

A “PRIMAVERA” PARA AS MULHERES ÁRABES: IDEAIS E REALIDADES

Cila Lima¹



Levantes de mulheres pró-democracia em Sitra (Bahrain), em 18 de junho de 2011²

Resumo: Este ensaio objetiva, num primeiro momento, apontar aspectos positivos da “primavera árabe” com relação aos movimentos de mulheres muçulmanas, em termos de visibilidade internacional e mobilidade social; num segundo momento, elencar barreiras e dificuldades enfrentadas por esses movimentos no “pós-primavera” diante das ações dos governos islamistas.

Abstract: A first moment, this essay focuses on the positive aspects of “Arab Spring” on Muslim women movements, toward the international visibility and social mobilization; a second moment, it focuses on the obstacles and difficulties faced for these movements in “pos-Spring” due to the actions of Islamist governments.

Uma das expressões da importância que a “primavera árabe” teve para os movimentos de mulheres muçulmanas, no sentido de visibilidade internacional e de

¹ Doutoranda, membro do GT-OMMM (Grupo de Trabalho Oriente Médio e Mundo Muçulmano) e do NEHH (Núcleo de Estudo de História e Historiografia), autora do livro *Women and Islamism: the cases of Egypt and Turkey*, LAP-Lambert e membro da equipe editorial do Boletim Malala.

² http://commons.wikimedia.org/wiki/File:W_1

mobilização social é o movimento virtual *The Uprising of Women in the Arab World Page*³, criado em outubro de 2011, que ultrapassa as barreiras da censura, da repressão e do autoritarismo e tem como seus “seguidores e amigos” mulheres (e homens) de todo o mundo árabe e países muçulmanos. Em contrapartida o que vem sendo postado nessa Page também demonstra a longa caminhada de luta para alcançar o almejado equilíbrio entre os ideais destes levantes e a realidade de cada país.

Em meio a brutais violências (que no caso do Egito⁴ foram ilustradas e sintetizadas, entre outros, no vídeo http://www.youtube.com/watch?v=0DkdYPs_qfE), as mulheres estiveram massivamente presentes na “primavera árabe”. Em um levantamento de Shahin Cole (2011), por exemplo, na primeira manifestação na Praça Tahrir, contabilizava-se ao redor de 20% de manifestantes mulheres.

Embora o chamado reivindicativo mais unísono fosse pela dignidade humana e democracia, palavras de ordem mais específicas também estavam em evidência como, por exemplo, o reconhecimento do direito ao trabalho, à educação, à participação política e, até mesmo, à liberdade sexual e emancipação do indivíduo. Entretanto, o principal e mais relevante aspecto que permeia todas essas bandeiras é o confronto ideológico entre a secularização e a reislamização das questões de gênero.

A *intifada* (como se auto-define) mencionada inicialmente neste ensaio deixa claro, em sua carta programática e de princípios, o seu posicionamento nesse confronto declarando que “is a free secular space for constructive dialogue and

³ <http://uprisingofwomenintheArabWorld.org/en>

⁴ Nesse país casos de abusos de autoridade policial e das forças governamentais de segurança, durante os levantes, foram frequentes, como 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’ foi 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 tantos outros casos, um a ser mencionado também é o que aconteceu em dezembro/11, mostrado no vídeo acima, quando uma manifestante foi abordada, durante um protesto na Praça Tahrir, e a polícia levantando brutalmente sua blusa para mostrar o seu dorso e seu sutiã (de cor azul, cuja foto foi divulgada nas mídias internacionais) acompanhado de agressões muito violentas. Esse episódio foi registrado por um fotógrafo e postado no seu 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).

