



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS V
CENTRO CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E SOCIAIS APLICADAS
CURSO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

MARIA CLARA PINHEIRO DE ANDRADE

**FEMINISMO ISLÂMICO E A VIRADA PÓS-SECULAR: CONQUISTAS E
DESAFIOS DO MOVIMENTO DE MULHERES TURCAS FRENTE O PARTIDO DE
JUSTIÇA E DESENVOLVIMENTO (2003 – 2013).**

**JOÃO PESSOA
2017**

MARIA CLARA PINHEIRO DE ANDRADE

**FEMINISMO ISLÂMICO E A VIRADA PÓS-SECULAR: CONQUISTAS E
DESAFIOS DO MOVIMENTO DE MULHERES TURCAS FRENTE O PARTIDO DE
JUSTIÇA E DESENVOLVIMENTO (2003 – 2013).**

Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação
em Relações Internacionais da Universidade
Estadual da Paraíba, como requisito parcial à
obtenção do título de Bacharel em Relações
Internacionais.

Área de concentração: Política Internacional

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Loyolla
Kuhlmann

**JOÃO PESSOA
2017**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

A553f Andrade, Maria Clara Pinheiro de.
Feminismo islâmico e a virada pós secular [manuscrito] : conquistas e desafios do movimento de mulheres turcas frente ao governo do Partido de Justiça e Desenvolvimento (2003 - 2013) / Maria Clara Pinheiro de Andrade. - 2017.
43 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Ciências Biológicas e Sociais Aplicadas, 2018.

"Orientação : Prof. Dr. Paulo Roberto Loyolla Kuhlmann, Coordenação do Curso de Relações Internacionais - CCBISA."

1. Feminismo islâmico. 2. Partido da Justiça e Desenvolvimento. 3. Secularismo. 4. Pós-secularismo.

21. ed. CDD 305.42

MARIA CLARA PINHEIRO DE ANDRADE

FEMINISMO ISLÂMICO E A VIRADA PÓS-SECULAR: CONQUISTAS E DESAFIOS DO
MOVIMENTO DE MULHERES TURCAS FRENTE AO GOVERNO DO PARTIDO DE
JUSTIÇA E DESENVOLVIMENTO (2003-2013)

Monografia apresentada ao Curso de Relações
Internacionais da Universidade Estadual da
Paraíba.

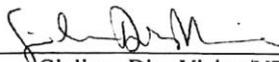
Aprovado(a) em 14, 12, 2017.



Paulo Roberto Loyolla Kuhlmann /UEPB
Orientador(a)



Ana Paula Maielo Silva /UEPB
Examinador(a)



Giuliana Dias Vieira /UEPB
Examinador(a)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CURSO DE BACHARELADO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

FOLHA DA NOTA DO TCC

ALUNO(A): MARIA CLARA PINHEIRO DE ANDRADE
MATRÍCULA: 131524267

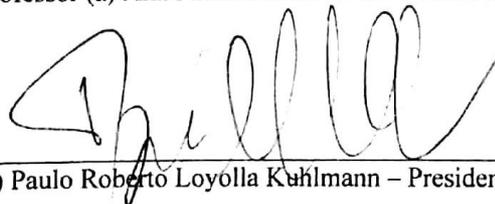
FEMINISMO ISLÂMICO E A VIRADA PÓS-SECULAR: conquistas e desafios do movimento de mulheres turcas frente ao governo do Partido de Justiça e Desenvolvimento (2003-2013).

Monografia apresentada ao Curso de Relações Internacionais da Universidade Estadual da Paraíba.

NOTA DO TCC 10,0

Ana Paula Maielo Silva

Professor (a) Ana Paula Maielo Silva – Coordenador(a) do TCC



Professor(a) Paulo Roberto Loyolla Kuhlmann – Presidente da Banca/orientador(a)

João Pessoa, a 14 de dezembro de 2017.

Dedico esse trabalho aos meus pais Rosa e Jeferson
por terem acreditado em mim.

AGRADECIMENTOS

À minha família que é minha base de tudo. À minha mãe Maria do Rosário e meu pai Jefferson que me deram todo apoio emocional e financeiro para estudar fora. Às minhas irmãs Maria Olívia e Maria Emília, ao meu irmão Danilo, à minha avó Vitorinha, à minha madrastra Stella, e as minhas sobrinhas Lorena e Luiza por todo carinho e compreensão no tempo que passei longe de casa.

À todos os meus familiares de João Pessoa e Recife Tia Odete, Maria Helena, Socorro, Lúcio, Zé Roberto, Luana, Lucas, Marinésio, Paulo, Marco, Conça, Teca, Débora, Vânia por me acolherem em suas casas e me darem suporte nos momentos de necessidade.

A UEPB, seu corpo discente, direção, coordenação e funcionários pela oportunidade pela presteza e atendimento quando foi necessário.

Ao meu (des)orientador Paulo, por ter me dado a liberdade de fazer minhas próprias escolhas e ter me acompanhado ao longo de toda minha pesquisa até a conclusão desse trabalho.

Aos professores e professoras do Curso de Relações Internacionais da UEPB, em especial, à Ana Paula e Giuliana por terem aceitado fazer parte da minha banca.

