

# UM RECENTE MOVIMENTO POLÍTICO-RELIGIOSO: FEMINISMO ISLÂMICO

Cila Lima

Universidade de São Paulo

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo principal apresentar um painel da origem e das principais formulações teóricas do feminismo islâmico, movimento político-religioso de luta contra a opressão e a dominação sobre a população de mulheres presente em países muçulmanos e em diásporas muçulmanas. Ele é concebido aqui *latu sensu* como uma atuação feminista associada à reinterpretação das fontes religiosas do Islã, baseado nos conceitos islâmicos de *ijtihad* (interpretação livre e racional das fontes religiosas) e de *tafsir* (comentários sobre o Alcorão), para repensar a posição da mulher na sociedade muçulmana. Nesse sentido, serão abordados dois países-chave na construção dos feminismos no Oriente Médio, Egito e Turquia.

**Palavras-chave:** feminismo islâmico; feminismo secular; mulher muçulmana; ativismo islamista de mulheres; fontes religiosas do Islã.

## Introdução

Os feminismos nas sociedades muçulmanas é uma das expressões da intersecção da modernidade com o Islã. Surgiram enquanto consciência “feminista” por volta dos anos de 1890, no Egito e na Turquia, em publicações com inspiração nos modos de vida seculares franceses e estadunidenses. 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 de 1920, 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), ao fundar, em 1948, a União das Filhas do Nilo (*Ittihad Bint al-Nil*).

Esse feminismo egípcio passou por algumas mudanças ideológicas que podem ser compreendidas em cinco grandes fases: (1) o feminismo liberal radical, de 1920 a 1940, representado por feministas muçulmanas educadas na França ou em escolas francesas; (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

---

Copyright © 2014 by Revista Estudos Feministas.

pela médica egípcia Nawal el Saadawi; (4) o feminismo ressurgente<sup>1</sup> dos anos 1980;<sup>2</sup> e (5) o feminismo islâmico, pós-anos 1990 – resultante do encontro entre o feminismo secular e os movimentos de mulheres pela reislamização –,<sup>3</sup> que, nesse momento, estava presente na maior parte das sociedades muçulmanas e pós-2000 e também pode ser presenciado nas diásporas muçulmanas, em especial, nas dos EUA e nas da Europa.

O ressurgimento dos movimentos feministas seculares no Egito se deu por meio da Associação de Solidariedade das Mulheres Árabes (AWSA) (*Jam'iyyat Tadamon 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. Nesse momento, já havia, na sociedade egípcia, o debate público entre as posições islamistas<sup>4</sup> de gênero (às 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, as tentativas do feminismo de revisar as Leis de *Status* Pessoal, para que, por exemplo, as mulheres pudessem dissolver o casamento por iniciativas próprias ou sair em viagem sem um tutor masculino.

Nos anos de 1990, surgiu o que Margot Badran<sup>5</sup> chama de “ativismo de gênero”, que se distinguia da ideologia islamista e do feminismo politicamente organizado. Ele é 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”.<sup>6</sup>

## Feminismo e islamismo no Egito

Num primeiro momento, deve-se considerar o fato de as relações entre feministas e mulheres islamistas serem bastante instáveis, ora de tolerância, como nos anos de 1920 a 1940, quando do surgimento dos dois movimentos, em que partilhavam lutas e metas (por exemplo, o anticolonialismo), ora de extrema rivalidade, como nos anos de 1970 a 1980, em que as feministas acusavam as islamistas de ativismo reacionário e conservador e de apoio a concepções fundamentalistas de subordinação da mulher, enquanto as islamistas

<sup>1</sup> Ressurgente, devido ao fato de que, ao mesmo tempo que Gamal Abdel Nasser (governando de 1954 a 1970) programava medidas de Estado para emancipação feminina, chamadas comumente de “feminismo de Estado”, ele reprimia violentamente todo o movimento independente de mulheres, como exemplificam a prisão e a tortura de Duriyya Shafiq, que, não aguentando a pressão e o isolamento, se suicidou em 1976 (cf. Leila AHMED, 1992).