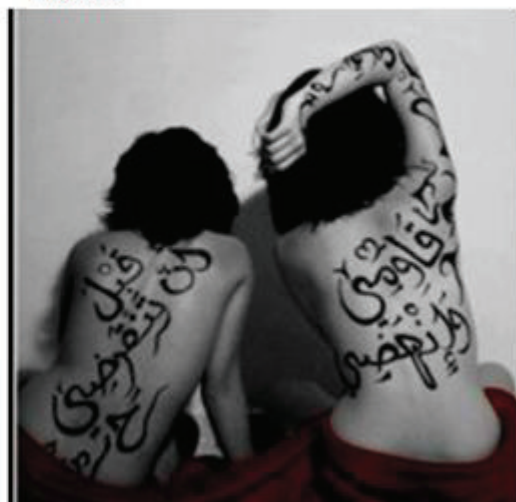
fearless listening about women's rights in the Arab world" (...) complementando que "all members have the right and freedom to their beliefs as long as they are committed to the limits and do not try to impose his/her views on the others".

Seguindo um caminho muito mais abrangente do que o posicionamento irresponsável proposto pelo grupo FEMEN⁵, que chamou as mulheres muçulmanas a fazerem um "jihad do topless" (explicitamente desconsiderando a diversidade cultural e religiosa dos povos), a Page *The Uprising of Women* tem recebido postagens de várias partes do mundo com manifestações de apoio ao movimento, de denúncias das violências e desrespeito à dignidade humana das mulheres e de bandeiras positivas de luta pelos direitos. Essas manifestações são apresentadas de diversas performances: mulheres "veladas" ou não, homens com ou sem roupas islâmicas ou, mesmo, pessoas com os seus corpos nus (como nas fotos abaixo).

Palestina



Tunisia

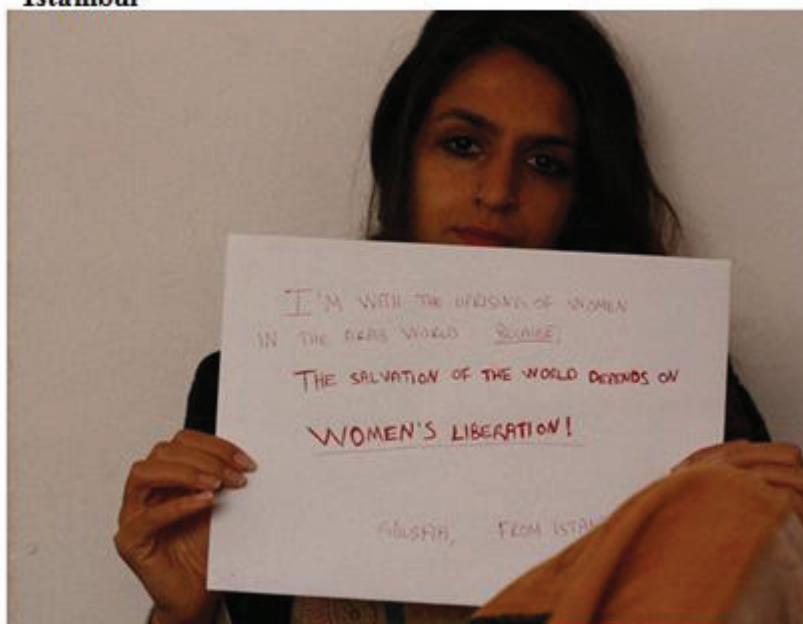


⁵ Movimento de protesto (fundado em Kiev, Ucrânia) composto por mulheres, que usam o topless, com denúncias escritas no corpo, como instrumento de visibilidade midiática. Os seus temas são diversos e dependem do país em que atua, embora se declare ser um grupo em luta contra a exploração de mheres, as ditaduras e as religiões.

Palestina



Istambul



Jordânia



Jordânia

"I am with the Uprising of women in the Arab world because I have the right to add my children to my passport without anyone else's approval".



Esse anseio por um “novo” modelo feminino presente na “primavera árabe” é um dos resultados das lutas e transformações sociais realizadas por quase um século de feminismo nas sociedades muçulmanas, unidas aos movimentos populares de mulheres e à atuação dos órgãos internacionais. Uma breve visualização dessa elaboração histórica pela emancipação das mulheres muçulmanas pode ser sintetizada num panorama dos principais debates em um contexto de modernização e de reislamização⁶.

