

## **FEMINISMO ISLÂMICO: O RESULTADO DE UM CONSTANTE DIÁLOGO ENTRE FEMINISMO SECULAR E ATIVISMO ISLAMISTA DE MULHERES**

Cila Lima\*

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, 2002).

O feminismo nas sociedades muçulmanas é uma das expressões da intersecção da modernidade com o Islã. Surgindo enquanto consciência “feminista” por volta dos anos 1890, no Egito e na Turquia, em publicações com inspiração nos modos de vida seculares franceses. Contudo, como movimento organizado e independente, que luta pelo reconhecimento dos direitos da mulher e pelo fim de qualquer forma de dominação sexista e misógina, floresceu um pouco mais tarde, nos anos 20, no Egito, com a líder feminista Huda Sha'rawi (1879-1947) fundando, em 1923, a União das Feministas Egípcias (*al-Ittihad al-Nisa'i al-Misri*) e se consolidou por meio de Duriyya Shafiq (1908-1975) e a fundação, em 1948, da União das filhas do Nilo (*Ittihad Bint al-Nil*). Contudo, no Egito esse feminismo, denominado mais tarde de secular, amargou um ostracismo com as repressões e de Gamal Abdel Nasser (de 54 a 70) e do autoritarismo de Hosni Mubarak (1981 a 2011).

A ampliação do feminismo no Egito, segundo Margot Badran (2009, p. 117), compreende duas etapas: a primeira, das décadas finais do século dezenove até 1923, uma emergente consciência feminista ainda invisível para a sociedade. A segunda, de 1923 a atual, compõe-se de quatro fases do ativismo organizado, tendo alta visibilidade, (Badran, 2009, p. 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 Nawale Saadawi e (4) o feminismo ressurgente dos anos 1980. Essa última fase foi

---

\* Doutoranda em História Social pela USP, membro do Grupo de Trabalho Oriente Médio e Mundo Muçulmano (GT-OMMM), vinculado ao Laboratório de Estudos da Ásia (LEA) e do Núcleo de Estudos de História e Historiografia (NEHH), vinculado ao Laboratório de Teoria da História e História da Historiografia (LABTEO), ambos do departamento da FFLCH da USP. E-mail: cilalimma@gmail.com

ressurgente, pois durante os anos 60 e 70, todos os movimentos de mulheres do Egito foram desestruturados e violentamente combatidos pelo então governo de Gamal Abdel Nasser.

O feminismo secular egípcio volta a despertar por meio da Associação de Solidariedade das Mulheres Árabes – AWSA (*Jam'iyyat Tadamunal-Mar'a al-'Arabiyya*), fundada em 1985, por NawalelSaadawi. Essa associação cresceu muito além dos limites do Cairo, formando braços em países vizinhos da região e em comunidades árabes nos EUA e na Europa (Badran, 2009, p. 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.

Faz-se necessário aqui elucidar o uso da expressão islamismo e do seu adjetivo islamista. 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, p. 194). A participação de mulheres no islamismo é grande, haja vista a sua presença na Irmandade Muçulmana e no Partido do Bem Estar (*RefahPartisi*), nesse último, contabilizou-se por volta de um milhão de militantes mulheres (ver, por exemplo, Lima, 2012).

Nos anos 1990 surgiu no Egito o que Margot Badran (2009, p. 141) chama de “ativismo de gênero” que se distinguiu das fronteiras ideológicas do islamismo e do feminismo politicamente articulado. Configurado por um processo em que mulheres favorecidas por uma modernização passaram a questionar tendências masculinistas no interior do islamismo, “desenvolvendo uma consciência “feminista” dentro dos movimentos islamistas” (tradução nossa - Badran, 2009, p. 216).

### **Feminismo e islamismo**

As relações entre feministas e islamistas têm sido muito irregulares (cf. Badran, 2009, p. 217): ora de tolerância, como nos primeiros anos de surgimento dos dois movimentos (20 a 40), em que as relações eram mais ou menos cordiais e partilhavam algumas metas; ora

de extrema rivalidade, por exemplo, nos anos 70 e 80. De um lado, as feministas acusando as islamistas de ativismo reacionário, conservador e de apoio às concepções fundamentalistas de subordinação da mulher; de outro lado, as islamistas acusando o feminismo de inadequado, pois, segundo elas, associava-se ao Ocidente, ao colonialismo dominante e a religião judaico-cristã. Entretanto, essa alternância possibilitou um novo panorama, a admissão por parte de algumas expoentes mulheres islamistas de que poderiam aprender com a história do feminismo num esforço para construir uma teoria islâmica de liberação das mulheres.