<sup>2</sup> Margot BADRAN, 2009.

<sup>3</sup> A reislamização, ou reavivar islâmico, corresponde a um processo de mudanças socioculturais e políticas que vem ocorrendo no mundo muçulmano e/ou em 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 vêm ocasionando um “alargamento da base social do islamismo” (Peter DEMANT, 2004, p. 247).

<sup>4</sup> 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). A participação de mulheres no islamismo é grande, haja vista a sua presença na Irmandade Muçulmana e a enorme quantidade, por volta de um milhão, de militantes mulheres no partido islamista turco, o Partido do Bem-Estar (*Refah Partisi*) (Ver, por exemplo, Cila LIMA, 2013).

<sup>5</sup> 2009.

<sup>6</sup> BADRAN, 2009, p. 216, tradução nossa.

acusavam o feminismo de se associar ao Ocidente, ao colonialismo dominante e à religião judaico-cristã, além de acusá-lo de imoral.

Ao mesmo tempo que os chamados do islamismo continuavam no sentido de um retorno das mulheres aos espaços domésticos, algumas militantes desse movimento seguiam uma direção ideológica e ativista diferente. Nesse sentido, as principais fontes de referências são representadas por três gerações, que se mantiveram ou ainda se mantêm dentro das fronteiras do islamismo, rejeitando o conceito de feminismo.

A primeira geração é a da tradicionalista e conservadora Zainab Al-Ghazali (1917-2005), fundadora, em 1936, da Associação das Mulheres Muçulmanas (*Jama'at al-Sayyidaat al-Muslimaat*), e, desde os anos de 1940 até a sua morte, membro do grupo Irmãs Muçulmanas. Na concepção de Al-Ghazali, sem nenhum traço feminista e bastante reprodutora do discurso dos homens conservadores islamistas, o papel da mulher na sociedade é o de formar os filhos como aguerridos observantes religiosos pela busca de uma verdadeira sociedade islâmica. No entanto, para ela, as sociedades muçulmanas da atualidade não aplicam devidamente os direitos das mulheres inerentes no Islã, justamente por terem se associado a culturas não muçulmanas.

A segunda é a da também conservadora Safinaz Qazim, nascida em 1936, em Alexandria, jornalista e escritora, que, praticando o *da'wa* (chamado islâmico) “[...] sem se filiar a grupos organizados [...]”,<sup>7</sup> escreveu temas, em especial, nos anos de 1980 e 1990, com fundamentos islamistas, posicionando-se contra o conceito de feminismo, pois o considerava um instrumento ocidental. Não obstante, ela defendeu arduamente os direitos da mulher muçulmana à educação, ao trabalho e aos espaços públicos e reivindicava a participação das mulheres na construção de uma sociedade amplamente desenvolvida.

Por fim, a geração da “islamista progressista” egípcia Heba Rauf (nascida em 1965), que pode ser vista aqui como a precursora de um discurso islamista reivindicativo com afinidades com o feminismo, embora Rauf se mantenha militante do islamismo (atualmente ainda é membro executivo das Irmãs Muçulmanas) e rejeite o conceito de feminismo. Suas ideias giram em torno da necessidade de se eliminarem as dicotomias das sociedades entre o feminino/masculino, o público/privado e o político/religioso. Essa cientista política, que teve educação secundária em escola alemã, entende que todo indivíduo homem e mulher deve ser igualmente um combatente em potencial pela identidade e soberania islâmica. Nesse sentido, ela reivindica que os direitos e as obrigações sociais sejam iguais para todos. Um exemplo bastante ilustrativo desse seu pensamento é a sua opinião de que o serviço militar deveria ser também obrigatório para as mulheres.<sup>8</sup>