⁶ 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).

“Novo” modelo feminino e consciência de gênero: quase um século de feminismo no mundo árabe e a recente visibilidade internacional

O feminismo no mundo muçulmano surgiu, enquanto consciência de gênero, por volta de 1890, no Egito e na Turquia, em publicações inspiradas nos modos de vida seculares franceses e estadunidenses. Não obstante, como movimento organizado e independente, que luta pelo fim de qualquer forma de dominação sexista e misógina, floresceu pioneiramente 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) fundando 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 pela médica egípcia Nawal el Saadawi; (4) o feminismo ressurgente dos anos 80 (Badran, 2009: 120-133). Essa 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; e, (5) o feminismo islâmico, pós-anos 90, resultante do encontro entre o feminismo secular e os movimentos de mulheres pela reislamização, que, nesse momento, estava presente na maior parte das sociedades muçulmanas e pós-2000, também pode ser presenciado nas mais diversas diásporas muçulmanas.

O encontro desses dois movimentos opostos, de um lado, o feminismo secular e, de outro, o ativismo de mulheres islamistas⁷ foi intensificado a partir dos

⁷ Os termos *islamismo* e seu adjetivo *islamista* têm sido usados na literatura internacional e mais recentemente na do Brasil para se referir 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). A participação de mulheres no islamismo é grande, haja vista o grupo das Irmãs Muçulmanas (parte integrante da Irmandade Muçulmana) e a enorme quantidade (por volta de um milhão) de militantes mulheres em um dos partidos islamistas turco, o Partido do Bem Estar (*Refah Partisi*). Ver, por exemplo, Lima 2013.

anos 90. Porém, muito antes, já se tinham demonstrações públicas de suas lutas em comum ou de seus debates ideológicos que ora eram de tolerância, como nos primeiros anos do surgimento dos dois movimentos (20 a 50), em que, ainda concentrado no Egito, as relações eram mais ou menos cordiais e partilhavam algumas metas, como a luta anticolonialista; ora de extrema rivalidade, como nos anos 70 e 80 (em um âmbito territorial bem maior, pois podia ser presenciada em outros países, como por exemplo, na Turquia, no Irã, no Paquistão e outros⁸): as feministas acusando as islamistas de ativismo reacionário, conservador e de apoio às concepções fundamentalistas de subordinação da mulher; e as islamistas acusando o feminismo de inadequado, pois, segundo elas, associava-se ao Ocidente, ao colonialismo e à religião judaico-cristã, além de considerá-lo uma imoralidade.

Entretanto, essa alternância possibilitou um novo panorama, a admissão por parte de algumas expoentes 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 dos movimentos de reislamização continuavam na direção de um retorno das mulheres aos espaços domésticos, algumas de suas militantes, seguiam uma direção ideológica diferente. Por exemplo, a conservadora jornalista e escritora islamista Safinaz Qazim que passou a escrever, nos anos 80 e 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 egípcia para mulheres, *Metade do Mundo (Nus al-Dunya)*, 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: 152 - traduções nossas).

E a “islamista progressista” egípcia Heba Rauf (nascida em 1965), que pode ser vista como a precursora de um discurso islamista mais próximo do feminismo,

⁸ Esse encontro e/ou diálogo entre mulheres islamistas e feministas seculares estiveram presentes em muitos países muçulmanos, como por exemplo, nos casos: a) na “guerra do véu”, anos 80, da Turquia (quando o governo proibiu o uso do véu em instituições públicas) e o feminismo secular apoiou o direito das mulheres islamistas de usarem o *hijab*; b) no lêmén em que islamista e feministas seculares usaram o discurso do Islã para mobilizar mulheres pela participação no parlamento das eleições de 1997 e juntas também lutaram contra os itens reacionários das leis, fazendo, em 1997, um projeto para a reforma do código de *status* pessoal e da lei da família; 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” (Badran, 2009: 217).

mesmo sendo ele um termo rejeitado por ela. As ideias de Rauf giram em torno da necessidade de se eliminar as dicotomias das sociedades entre o feminino/masculino, o público/privado e o político/religioso. Essa cientista política e membro de um dos conselhos das Irmãs Muçulmanas 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 mulheres⁹.