Ao mesmo tempo em que os chamados do islamismo continuavam no sentido de um retorno das mulheres aos espaços domésticos, algumas militantes desse movimento, seguiam uma direção ideológica diferente. Por exemplo, a jornalista e escritora Safinaz Qazim que passou a escrever, nos anos 90, sobre o trabalho e as regras societárias 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, em 1990, um artigo dizendo: “a mulher tem que recuperar os seus direitos legais garantidos a ela pelo Islã” e a sua “participação na construção de uma sociedade islâmica avançada” (apud, Badran, 2009, p. 152 - traduções nossas).

Outra expoente militante de um discurso islamista “progressista” é Hiba Rauf, formada em Ciências Políticas na Universidade do Cairo, que nos anos 90, tentou desenvolver um feminismo dentro do Islã, embora ela rejeitasse o termo feminismo porque o considerava como anti-homens. Ela examinou as fontes religiosas e a história islâmica no sentido de desenvolver uma teoria de emancipação da mulher (Badran, 2009, p. 153). Para ela, assim como para Qazim, 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 o feminismo secular estiveram presentes em muitos países muçulmanos, por exemplo: a) na “guerra do véu” na Turquia (nos anos 80, quando o governo proibiu o uso do véu nas instituições públicas), 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 usaram o discurso do Islã para defender a participação de mulheres no parlamento das eleições de 1997 e, nesse mesmo ano, juntas lutaram contra os itens reacionários das leis, fazendo um projeto para reforma do código de *status* pessoal e da lei da família; e, c) um primeiro caderno elaborado, em 1995, por feministas e mulheres islamistas em um painel de discussão, no Cairo, intitulado “ao redor do espectro feminista-islamista” (Badran, 2009, p. 217).

Tais exemplos mostram que, nos anos 90, tanto o feminismo secular quanto o movimento islamista de mulheres já estavam presentes em grande parte dos países muçulmanos. A Turquia, por exemplo, é um país que se destaca, junto com o Egito, no germinar do novo ativismo que une metodologia feminista com a reinterpretação de fontes religiosas islâmicas, pois, como citado em nota, nesse país houve uma enorme quantidade de militantes mulheres nos partidos islamistas.

### **Feminismo na Turquia**

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

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

A posição da mulher na sociedade “foi considerada pedra angular” desde o início da modernização otomana (Göle, 1996, p. 27-56 e Kandiyoti, 1991, p. 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*); AhmetMithat que publicou A garota com um diploma (*DiplomaliKiz*) e Filosofia das mulheres (*Felsefe-i Zenan*); e, FatmaAliyeHanim 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 (*HaninlaraMahsusGazete*), cujos princípios, não exatamente feministas, eram ser boa mãe, boa esposa e boa muçulmana (Kandiyoti, 1991, p. 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, 1991, p. 27). Além de serem fundadas escolas para garotas, em 1842, a

escola médica (dirigida por europeus); em 1858, a escola secundária; em 1869, a escola vocacional; e, em 1870, o colégio de treinamento para professoras (Kandiyoti, 1991, p. 28).

Em 1868, iniciou-se uma expressiva produção de jornais e revistas ditas femininas, influenciada pela efervescência das ideias europeias 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. Como, por exemplo, no jornal Mundo das Mulheres (*KadinlarDünyasi*), 1913-1914/1918-1921, que foi o primeiro a atuar em campanhas para promover os direitos legais das mulheres (Demirdirek, 1999, p. 66). As demandas desse jornal giravam em torno do direito à educação e ao trabalho, mudanças nas vestimentas para os espaços públicos, direito à livre escolha de casamento e direitos eleitorais.

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

### O “feminismo de Estado” da república kemalista<sup>i</sup>

Deniz Kandiyoti e Zehra Arat, pesquisadoras dos movimentos de mulheres na Turquia, contestam a divulgada ideia de que a ocidentalização, implantada 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 na 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”. Diz ele: “um retorno à autenticidade cultural automaticamente restauraria para as mulheres sua perda de *status* e dignidade” (apud Kandiyoti, 1991, p. 35- traduções nossas). Na opinião dele, os turcos eram essencialmente

democráticos e feministas, sendo necessárias políticas de Estado para a recuperação dessas características, perdidas com as influências do Islã, das culturas persa e bizantina.