As relações entre mulheres islamistas e feminismo secular estiveram presentes em muitos países muçulmanos, por exemplo: a) na “guerra do véu”, anos de 1980, na Turquia (quando o governo proibiu o uso do véu em instituições públicas), o feminismo apoiou o direito de as mulheres islamistas usarem o *hijab*; b) as feministas e as mulheres islamistas do Iêmen usaram o discurso do Islã para mobilizarem mulheres pela participação feminina no parlamento das eleições de 1997, e juntas elas lutaram contra os itens reacionários das leis e fizeram um projeto para reforma do código de *status* pessoal e da lei da família (que são baseados na xaria); e c) a elaboração de um primeiro caderno, em 1995, por feministas seculares e mulheres islamistas, em um painel de discussão, no Cairo, intitulado *Ao redor do espectro feminista-islamista*.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Azza KARAM, 1998, p. 216.

<sup>8</sup> Sobre Heba Rauf e Safinaz Qazim ver BADRAN (2009, p. 152) e KARAM (1998, p. 215-225). Sobre Al-Ghazali, ver AHMED, 1992, p. 199; e KARAM, 1998.

<sup>9</sup> BADRAN, 2009.

## 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 1990, o feminismo secular sendo questionado por mulheres islamistas.

A posição da mulher na sociedade turca “foi considerada pedra angular” desde o início da modernização otomana.<sup>10</sup> 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 necessariamente feministas, eram ser boa mãe, boa esposa e boa muçulmana.<sup>11</sup>

Nesse período, houve significativas reformas favoráveis às mulheres, como a proibição do sistema de concubinação e da escravidão feminina, para brancas, em 1854, e para negras, em 1857 (tornando-se efetiva somente entre 1880-1890, devido à ratificação dos tratados internacionais). Em 1858, criou-se a Lei da Terra, que estendeu e consolidou os direitos das filhas à herança,<sup>12</sup> além de fundadas, 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.<sup>13</sup> Nos anos de 1908 a 1919, foram formadas aproximadamente doze associações, inicialmente de caráter filantrópico, mas depois atuando com reivindicações para direitos de igualdades às mulheres.<sup>14</sup> 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 (*Müdafa-i Hukuk-i Nisvan Cemiyeti*), que lutava por um acesso seguro às profissões remuneradas.<sup>15</sup>

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.<sup>16</sup>

## O “feminismo de Estado” da República Kemalista

Deniz Kandiyoti e Zehra Arat, pesquisadoras sobre as 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” da República Kemalista.<sup>17</sup> Para elas, as

<sup>10</sup> Nilüfer GÖLE, 1996, p. 21; e Deniz KANDIYOTI, 1991.

<sup>11</sup> KANDIYOTI, 1991.

<sup>12</sup> KANDIYOTI, 1991.

<sup>13</sup> KANDIYOTI, 1991.

<sup>14</sup> Conforme Nadjie AL-ALI, 2002.

<sup>15</sup> KANDIYOTI, 1991.

<sup>16</sup> AL-ALI, 2002.

<sup>17</sup> Nos anos de 1920 a 1938, 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

mudanças formais nos estatutos e políticas 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 incluíam “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”.<sup>18</sup> 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 e das culturas persa e bizantina. Ele diz: “um retorno à autenticidade cultural automaticamente restauraria para as mulheres sua perda de *status* e dignidade”,<sup>19</sup> rejeitando 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.<sup>20</sup> A despeito disso, os kemalistas definiram que a transformação da sociedade se daria segundo o modelo ocidental, sendo a emancipação das mulheres fundamental para isso.<sup>21</sup> Contudo, essa orientação política não significou um rompimento total com as ideias de Gökalp, o que pode ser observado nas influências de Afet Inan (filha adotiva de Atatürk) nas medidas de Estado e nos movimentos kemalistas de mulheres. No livro *A emancipação da mulher turca*, Inan afirma que a transição para o Islã levou ao declínio o *status* das mulheres turcas, embora ela ponha mais peso negativo nas influências dos costumes árabes e persas.<sup>22</sup>