Nos levantes da “primavera árabe” alguns modelos femininos estiveram em destaque por trazerem *em si* características singulares de modernidade e de reislamização: o modelo turco (que é um misto entre o público, moderno e secular e o privado, tradicional e religioso) e o modelo proposto pelo feminismo islâmico (que é entrelaçado por apelos dos direitos humanos internacionais e da observância islâmica).

O modelo turco foi construído por um longo histórico de lutas feministas nacionais, unidas aos mais importantes órgãos internacionais e às atuações estatais pela emancipação das mulheres. Esse histórico pode ser sintetizado em quatro períodos: a) da reforma modernizadora otomana, período Tanzimat (1839-1876) a 1923, com influências de ideias francesas e estadunidenses; b) de 1923 a 1960, as intervenções nacionalistas e ocidentalistas da república kemalista: o “feminismo de Estado”; c) de 1960 a 1990, a consolidação do feminismo secular kemalista e do feminismo secular crítico ao kemalismo; e, d) pós-anos 90, o feminismo secular sendo questionado pelas ativistas mulheres islamistas; mais a diante, o feminismo islâmico.

As reformas estatais de Kemal Atatürk para emancipação das mulheres¹⁰ (considerada por ele como fundamental para a modernização da Turquia) impulsionou o desenvolvimento do chamado feminismo kemalista. Embora com grande potencial de luta, as ações desse feminismo estavam ligadas às políticas do

⁹ Sobre Heba Rauf e Safinaz Qazim ver Badran (2009: 152) e Karam (1998: 215-225).

¹⁰ O chamado “feminismo de Estado” do governo de Atatürk, logo no início da república turca 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: 15).

estado e ao *status quo*, favorecendo certa “cegueira” ao que acontecia na realidade, como por exemplo, projetos de lei que alcançavam somente as mulheres urbanizadas e da elite; e, baixos índices de desenvolvimento: em 1955 apenas 3,8% das mulheres recebiam pelos seus trabalhos; em 1975, 51, 8% eram analfabetas (a despeito de educação primária ser obrigatória desde a revolução republicana); em 1993, no parlamento, o índice era de 2, 3% (menor do que em 1937); e, no código civil permanecia a subordinação da mulher à família (Ilkcaracan, 1997: 6 e 7).

Pós-anos 80 uma nova geração de feministas, passou a criticar as reformas kemalistas, alegando que apesar de terem trazido mudanças radicais favoráveis às mulheres¹¹ elas continham repressão da sexualidade, fé em profissionalismo (ou educação) e sobreposição do comunitário sobre o individual, reafirmando o *status quo* das relações privadas. Esse feminismo crítico considerava que o Estado kemalista endossava e legitimava as instituições patriarcais predominantes na família, na mídia e na educação (Arat, 1997: 103-106).

Assim como no Egito e em outros países, na Turquia, nos anos 80 e 90, esse feminismo secular, seja kemalista ou crítico, também passou a ser confrontado pela massiva militância de mulheres islamistas, que como novas observantes religiosas questionavam a validade do feminismo no Islã.

Feminismo islâmico: uma proposta em construção

O feminismo islâmico é um movimento político-religioso presente em países muçulmanos e em diásporas muçulmanas, concebido aqui *lato sensu* como uma atuação feminista associada à reinterpretação das fontes religiosas do Islã, para repensar a posição da mulher na sociedade muçulmana.

