, 1998.

FLEMING, K. E. “**Women as preservers of the past: Ziya Gökalp and women's reform**”, in ARAT, Zehra F. *Deconstructing images of “the Turkish woman”*. USA, NY: Palgrave, 1999.

FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique. “**Movimentos feministas**”. In: HIRATA, Helena & outras, **Dicionário crítico do feminismo**. SP: Editora UNESP, 2009.

GATTONI, Matilde. **The Sisters of the Brotherhood. Portraits of the women inside Egypt's most powerful political movement.** Foreign Policy, captions by | November 17, 2011

GEWEN, Barry. **Does Europe Exist?** New York Times, May 7, 2008.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas.** [trad.] Magda Lopes, São Paulo: editora UNESP, 1993.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade.** [trad] Plínio Dentzien, RJ: Zahar, 2002.

GÖLE, Nilüfer. **The forbidden modern: civilization and veiling.** Michigan University, 1996.

GUINDY, Adel. “**The islamization of Egypt**”, in: *MERIA*, vol. 10, nº 3, article 7/10, September 2006.

GÜLEN, Fethullah. **Ensaio-perspectivas-opiniões.** EE.UU. Clifton, Tughra Books, 2009.

GÜLEN, Fethullah. **Women confined and mistreated.** Disponível em <http://en.fgulen.com>, último acesso em 6/01/11.

HALLIDAY, Fred. **Two hours that shook the world, September 11, 2001: causes and Consequences.** London: Saqi, 2002.

HAMID, Shadi. “**The Muslim Brotherhood's new power in Egypt's parliament**”, Foreign Affairs. December 23, 2011.

HARDACRE, Helen. “**The impact of fundamentalisms on women, the family and interpersonal relations**”, in: MARTY & APPLEBY. *The fundamentalism project*, vol. 2, *Fundamentalisms and society: reclaiming the sciences, the family and education.* Univ. of Chicago Press, 1993.

- HILL, Evan. **“Women make leap in Egypt parliament”**. In: *Aljazeera Online*, 29/11/2010.
<http://english.aljazeera.net/news/middleeast/2010/11/2010111813029420433.html>
- HOURANI, Albert. **O pensamento árabe na era liberal: 1798-1939**. SP: editora Companhia das Letras, 2005.
- HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HOWE, Marvine. **Turkey: a nation divided over Islam’s revival**. USA, Colorado: Westview Press, 2000.
- HUMAN RIGHTS WATCH, *Divorced from Justice: Women’s Unequal Access to Divorce in Egypt* December 2004 Vol. 16, No. 8.
- ILKKARACAN, Pinar. **“Reforming the Penal Code in Turkey: The Campaign for the Reform of the Turkish Penal Code from a Gender Perspective Turkey”**. Web Version September, 2007 <http://www.ids.ac.uk/ids/Part/proj/pnp.html>
- ILKKARACAN, Pinar. **Islam and Women’s sexuality: a research report from Turkey**. Published in: Mary Hunt, Patricia B. Jung and Rhadhika Bakrisshnan (eds), *Good sex: feminist perspectives from the world’s religion*. New Jersey: Rutgers University Press, 2001.
- 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.
- KAMALKHANI, Zahra. **“Reconstruction of Islamic knowledge and knowing: a case Islamic practice among women in Iran”**, in: ASK, K. & TJOMSLAND, M. *Women and islamizations: contemporary dimensions of discourse on gender relations*. NY/UK: Oxford, 1998.
- KARMON, Ely. **“Radical Islamic political groups in Turkey”**. MERIA, vol. 1, nº 4, December, 1997.
- KANDIYOTI, Deniz. **“A tangled web: the politics of gender in Turkey”** Published on OpenDemocracy (<http://www.opendemocracy.net>), 05th January 2011.
- 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.
- KANDIYOTI, Deniz. **Women, Islam & the state**. Philadelphia: Temple University Press, 1991b.

KEDDIE, Nikkie & BARON, Beth. **Women in Middle Eastern history. Shifting boundaries in sex and gender.** London e New Haven: Yale University press, 1991.

KENYON, Peter. “**Sheik of Al Azhar bans face veil**”, 29/10/2009, <http://www.islamicity.com/articles/Articles.asp?ref=NP0910-3980>

KEPEL, Gilles. **Muslim extremism in Egypt. The Prophet and Pharaoh.** Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 2003.

LANGOHR, Vickie. “**How Egypt’s revolution ha dialed back women’s rights**”, Foreign Affairs, December 22, 2011.

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.