ZiyaGökalp 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, 1991, p. 34-37 e Fleming, 1999, p. 127-129). Apesar da influência de Gökalp, os kemalistas definiram que a transformação da sociedade turca segundo o modelo ocidental seria a meta nacional, sendo a emancipação das mulheres fundamental para isso (ver Arat, 1999, p.15).

Contudo, essa orientação política não significou um rompimento total com as ideias de Gökalp, o que pode ser observado nas influências dos escritos de AfetInan (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, 1991, p. 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 DenizKandiyoti (1991, p. 39), cuja opinião é de que as ações mais decisivas da República kemalista com relação à emancipação das mulheres foram a eliminação do Islã da esfera institucional legislativa e a inclusão em uma nova noção de *cidadania*, por meio da implementação de medidas governamentais “feministas”. Essa questão vai ser invertida a partir dos anos 90 com a presença do feminismo islâmico na Turquia, pois é a compatibilidade entre o Islã e a emancipação da mulher em que esse movimento acredita.

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

Nessa primeira fase da república houve significativo aumento da presença das mulheres em espaços públicos, devido às medidas nos âmbitos: a) educacionais: grandes investimentos, a ampliação no número de escolas, o livre acesso e a obrigatoriedade de ambos os sexos ao nível básico; e, b) políticos: o sufrágio, o direito a concorrer nas eleições (municipais, em 1930 e nacional, em 1934) e o grande salto da participação no parlamento

(em 1937, nas eleições gerais, 18 deputadas foram eleitas, correspondendo a 4, 5% da Assembleia Nacional) cf. Kandiyoti, 1991, p. 41.

Contudo a república kemalista com relação à emancipação da mulher falhou em aspectos decisivos: primeiro, quanto aos direitos em lei, que até os anos 80 não alcançaram a grande maioria da população, devido à falta de efetivas políticas públicas e às desigualdades socioeconômicas (Ilkcaracan, 1997, p. 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, p. 41).

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* além de usarem 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, expresso no código civil turco a subordinação da mulher à família (Ilkcaracan, 1997, p.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, p. 103-106). No entanto, essas reformas foram criticadas pela nova geração de feministas, pois se alegava que, embora trouxessem mudanças radicais 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 na Turquia, nos anos 80 e 90, o feminismo secular, caracterizado acima, confrontava-se com a massiva militância de mulheres em movimentos islamistas, que como novas observantes religiosas questionavam a validade do feminismo no Islã. Esses cenários de confrontos e ativismos conjuntos propiciaram também uma complexa e não totalmente definida junção entre religião e feminismo, o feminismo islâmico.

### **Feminismo islâmico e sua singularidade**

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

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

O feminismo islâmico é um movimento que se auto-define por objetivar a recuperação da ideia de *ummah* (comunidade muçulmana) como um espaço partilhado entre homens e mulheres. Para isso, utiliza a metodologia de releitura das escrituras do Islã por meio das práticas de *ijtihad* (livre interpretação das fontes religiosas)<sup>ii</sup> e da formulação analítica-discursiva de busca pela justiça e pela emancipação das mulheres, que seriam expostas nas releituras dos textos sagrados numa perspectiva feminista. A espinha dorsal dessa metodologia é a prática do *tafsir* (comentários sobre o Alcorão) (Badran, 2009, p. 323-231). Além do Alcorão, também são objetos de releituras 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, baseada na biologia, das funções na família e na sociedade, justificando a desigualdade, não é alcorânica, é cultural e social (Badran, 2009, p. 331). Além disso, capítulos do Alcorão, que são explicitamente de igualdade, estariam sendo renegados ou deixados de lado. Por exemplo, os versos a seguir que sugerem igualdade e, segundo elas, são frequentemente esquecidos: *Aya 13 sura 49 (al-Hujurat)* “Oh, humanidade. Nós criamos vós de um único par de um





masculino e feminino e feito vós em tribos e nações que vós pode conhecer um ao outro (não que vós pode desprezar um ao outro). O mais honrado de vós diante de Deus é o mais justo de vós (aquele que pratica o mais *taqwa* – consciência de Deus ou piedade)”; e, *Aya 71 sura 9 (al-Tawbah)* “Os crentes, masculino e feminino, são protetores (*‘awliyya*) um do outro”.