¹¹ 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), tendo, em 1937, um grande salto da participação no parlamento: nas eleições gerais, 18 deputadas foram eleitas, correspondendo a 4, 5% da Assembleia Nacional) cf. Kandiyoti, 1991: 41

Esse movimento se auto-define por objetivar a recuperação da ideia de *ummah* (comunidade muçulmana) como um espaço compartilhado entre homens e mulheres. Para isso, utiliza a prática islâmica *ijtihad* (livre interpretação das fontes religiosas), formulando um discurso pela justiça e emancipação das mulheres, que seriam expostas nas reinterpretações dos textos sagrados numa perspectiva feminista. A espinha dorsal dessa releitura é o *tafsir* (comentários sobre o Alcorão), embora sejam também objetos de reinterpretações os *ahadith* (dizeres e ações do profeta Muhammad) e o *fiqh* (jurisprudência islâmica).

Para a construção do modelo feminino indicado pelo feminismo islâmico, uma primeira afirmação sobre o Alcorão é de que a divisão, baseada na biologia, das funções na família e na sociedade, justificando a desigualdade, não é alcorânica, é cultural e social. Além, segundo elas, de os capítulos do Alcorão que explicitamente são de igualdade estar sendo deixados de lado ou pouco observados, como, por exemplo, os versos seguintes: sura 49 Aya 13 (*al-Hujurat*) “Oh, humanidade. Nós criamos vós de um único par de um masculino e feminino e feito vós em tribos e nações que vós 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 a sura 9 Aya 71 (*al-Tawbah*) “Os crentes, masculino e feminino, são protetores (*awliyya*) um do outro” (Badran, 2009: 331).

Um dos exemplos de reinterpretação do Alcorão nessa perspectiva feminista islâmica pode ser o do momento em que uma mulher está para dar à luz e amamentar e o homem é chamado pelo Alcorão para auxiliá-la, como na sura 4 aya 34 (*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, a libanesa e radicada nos EUA Azizah 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 esse movimento feminista o termo *qawwamuna 'ala* não é um discurso incondicional da autoridade masculina, como supõe a interpretação clássica, que acaba por tornar uma situação condicional e contingencial em condição 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 Tuksal ao utilizar o método de releitura para expor os *ahadith* misóginos como espúrios cf. Badran 2009: 332-333. Essa linha analítica foi usada anteriormente pela autora marroquina e socióloga Fatima Mernissi em seu livro, escrito nos anos 80, *Women and Islam: an historical and theological enquiry* (original em francês, *La harem politique*). Embora Mernissi se declare feminista secular, esse seu livro é considerado um dos textos pioneiros de linguagem feminista islâmica (Badran, 2009: 314).

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 de jurisprudência (Hanafi, Maliki, Shafi'i e Hanbali cf. Roded, 1999: 95) foram consolidadas. Com o objetivo, então, de transformar essa jurisprudência e, em consequência, a sociedade, o feminismo islâmico reivindica a justiça social para ambos os sexos. Porém, como essa justiça não se realiza completamente dentro de um sistema patriarcal, considerou-se necessário eliminar todos os traços de patriarquia do Islã. A antropóloga iraniana, residente nos EUA desde 1973, 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. Diz ela: “a sobreposição do *fiqh* e da *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: 323-334 tradução nossa).

Esse panorama histórico sobre o movimento de mulheres de maior evidência nos países muçulmanos demonstra como vêm sendo traçados os ideais de um modelo de mulher muçulmana, inserido em um contexto de modernização da vida em sociedade. Não obstante, nos anos 80 esse tema era uma preocupação muito presente nos escritos das teóricas feministas de origem muçulmana como, por exemplo, de Fatima Mernissi e de Nawal el Saadawi (com suas posturas analíticas voltadas para a sexualidade). Mernissi (1987: 166-67) ao explicar as dificuldades

para uma liberação das mulheres nos países árabes, naqueles anos, identificava a escassez de modelos efetivos para essa liberação. Os dois principais modelos em evidência até então, segundo a autora, seriam de um lado, intrínseco, o modelo árabe, de padrões de família e sexualidade pré-islâmica, o outro 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 e a decadência da integridade da mulher (ilustrada pela exploração da sua nudez).