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,<sup>23</sup> cuja opinião é de que a ação mais decisiva da República kemalista com relação à emancipação das mulheres foi a eliminação do Islã da esfera institucional legislativa e a sua inclusão em uma nova noção de *cidadania*, por meio da implementação de medidas governamentais “feministas”. Essa questão vai ser invertida a partir dos anos de 1990, 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 elas a escolha de seus esposos e de iniciarem um divórcio, mantendo seus direitos depois de consumado.<sup>24</sup> Nessa primeira

---

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, além de proibir as 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 Yesim ARAT, 2005, p. 3-7; e KANDIYOTI, 1991, p. 22-24).

<sup>18</sup> Ziya GÖKALP apud KANDIYOTI, 1991, p. 35, tradução nossa.

<sup>19</sup> GÖKALP apud KANDIYOTI, 1991, p. 35, tradução nossa.

<sup>20</sup> Ver KANDIYOTI, 1991, p. 34-37 e K. E. FLEMING, 1999, p. 127-129.

<sup>21</sup> Ver Zerah ARAT, 1999.

<sup>22</sup> KANDIYOTI, 1991.

<sup>23</sup> KANDIYOTI, 1991.

<sup>24</sup> ARAT, 1999.

fase da república, houve significativo aumento da presença das mulheres em espaços públicos, devido às medidas nos âmbitos: a) educacionais – grandes investimentos, ampliação no número de escolas, livre acesso ao nível básico e obrigatoriedade para ambos os sexos; 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).<sup>25</sup>

A república kemalista, contudo, com relação à emancipação da mulher, falhou em aspectos decisivos: primeiro, quanto aos direitos em lei, que, até os anos 1980, não alcançaram a grande maioria da população, devido à falta de efetivas políticas públicas e às desigualdades socioeconômicas.<sup>26</sup> 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; e b) a proibição, na constituição de 1981, de os partidos formarem ramificações paralelas ou organizações de mulheres.<sup>27</sup>

Junto às reformas de Kemal Atatürk se formou um movimento feminista, que é conhecido como feminismo secular kemalista, o qual se caracterizou por um elitismo ideológico, composto por intelectuais, artistas, esposas e filhas de governantes kemalistas que se distanciaram 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 e baixos índices de desenvolvimento nas condições sociais.<sup>28</sup>

Até os anos 1980, havia o apoio incondicional às medidas de emancipação de Atatürk e o consenso em relação à afirmação de que “tais reformas tinham emancipado as mulheres e que esse ‘fato’ não poderia ser contestado”.<sup>29</sup> No entanto, as mesmas 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 1980 e 1990, o feminismo secular, caracterizado acima, passou a confrontar-se com a massiva militância de mulheres em movimentos islamistas, que, como novas observantes religiosas, passaram a questionar a validade do feminismo no Islã. Esse diálogo de rejeição e colaboracionismo mútuo, assim como no Egito, no Irã e no Paquistão, permitiu a formação de uma nova consciência de gênero feminista e religiosa, nomeada feminismo islâmico.

---

<sup>25</sup> KANDIYOTI, 1991.

<sup>26</sup> Pinar ILKKARACAN, 1997.

<sup>27</sup> ARAT, 2005.

<sup>28</sup> 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 estava expressa, no código civil turco, a subordinação da mulher à família (ILKKARACAN, 1997).

<sup>29</sup> Yesim ARAT, 1997, p. 103-106, tradução nossa.

## Feminismo islâmico e sua singularidade

O feminismo islâmico é um movimento que se autodefine por objetivar a recuperação da ideia de *ummah* (comunidade muçulmana) como um espaço compartilhado 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>30</sup> e da formulação analítico-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).<sup>31</sup> Além do Alcorão, também são objetos de releituras os *ahadith* (dizeres e ações do profeta Muhammad) e o *fiqh* (jurisprudência islâmica).