MERNISSI, Fatima. **The veil and male elite: a feminist interpretation of women’s rights in Islam.** New York: Basic books, 1991.

MERNISSI, Fatima. **Beyond the veil. Male-female dynamics in Modern Muslim society.** Indiana University Press, 1987.

MOGHISSI, Haideh. **Feminism and Islamic fundamentalism. The limits of postmodern analysis.** London: Zed Books, 1999.

MOGHUL, Haroon. “**Four reasons why Egypt’s revolution is not Islamic**”. In: *Council on Foreign Relations* not-islamic/p23988s.

MOGHADAM, Valentine M. **Towards gender equality in the Arab/Middle East region: Islam, culture, and feminist activism.** Prepared for HDR, ONU, 2004.

MOGHADAM, Valentine M. **Gender and National Identity. Women and politics in Muslim Societies.** London & New Jersey: Zed Books, 1994.

MOJAB, Shahrza. “**Theorizing the Politics of ‘Islamic Feminism’**”, *Feminist Review* n° 69, winter 2001, pp. 124–146.

NARLI, Nilüfer. “**The rise of the Islamist movement in Turkey**”. *MERIA*, n°3 September, 1999.

Nikki & BARON, Beth. “**End of empire: Islam, nationalism e women in Turkey**”, in: KANDIYOTI, Deniz. *Women, Islam & the State.* Philadelphia: Temple University Press, 1991b.

OSMAN, Tarek. “**Egypt: after revolt, transition**”, 09th February 2011. OpenDemocracy. www.opendemocracy.net

OSMAN, Tarek. *Egypt on the brink: from Nasser to Mubarak*. London: Yale University, 2010.

RAMADAN, Abdel Azim. “**Fundamentalist influence in Egypt: the strategies of the Muslim Brotherhood and the Takfir Groups**”, in: MARTY & APPLEBY. *The Fundamentalism Project*, vol. 3, *Fundamentalisms and the state: remaking politics, economies, and militance*. University of Chicago Press, 1993.

RASHED, Dena. “**New concerns for women?**” In: *Al-Ahram Weekly Online*, 2011, <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1044/fel.htm>

REEM, Leila. “**Positive discrimination**”. *Al-Ahram Weekly*, 2010, <http://weekly.ahram.org.eg>

RODED, Ruth. *Women in Islam and the Middle East: a reader*. London & NY: Tauris, 1999.

ROY, Olivier. *Globalized Islam: the search for a new ummah*. NY: Columbia, 2004.

RUGH, Andrea B. “**Reshaping personal relations in Egypt**”, in: MARTY & APPLEBY. *The Fundamentalism Project*, vol. 2, *Fundamentalisms and society: reclaiming the sciences, the family and education*. University of Chicago Press, 1993.

SCOTT, Joan W. “**Gender: a useful category of historical analysis**”, in: SCOTT, J. W. *Gender and the politics of history*. American Historical review, 1988.

STOWASSER, Barbara Freyer. *Women in the Quar'an, traditions, and interpretation*. New York, Oxford, 1994.

STRATFOR, Global Intelligence. “**Islam, secularism and the battle for Turkey's future**”, 2010.

SIVAN, Emmanuel. *Radical Islam: medieval theology and modern politics*. London: Yale University Press, 1985.

TODD, Emmanuel. *Le destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*. Éditions du Seuil, octobre 1994.

TOYANSK, Marcos. *Turquia: dicotomias e ambivalências de uma possível potência regional*. Dissertação de mestrado. SP: USP, 2007.

VENCHI, Mariane. *A sedução interrompida – sexualidade e poder em narrativas árabe-muçulmanas sobre a circuncisão feminina*. Dissertação de mestrado, Unicamp, 2008.

WATSON, Helen. “**Women and the veil personal responses to global process**”, in: AHMED, Akbar. *Islam, globalization, and postmodernity*. London: Routledge, 1994.

WOMEN FOR WOMEN'S HUMAN RIGHT (WWHR). **"Turkish civil and penal code reforms from a gender perspective: the success of two nationwide campaigns"**. February, 2005.

ZOEPPF, Katherine. **"A troubled revolution in Egypt"**. The New York Times, November 21, 2011.

ZUHUR, Sherifa. **"The mixed impact feminist struggles in Egypt during the 1990s"**, in: *MERIA*, vol. 5, n°. 1, March 2001.

ZUHUR, Sherifa, **Revealing Reveling. Islamist gender ideology in contemporary Egypt**. New York: University Press, 1992.

YAVUZ, M. Hakan. **Islamic political identity in Turkey**. Oxford University Press, 2003.