O feminismo islâmico parece vir no sentido de construir um “novo” modelo feminino que superasse esse dilema e que abarcasse tanto os direitos supraculturais, presentes no modelo ocidental, como os princípios comunitários e religiosos presentes no modelo árabe e/ou islâmico. Resta a História futura nos revelar se tal intuito será passível de ser realizado ou não passará de uma articulação discursiva, como acreditam algumas estudiosas críticas desse movimento feminista.

O crescente interesse da mídia internacional pelas mulheres muçulmanas, nesses últimos anos, tem duas faces bastante claras, uma é a necessária denúncia ao tratamento acintoso de subordinação das mulheres (consideradas como cidadãs de segunda classe, na maior parte dos países muçulmanos); e a outra, é o pernicioso uso dessa denúncia, por parte de algumas mídias sensacionalistas, para comparação entre “Oriente” e “Ocidente” com o objetivo de afirmar uma suposta superioridade ocidental.

A “primavera árabe” evidenciou um lado “diferente” e, até então, bem pouco divulgado da vida das muçulmanas, o envolvimento delas nas manifestações e nas lutas sociais. A grande quantidade de imagens registradas nas redes sociais tornou imperativo à mídia internacional ressaltar tais mobilizações, minimizando o estereótipo de submissão passiva imputado a elas.

Não só os movimentos estão em vidência, mas também as manifestações individuais. Dois exemplos (refletindo a polarização entre secularizar ou reislamizar as questões de gênero) foram temas de grafites nos muros do Egito. Na foto abaixo, retirada do site, que registrou esses grafites: <http://suzeeinthecity.wordpress.com/2013/01/07/women-in-graffiti-a-tribute-to-the-women-of-egypt/> de um lado está a jovem Aliaa Elmahdy, 20 anos, de família muçulmana, mas se declarando ateia e

militante pela liberação individual e sexual, que postou no seu facebook e twitter sua foto nua (com uma bela flor vermelha no cabelo), sendo vista mais de um milhão de vezes e com mais de 14.000 seguidores (Fahmy, 2011). Do outro lado, Samira Ibrahim, militante islamista, que propõe um estilo de vida baseado na observância religiosa, porém sob uma perspectiva mais “progressista”. As duas sofreram perseguições por vários setores da sociedade, a primeira por morar com seu namorado e viver uma vida oposta à religiosa e a outra por participar dos levantes da “primavera árabe”, sendo ela uma das ativistas torturadas com choques elétricos e “teste de virgindade”.



Realidade das mulheres em países com governos islamistas: o caso do Egito

O fato é que infelizmente os governos islamistas (entendidos como já mencionado em nota, de cunho fundamentalista) estabelecidos antes e depois da “primavera árabe”, têm oferecido o oposto do que se reivindicou nesses levantes. Um dos exemplos clássicos pode ser a atuação e proposta política da Irmandade Muçulmana, pano de fundo do Partido da Liberdade e da Justiça (*Hizb al-Hurriya wa Al-Adala*), do ex-presidente egípcio, Mohamed Morsi, eleito em 30 de junho de 2012, pós-queda de Hosni Mubarak, sendo o primeiro presidente civil e militante islamista e deposto pelo exército em julho de 2013.

Todas as emendas constitucionais propostas por esse governo apresentaram um visível retrocesso nos direitos das mulheres, sejam muçulmanas ou não, e das minorias. Três ações ilustram bem essa afirmação: a primeira é a anulação do sistema de cotas para o parlamento, que havia sido sancionado em dezembro de 2010, com validade até 2020; a segunda é o oferecimento por meio de serviços de solidariedade da, legalmente proibida, “circuncisão feminina” (a MGF - mutilação genital feminina); e, a terceira é a reversão da lei da idade mínima para as garotas se casarem: de 18 anos (conquistada na reforma do civil em 2000), para 14 anos (<http://www.opendemocracy.net/5050/mariz-tadros/egypt-islamization-of-state-policy>), mantendo brechas que possibilitariam o casamento de meninas de 9 anos.