Embora o ativismo de feministas muçulmanas seja bastante frequente nas regiões muçulmanas do Sul da Ásia, do Oriente Médio e do Norte da África, ao longo desses anos pós-1980, muita produção teórica e metodológica foi desenvolvida para esse feminismo, sendo em grande parte elaborada nas diásporas muçulmanas. O discurso feminista islâmico pode ser sintetizado pelas falas das principais ou mais divulgadas autoras militantes desse movimento.

A paquistanesa Asma Barlas, em seu livro *Believing women in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*, publicado em 2002, declara que todos os muçulmanos podem e devem ler o Alcorão como um texto libertário e antipatriarcal, não precisando ser mulher ou feminista para lê-lo assim. Essa sua visão não a impede de reconhecer que, em muitas sociedades muçulmanas, a mulher é tratada “como cidadã de segunda classe” e com frequência “perseguida violenta e moralmente”. No intuito de relativizar o que ela mesma pronuncia, complementa: “nem todas as coisas que o muçulmano faz é islâmico, muito menos alcorânico”.<sup>32</sup> Para ela, as leituras sobre a posição da mulher no Alcorão foram feitas de maneira muito diferente, pois há um distanciamento entre os termos muçulmano e Islâmico: “mesmo havendo profunda correlação, esses termos não são idênticos, nem intercambiáveis”.<sup>33</sup>

Barlas defende que a opressão advém da patriarquia unida a essas diferentes interpretações. Patriarquia é definida por ela em duas dimensões: em termos religiosos, as regras societárias e familiares são “ditadas pelo pai, que assume um tão real quanto simbólico contínuo entre pai (Deus)/pai (homem) [...] estendendo aos objetivos do marido o regar da vida de suas esposas e crianças”;<sup>34</sup> e, em termos seculares, “[...] há uma política sexual que favorece os homens, por transformar o sexo biológico em gênero politizado, priorizando o homem, enquanto pensa a mulher como diferente (desigual), menos que (ou o outro)”.<sup>35</sup>

A iraniana Ziba Mir-Hosseini faz a declaração: “como muitas mulheres iranianas eu apoiei a revolução de 1978-79 e acreditei na justiça do Islã, mas quando os islamistas fortaleceram sua liderança e poder e fizeram da xaria (ou a interpretação dessa) a lei do país, eu encontrei a mim mesma como uma cidadã de segunda classe”.<sup>36</sup> Suas reflexões se

<sup>30</sup> Essa metodologia de *ijtihad* foi utilizada como ideia central do movimento modernista islâmico liderado por Muhammad 'Abduh no fim do século XIX e início do século XX, no sentido de compatibilizar o Islã com a modernidade (BADRAN, 2009). A reinterpretação do Alcorão sob uma perspectiva de gênero e com a concepção de que os ideais patriarcais distorcem os “verdadeiros preceitos islâmicos” foi realizada pioneiramente, em 1928, por uma libanesa, Nazira Zain al-Din (Shahzad MOJAB, 2001; e BADRAN, 2009).

<sup>31</sup> BADRAN, 2009.

<sup>32</sup> Asma BARLAS, 2005, tradução nossa.

<sup>33</sup> BARLAS, 2005, tradução nossa.

<sup>34</sup> BARLAS, 2005, tradução nossa.

<sup>35</sup> BARLAS, 2005, tradução nossa.