Pode-se citar aqui um exemplo de interpretação do Alcorão, em uma perspectiva feminista: no momento em que a mulher está para dar à luz e amamentar, o homem é chamado pelo Alcorão para auxiliá-la, como no versículo *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 a apoiam com os seus recursos”. Autoras feministas islâmicas, dentre elas, Azizahal-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. Na opinião delas o termo *qawwamuna ‘ala* não é um discurso incondicional da autoridade masculina, como supõe a interpretação clássica masculina, que acaba por tornar uma situação condicional e contingente em universal (Badran, 2009, p. 248- 249).

Com relação aos *ahadith*, a formulação central do feminismo islâmico é de que as suas interpretações vigentes atribuem posicionamentos misóginos ao profeta, contudo é possível reler esses textos sem esse caráter, como pretende a feminista islâmica turca HidayetTuksal<sup>iii</sup>, ao utilizar a metodologia de releitura para expor os *ahadith* misóginos como espúrios (Badran, 2009, p. 332-333). Essa linha metodológica de reinterpretação dos *ahadith* também foi usada anteriormente pela autora marroquina e socióloga Fatima Mernissi, embora ela se declare feminista secular, seu livro, escrito nos anos 80, *WomenandIslam: anhistoricalandtheologicalenquiry*, originalmente escrito em francês sob o título *La harem politique*, é considerado um dos textos pioneiros de linguagem feminista islâmica (Badran, 2009, p. 314).

Com relação ao *fiqh* (jurisprudência islâmica), a reinterpretação se centra na ideia de que essa é uma legislação marcadamente patriarcal, refletindo a sociedade do século IX, quando as quatro escolas de jurisprudência<sup>iv</sup> foram consolidadas (Badran, 2009, p. 333). Com o objetivo, então, de transformar essa jurisprudência e, em consequência, a sociedade, o feminismo islâmico reivindica a igualdade de gênero e justiça social. Porém, como esses direitos não se realizam completamente dentro de um sistema patriarcal, considerou-se necessário eliminar todos os traços de patriarquia do Islã (Badran, 2009, p. 323). A antropóloga iraniana Ziba Mir-Hosseini, por exemplo, com esse objetivo, desenvolve análises sobre o *fiqh*, seguindo a linha do feminismo islâmico, que diferencia o *fiqh* (o conjunto de leis



de fundamentação da xaria) como sendo fruto de elaboração dos homens, enquanto a xaria seria a revelação divina.

Ela enfatiza:

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, p. 333-34 tradução nossa).

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

Badran (2000) 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 autóctonas para as comunicações regionais e o árabe como essencial para as suas funções exegeses. Para Badran (2009, p. 220) a postura cada vez mais radical do feminismo islâmico em busca pela igualdade sugere potenciais de subversão com relação à: a) revisão do Islã; b) constituição de uma nova modernidade nas sociedades muçulmanas e c) transformação do próprio feminismo.

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

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

O que significa para uma mulher muçulmana ser liberta? Para uma mulher muçulmana ser liberta, é ter todos os direitos e obrigações dadas a ela no Alcorão. O que significa isso? Bem, isso significa que há coisas no Alcorão que homens e



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

A outra corrente tem uma visão amplamente pessimista. Dentre as que pensam nessa direção está ShahrzadMojab, iraniana radicada no Canadá, que defende a impossibilidade de mudanças por meio de reformas não legais “na profunda desigualdade ocasionada pela reislamização<sup>v</sup> das relações de gênero”; e, HaidehMoghissi, iraniana que mora nos EUA desde 1985, especialista em estudos sobre a mulher no Irã, que analisa o feminismo islâmico como um fenômeno de âmbito puramente discursivo e com ação política limitada.

Para ShahrzadMojab (2001) a reislamização das relações de gênero aprofunda a opressiva estrutura patriarcal e não seriam as interpretações reformistas das fontes religiosas que desafiarão o “poder masculino”, pois, segundo ela, as reformas exegéticas propostas pelo feminismo islâmico se manterão no âmbito discursivo e não terão o poder estatal e político para modificação concreta das leis.

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

religiosas 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 IrshadManji, 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 superestimada do Ocidente, ela não considera possível a emancipação das mulheres no Islã, a menos que ele sofra profundas reformas em todas as suas estruturas e discursos políticos. 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, o feminismo secular, movimento inspirado nos modos de vida ocidentais, 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 no Egito, no Irã e na Turquia. Assim, o primeiro segue uma orientação política baseada em múltiplos discursos (Badran, 2009, p. 300), a saber: o nacionalista secular, o modernista islâmico, o humanitário, os direitos humanos e o democrático. O segundo se baseia em um discurso singular de orientação religiosa.