O Egito teve dois momentos de aprovação de sistemas de cotas para o parlamento, porém nas duas vezes esses sistemas foram anulados. Em 1979, sob o governo de Sadat, 30 cadeiras foram reservadas às mulheres, contudo sob o governo de Mubarak houve a 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%. Em novembro de 2010 um novo sistema de cotas foi sancionado, em que foram criadas 64 cadeiras (além das 454 existentes) para as mulheres, ou seja, quase 14%. Por volta de 380 mulheres se candidataram para as eleições parlamentares, em novembro/11 e a apresentadora e ativista política Bothaina Kamel se candidatou às eleições presidenciais (o que seria impensável na era Mubarak e, como se mostrou, também num governo de Morsi) realizada em junho/12 (ver Cole, 2011 e Davies, 2011). Todos os partidos lançaram

candidatas ao parlamento, mas devido ao sistema de proporcionalidade a grande maioria das cadeiras pertenceria ao Partido Nacional Democrático.

Mas essas candidaturas não foram efetivadas, pois um dos decretos de Morsi foi a nova lei eleitoral contendo, dentre muitas outras questões, a transformação do sistema de cotas para mulheres em um sistema mais amplo, envolvendo outros segmentos da população (como, por exemplo, os trabalhadores rurais). Transformando a candidatura das mulheres em um apêndice do processo eleitoral, sendo o decreto complementado pela obrigatoriedade de que em cada lista de 8 candidatos (para cada partido), um dos nomes deveria ser o de mulher. Notadamente, os partidos islamistas, não concordaram com essa irrisória possibilidade de presença feminina no parlamento, deixando isso claro em suas propagandas eleitorais: nas fotos para divulgação das candidatas havia artifícios desqualificadores de sua independência, se casadas, por exemplo, elas sempre estavam acompanhadas pelos seus maridos, conforme Nadia Taher (2012).

A dissimulação da Irmandade Muçulmana com relação a assuntos graves, que mexem diretamente na integridade física das mulheres, não se esgota na medida favorável ao casamento de crianças. Um dos serviços sociais oferecidos por esse grupo islamista é a “circuncisão feminina” (a MGF – mutilação genital feminina¹²), como denuncia Mariz Tadroz (<http://www.opendemocracy.net/5050/mariz-tadros/mutilating-bodies-muslim-brotherhood%E2%80%99s-gift-to-egyptian-women>). Não podendo ser abertamente

¹² Estimativas de 1991 indicaram que 50 a 60% das meninas egípcias estavam sendo “circuncidadas” e em uma pesquisa de 1995, feita pelo EDHS (Levantamento da Saúde Demográfica do Egito) apresentou que 97% das mulheres que já foram casadas (incluindo as divorciadas e as viúvas) tinham sofrido a clitoridectomia (mutilação parcial ou total do clitóris) (Zuhur, 2001). Na opinião do feminismo egípcio, o Estado se eximiu de tratar esse assunto como uma questão de saúde pública e de violência contra a mulher, relegando-o a uma questão religiosa. Essa prática, que em alguns países como na Somália, na Etiópia e no 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 de 7 e 8 anos (El Saadawi, 2002: 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 chegou a proibir 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 paliativa do Ministério da Saúde não foi apoiada pela organização Força-Tarefa contra a MGF no Egito (Zuhur, 2001), pois esse grupo considerou o fato que muitas mulheres e meninas morrem com infecções generalizadas, pela realização em casa, com materiais impróprios, não esterilizados e com agravamento dos ferimentos.

reimplementada em lei, pois em 2008, essa prática foi finalmente proibida no país, com a indicação do ministério da saúde e por pressão dos órgãos internacionais¹³. Nas unidades móveis de saúde da Irmandade Muçulmana, uma das especialidades oferecidas é a possibilidade dessa prática em meninas pequenas. Sob um disfarce de cuidado com a saúde pública esse grupo desrespeita a lei e tenta perpetuar nos meios populares tal castidade sexual para as mulheres.