<sup>36</sup> Ziba MIR-HOSSEINI, 2006, p. 629.

baseiam nas questões: “se a equidade e a justiça são inerentes ao Islã, elas não deveriam estar refletidas nas leis regulatórias entre homens e mulheres e seus respectivos direitos?”<sup>37</sup> e “por que as mulheres são tratadas como cidadãs de segunda classe nos livros do *fiqh* que definem os termos da *xaria*?”.<sup>38</sup>

Na visão dessa autora, o polêmico relacionamento entre o Islã e o feminismo deve ser analisado sob um ponto de vista que englobe, entre outros aspectos, os efeitos do anticolonialismo e do nacionalismo, pois ressalta que, de um lado, era a visão ocidental de que o Islã é uma religião violenta e discriminatória e, de outro, a visão do nacionalismo e do anticolonialismo de que o “feminismo” – a defesa de direitos das mulheres – é um projeto colonial que deveria ser rejeitado. Conseqüentemente, às mulheres muçulmanas restou a difícil escolha entre “sua identidade muçulmana – sua fé – e sua nova consciência de gênero”.<sup>39</sup>

A libanesa Azizah al-Hibri, fundadora da organização feminista islâmica *Karamah*<sup>40</sup> (*Muslim Women Lawyers for Human Rights*), em um de seus artigos, *The practice and purpose of Islamic feminism*, declara:

*o que significa para uma mulher muçulmana ser liberta? Para uma mulher muçulmana ser liberta, é ter todos os direitos e obrigações dadas a ela no Alcorão. O que significa isso? Bem, isso significa que há coisas no Alcorão que homens e mulheres podem fazer, como o envolvimento no trabalho. Ambos podem trabalhar. Será que uma mulher tem que trabalhar? Não, se ela quer trabalhar, ela pode. Eles são iguais? Eu acho que é errado falar de igualdade, porque, como eu disse, o Alcorão se engaja em ações afirmativas em favor das mulheres, o que eu poderia dizer é 'justo'. E há coisas que as mulheres muçulmanas querem fazer, que o Alcorão restringe. Mas eu não olho para a igualdade de forma mecânica, automática. Se as mulheres optam por não trabalhar e se sustentar, elas deveriam ter direito a serem apoiadas por seu marido e as famílias também. E é isso que reserva o Alcorão para as mulheres.*<sup>41</sup>

Pode-se notar aqui 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 sociocultural patriarcal.

Por fim, Amina Wadud, estadunidense, de descendência africana, convertida ao Islã nos fins dos anos 1970, atualmente é a única mulher no mundo a conseguir o direito de liderar as orações muçulmanas de sextas-feiras, realizando-as em comunidades muçulmanas dos Estados Unidos e da África do Sul e na Malásia (onde é cofundadora da associação Irmãs no Islã – *Sisters in Islam*). Na visão de Wadud, todos os direitos de igualdade, justiça e pluralismo estão contidos nos textos sagrados do Islã, bastando ao muçulmano entender claramente essas fontes. No texto intitulado *Islam beyond patriarchy through gender inclusive Qur'anic analysis*, ela elenca alguns *ahadith* e trechos do Alcorão, no

<sup>37</sup> MIR-HOSSEINI, 2006, p. 629.

<sup>38</sup> MIR-HOSSEINI, 2006, p. 629.

<sup>39</sup> MIR-HOSSEINI, 2006, p. 639.

<sup>40</sup> Palavra árabe que significa dignidade.

<sup>41</sup> Azizah AL-HIBRI, 2002, p. 1, tradução nossa.



sentido de mostrar como a essência do Islã é igualitária. Wadud declara sua intenção como militante feminista: “estabelecer um sistema de justiça social, por meio de práticas *mu’awadhah* [...]”,<sup>42</sup> ou seja, “[...] por práticas de reciprocidade entre homens e mulheres”,<sup>43</sup> compreendendo “ambos, mulheres e homens, como competentes contribuidores em ambas as atividades públicas e privadas”<sup>44</sup> em que se possa obter, “em lugar de dominação, parceria. Em lugar de competição, cooperação”.<sup>45</sup>

## Exemplos de reinterpretação das fontes religiosas numa perspectiva feminista

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,<sup>46</sup> e que capítulos do Alcorão, que são explicitamente de igualdade, estariam sendo renegados ou deixados de lado. Por exemplo, os seguintes versos, que sugerem igualdade, segundo elas, são frequentemente esquecidos:

a) sura 49, aya 13 – *al-Hujura*:

Oh, humanidade! Nós criamos vós de um único par de um masculino e feminino, e feito vós em tribos e nações que vós podeis conhecer um ao outro (não que vós podeis desprezar um ao outro). O mais honrado de vós diante de Deus é o mais justo de vós (aquele que pratica o mais *taqwa* – consciência de Deus ou piedade);<sup>47</sup>

b) sura 9, aya 71 – *al-Tawbah*: “Os crentes, masculinos e femininos, são protetores (*awliyya*) uns dos outros”.<sup>48</sup>

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”.<sup>49</sup>

Autoras feministas islâmicas 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 elas, 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.<sup>50</sup>

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

<sup>42</sup> Amina WADUD, 1999.

<sup>43</sup> WADUD, 1999.

<sup>44</sup> WADUD, 1999.

<sup>45</sup> WADUD, 1999.

<sup>46</sup> BADRAN, 2009, p. 331.

<sup>47</sup> “Oh humankind. We have created you from a single pair of a male and a female and made you into tribes and nations that you may know each other [not that you may despise one another]. The most honored of you in the sight of God is the most righteous of you [the one practicing the most *taqwa*]” (BADRAN, 2009, p. 248).

<sup>48</sup> “The believers, male and female, are protectors (*awliyya*) of one another” (BADRAN, 2009, p. 249).

<sup>49</sup> “Men are responsible for (*qawwamuna’ala*) women because God has given the one more than the other (*bima faddalan*), and because they support them from their means” (BADRAN, 2009, p. 248).

<sup>50</sup> BADRAN, 2009.

Hidayet Tuksal,<sup>51</sup> ao utilizar a metodologia de releitura para expor os *ahadith* misóginos como espúrios.<sup>52</sup> Essa linha metodológica também foi usada anteriormente pela autora marroquina e socióloga Fatima Mernissi. Embora ela se declare feminista secular, seu livro, escrito nos anos 1980, *Women and Islam: an historical and theological enquiry* (original em francês, *La harem politique*) é considerado um dos textos pioneiros de linguagem feminista islâmica.<sup>53</sup>

Com relação ao *fiqh* (jurisprudência islâmica), a releitura se centra na ideia de que essa é uma legislação marcadamente patriarcal, refletindo a sociedade do século IX, quando as quatro escolas<sup>54</sup> de jurisprudência foram consolidadas.<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup>

A antropóloga iraniana Ziba Mir-Hosseini, por exemplo, com esse objetivo, desenvolveu 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.<sup>57</sup>

## Referências

- AHMED, Leila. *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. London: Yale University Press, 1992.
- AL-ALI, Nadjie S. "The women's movement in Egypt, with selected references to Turkey". *Civil Society and Social Movements*, United Nations Programme Paper, n. 5, Apr. 2002, p. 1-37.
- AL-HIBRI, Azizah. "The practice and purpose of Islamic feminism." *The Official Student Newspaper*, v. 96, n. 25, p. 1-5, Apr. 2002.
- ARAT, Yesim. *Rethinking Islam and liberal democracy: Islamist women in Turkish politics*. New York: State University of New York, 2005.
- \_\_\_\_\_. "The project of modernity and women in Turkey." In: BOZDOGAN, Sibel; RESAT, Kadaba (Org.). *Rethinking modernity and national identity in Turkey*. Seattle and London: University of Washington Press, 1997. p. 95-112.
- ARAT, Zehra. *Deconstructing images of "the Turkish woman"*. New York: Palgrave, 1999.
- BADRAN, Margot. *Exploring Islamic Feminism*. Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University. November 30, 2000.

<sup>51</sup> Essa autora 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).

<sup>52</sup> BADRAN, 2009.

<sup>53</sup> BADRAN, 2009.

<sup>54</sup> HANAFI, MALIKI, SHAFI'I e HANBALI citados por RODED, 1999.