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.

Nos dois países, Egito e Turquia, bem como em muitas outras sociedades muçulmanas, há uma competição da agenda feminista, se secular ou islâmica. No Egito, como o feminismo secular amargou o ostracismo com as repressões de Nasser e as limitações advindas do autoritarismo de Hosni Mubarak, além da reislamização do país ter sido absoluta em todos os setores, o feminismo islâmico é que tem sua presença fortalecida e lidera com sua

agenda. Na Turquia parece que 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 unida a órgãos internacionais é que determinaram a realização das mais 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.

### Referências

- AL-HIBRI, Azizah (2002). "The practice and purpose of Islamic feminism", *In: Journal of Feminist Philosophy* on April 4.
- AL-ALI, Nadjie S.(2002)"The women's movement in Egypt, with selected references to Turkey", *In: Civil society and social movements*, United Nations (Research Institute for Social Development), programme paper number 5, April.
- ARAT, Yesim(2005). *Rethinking Islam and liberal democracy: Islamist women in Turkish Politics*. State University of New York, 2005.
- ARAT, Yesim (1997). 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.
- ARAT, Zehra(1999) F. *Deconstructing images of "the Turkish woman"*. USA, NY: Palgrave.
- BADRAN, Margot (2000). "Exploring Islamic Feminism" Middle East Program. Nov. 30.
- BADRAN, Margot (2002)."Islamic feminism: what's in a name?"Al-Ahram Weekly Online 17 - 23 January. Issue N°. 569
- BADRAN, Margot (2009). *Feminism in Islam*. Secular and religious convergences. One world: oxford.
- DEMANT, Peter (2004). *O Mundo Muçulmano*. São Paulo: Editora Contexto.
- DEMIRDIREK, Aynur. "In pursuit of the Ottoman women's movement" In: ARAT, Zehra F. *Deconstructing images of "the Turkish woman"*. USA, NY: Palgrave, 1999.
- GÖLE, Nilüfer (1996). *The forbidden modern: civilization and veiling*. Michigan University.
- ILKKARACAN, Pinar (1997). "A brief overview of women's movement(s) in Turkey (and the Influence of political discourses)", *In: Women for Women's Human Rights Reports*, nº 2, September.
- KANDIYOTI, Deniz (1991b). *Women, Islam & the state*. Philadelphia: Temple University Press.

LIMA, Cila. *Mulheres e islamismo: os casos do Egito e da Turquia*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2012. (disponível em: <<http://www.usp.br>>).

MANJI, Irshad (2004). *Minha briga com o Islã*. O clamor de uma mulher muçulmana por liberação e mudança. [trad.] Dinah de Abreu Azevedo. Editora Francis.

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

MOJAB, Shahrzad (2001). “Theorizing the Politics of ‘Islamic Feminism’”. In: *Feminist Review*, nº 69, winter, p. 124–146.

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

## Notas

---

<sup>i</sup> Nos anos 20 a 38, sob o governo de Kemal 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 das leis, da estrutura política e dos costumes culturais ocidentais. Para isso, utilizou mecanismos governamentais autoritários, adotando medidas de impacto direto nos costumes socioculturais, como por exemplo: a) a mudança do alfabeto árabe para o latino; b) o cerceamento rígido das manifestações religiosas, a *medrese* (sistema de educação religiosa) e os *tarikats* (ordens religiosas místicas) que foram eliminadas e a proibição das vestimentas islâmicas em instituições 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) a ampliação formal dos direitos das mulheres (ver, por exemplo, Arat, 2005, p. 3-7 e Kandiyoti, 1991, p. 22-24).

<sup>ii</sup> 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, p. 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 Zainal-Din (Mojab, 2001).

<sup>iii</sup> Ela trabalha em Dinayet (Department of Religious Affairs) na Turquia, que supervisiona 76.000 mesquitas públicas, em um projeto para remover os *ahadith* misóginos das coleções da Dinayet e de outros livros religiosos de ampla circulação (Badran, 2009, p. 333).

<sup>iv</sup> No século IX e X quatro escolas, Hanafí, Maliki, Shafi’i e Hanbali, eram reconhecidas e igualmente válidas de Direito, formando autoridades conhecedoras da jurisprudência islâmica (ver, por exemplo, Roded, 1999: 95).

<sup>v</sup> 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, p. 247).