Fora esses exemplos mencionados, poderiam ser citados inúmeros outros, como a tentativa por parte da Irmandade de anular a lei de penalidade ao abuso sexual ou estupro marital, alegando que tal lei refletiria uma visão ocidental, mas a lista seria longa, pois nos discursos da Irmandade Muçulmana são flagrantes as concepções misóginas para todos os aspectos da vida e, em especial, aos aspectos relacionados à sexualidade (<http://www.opendemocracy.net/5050/hoda-elsadda/war-against-women-csw-declaration-and-muslim-brotherhood-riposte>).

Nesse contexto egípcio é claro que não se pode deixar de destacar que essa realidade da mulher carrega um conjunto de fatores, para além do poder político e social da Irmandade Muçulmana: a) o fato de o país ter tido três longos governos autoritários, que sufocaram todos os movimentos populares e direitos sócio-políticos da população; b) o fato de que os movimentos de mulheres sofreram intensamente as repressões do autoritarismo governamental e dos grupos islamistas. E, ainda hoje, são movimentos reprimidos, como nos exemplos: recentemente no parlamento, houve a tentativa de implantar, por emenda, a obrigatoriedade do véu para todas as mulheres do Egito, inclusive para as não-muçulmanas. Nesse sentido foi retirada do parlamento a foto histórica da feminista Duriyya Shafiq¹⁴, pois ela não usava véu. Ou as perseguições islamistas e governamentais à também ativista pelos direitos humanos Nawal el Saadawi (declarante pública de sua oposição à Irmandade e a todos os grupos fundamentalistas) que resolveu morar fora do país, em 2000, pois cinco de seus livros tinham sido censurados pelo então governo de Hosni Mubarak; c) o fato do subdesenvolvimento econômico e social do país, com sua grande massa de pessoas abaixo da linha da pobreza; e, d) o fato da reislamização ter sido

¹³ Há muito, os órgãos internacionais contra a discriminação e a violência à mulher e pelos direitos humanos fazem campanhas contra essa perversa prática, mas somente em 2012, a ONU se posicionou formalmente condenando-a (http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/67/146).

¹⁴ Essa feminista e mais 14 militantes da “União das filhas do Nilo” fizeram greve de fome em 1956 até conseguirem o voto feminino (ainda com limites, pois seria necessário um pedido por escrito da votante).

acompanhada por uma ilusão de melhorias nas condições sociais e, por isso, abraçada pela população com menos questionamentos do que se esperaria.

Referências

- 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.
- BADRAN, Margot. *Feminism in Islam. Secular and religious convergences*. One world: oxford, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. [trad] Maria Helen Kühner, 3ª ed., RJ: Bertrand Brasil, 2003.
- 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.
- EI SAADAWI, Nawal. *A face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe*. SP: Editora Global, 2002.
- FAHMY, Mohamed Fadel. "Egyptian blogger Aliaa Elmahdy: why I posed naked". CNN, November 20, 2011.
- 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.
- 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.

- LANGOHR, Vickie. "How Egypt's revolution ha dialed back women's rights", Foreign Affairs, December 22, 2011.
- LIMA, Cila. *Women and Islamism: the cases of Egypt and Turkey*. Alemanha, Berlim: LAP-Lambert, 2013.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton and Oxford, 2005.
- MERNISSI, Fatima. *Beyond the veil. Male-female dynamics in Modern Muslim society*. Indiana University Press, 1987.
- 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.
- TAHER, Nadia. ""We are not women, we are Egyptians": spaces of protest and representation". Opendemocracy, 6 April 2012.
- ZOEPF, 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, nº. 1, March 2001.