<sup>55</sup> BADRAN, 2009.

<sup>56</sup> BADRAN, 2009.

<sup>57</sup> Ziba MIR-HOSSEINI citado por BADRAN, 2009, p. 333-334, tradução nossa, grifos do autor.

- BADRAN, Margot. *Feminism in Islam: secular and religious convergences*. London: Oxford Press, 2009.
- BADRAN, Margot. "Islamic Feminism: what's in a name?" Egypt: *Al-Ahram Weekly*, n. 569, p. 17-23, Jan., 2002.
- BARLAS, Asma. *"Believing Women" in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. USA: University of Texas Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Qur'anic hermeneutics and women's liberation." In: *International Congress on Islamic Feminism*, 2005, Barcelona. Oct. 2005.
- DEMANȚ, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.
- EI SAADAWI, Nawal. *A face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe*. São Paulo: Global, 2002.
- 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"*. New York: Palgrave, 1999, p. 127-138.
- GÖLE, Nilüfer. *The forbidden modern: civilization and veiling*. USA: The University Michigan Press, 1996.
- HOWE, Marvine. *Turkey: a nation divided over Islam's revival*. Colorado: Westview Press, 2000.
- ILKKARACAN, Pinar. A brief overview of women's movement(s) in Turkey (and the influence of political discourses). *Istanbul: Women for Women's Human Rights Reports*, n. 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*. New York: Oxford, 1998.
- KANDIYOTI, Deniz. *Women, Islam & the state*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- KARAM, Azza. *Women, Islamism and the state: contemporary feminisms in the Middle East*. London: Macmillan, 1998.
- KEDDIE, Nikkie; BARON, Beth. *Women in Middle Eastern history: shifting boundaries in sex and gender*. London: Yale University press, 1991.
- LIMA, Cila. *Women and Islamism: the cases of Egypt and Turkey*. Berlin: LapLambert, 2013.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. New Jersey: Princeton and Oxford, 2005.
- MANJI, Irshad. *Minha briga com o Islã: o clamor de uma mulher muçulmana por liberação e mudança*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. Brasília: Francis, 2004.
- MERNISSI, Fatima. *Beyond the veil: male-female dynamics in modern Muslim society*. Indiana University Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. *The veil and male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*. New York: Basic books, 1991.
- MIR-HOSSEINI, Ziba. "Muslim women's quest for equality: between Islamic law and feminism." *Critical Inquiry*, 32, Summer 2006, p. 629-645.
- MOGHISSI, Haideh. *Feminism and Islamic fundamentalism: the limits of postmodern analysis*. London: Zed Books, 1999.
- MOJAB, Shahrzad. "Theorizing the politics of 'Islamic Feminism'". *Feminist Review*, n. 69, p. 124-146, Winter 2001.
- RODED, Ruth. *Women in Islam and the Middle East: a reader*. London: Tauris, 1999.
- WADUD, Amina. *Qur'an and women: rereading the sacred text from a woman's perspective*. New York and Oxford: University of oxford Press, 1999.

[Recebido em fevereiro de 2014  
e aceito para publicação em abril de 2014]

**A Recent Political-Religious Movement: Islamic Feminism**

**Abstract:** *This paper aims to display a panel of origin and main theoretical formulations of Islamic feminism, political-religious movement of fight against oppression and domination over the women's population, present in Muslim countries and in Muslim diasporas. Here conceived broadly as a feminist praxis associated to the reinterpretation of the religious sources of Islam, based on the Islamic concept of ijthihad (free and rational interpretation of religious sources) and tafsir (commentaries on the koran), to rethink the position of women in society Muslim. In this sense, it will be addressed Egypt and Turkey, two key countries in the construction of feminisms in the Middle East.*

**Key Words:** *Islamic Feminism; Secular Feminism; Muslim Woman; Islamist Activism of Women; Religious Sources of Islam.*