Às companheiras e companheiros de luta que estiveram juntos comigo no movimento SOS Campus V, Centro Acadêmico de Relações Internacionais, Mundi, as manas da Coletiva Brígida Lourenço e aos loucos do melhor projeto de extensão PUA.

Às minhas amigas e amigos Kananda, Bruna, Carol, Ulli, Brenda, Lídia, Êni, Clara, Gustavo, Juninho, que apesar da distância sempre estiveram ao meu lado apoiando as minhas decisões com muito amor e carinho.

À minha amiga Sarah por toda a sua dedicação e amizade nos anos que moramos juntas. À minha amiga Jéssica pelo seu companheirismo em todos os aspectos da minha vida desde que nos conhecemos. Ao meu amigo Rique pela sua parceria ao longo de toda a minha trajetória em João Pessoa. Ao meu amigo Filipe por trazer toda sua baianidade para perto de mim e me fazer sentir mais próximo de casa.

A todos que fizeram parte diretamente ou indiretamente da minha vida nesses anos e tornaram a minha passagem por essa cidade um momento inesquecível, em especial à Ana Bárbara, Edith, Mayane, Eduarda, Aluísio, Luan, Martin, Dedé da xerox, Octávio, Dezinho, André, Raabe, Nertan, Laryssa, Lau, Jakes.

“Os direitos das mulheres são Direitos Humanos (KAMER, S/D).”

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	07
2	A HERANÇA SECULARISTA E A VIRADA PÓS-SECULAR	13
2.1	<i>Por um olhar mais tolerante com a religião</i>	18
3	OS FEMINISMOS SECULAR E ISLÂMICO NA TURQUIA	20
3.1	<i>Estratégias de Confrontação do Feminismo Islâmico</i>	23
4	O GOVERNO DO PARTIDO DE JUSTIÇA E DESENVOLVIMENTO (AKP) E O MOVIMENTO DE MULHERES TURCAS	26
4.1	<i>Mudanças institucionais</i>	28
5	CONCLUSÃO.....	36
	REFERÊNCIAS	40

FEMINISMO ISLÂMICO E A VIRADA PÓS-SECULAR: CONQUISTAS E DESAFIOS DO MOVIMENTO DE MULHERES TURCAS FRENTE O PARTIDO DE JUSTIÇA E DESENVOLVIMENTO (2003 – 2013).

Maria Clara Pinheiro de Andrade¹

RESUMO

O presente trabalho propõe pesquisar de que maneira o Feminismo Islâmico na Turquia tem atuado como um movimento transformador e crítico na luta das mulheres e os desafios que esse movimento enfrenta no governo do Partido de Justiça e Desenvolvimento. Para isso, inicialmente buscou-se correlacionar a produção do conhecimento científico com o impacto que essa mudança de pensamento tem ocasionado na luta das mulheres, ressaltou-se as principais práticas feministas do movimento de luta por direitos das mulheres turcas, observando as diferenças entre o feminismo islâmico e o secular, e como são suas estratégias de confrontação. Na parte referente as conquistas e desafios do movimento de mulheres turcas frente ao governo do AKP, realizou-se um estudo de caso, em que serão apontadas as principais mudanças ocorridas entre 2003 e 2013, e como isso afetou a vida das mulheres no país. O argumento principal é que as abordagens do Feminismo Islâmico fazem parte de uma virada pós-secular, que é de fundamental importância para abrir um diálogo com as mulheres religiosas e discutir alguns problemas de gênero que as abordagens anteriores não conseguiram fazer. Assim, o objetivo central dessa pesquisa é investigar como ocorreu a virada pós-secular na Turquia e quais as conquistas e desafios que o movimento de mulheres turcas enfrentaram durante os anos de governo do AKP.

Palavras-Chave: Partido de Justiça e Desenvolvimento (AKP), Feminismo Islâmico, Secularismo, Pós-secularismo.

1 INTRODUÇÃO

A Turquia é um país que está localizado entre o mundo Ocidental e Oriental. Mais do que uma questão puramente geográfica, essa característica reflete uma ambiguidade na sociedade, entre aqueles que defendem uma aproximação com o Ocidente, e aqueles que rejeitam a ocidentalização. A República da Turquia nasceu em 1923, liderada por Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) como Estado laicista sucessor do Império Otomano. Os primeiros anos da nova república turca foram marcados por muitas transformações. As reformas de Kemal Ataturk costumam ser chamadas de “kemalismo”, que em poucos anos substituiu o

¹ Aluna de Graduação em Relações Internacionais na Universidade Estadual da Paraíba – Campus V.
Email: m.claraandrade@hotmail.com

Império Otomano para um Estado democrático e secular, introduziu reformas políticas, econômicas, culturais e sociais nos moldes de alguns países europeus.

As reformas kemalistas causaram diferentes reações nos setores do país. Apesar de ser um país laico, o sistema islâmico de governo foi, e continua sendo, a base da política do atual Estado turco. Com uma maioria Islâmica sunita, a Turquia também é território de judeus, cristãos e curdos, que protagonizam constantes disputas por território e reconhecimento do estado turco. Nos últimos anos é observada uma onda de conservadorismo com as políticas rígidas do Partido da Justiça e Desenvolvimento (em turco *Adaletve Kalkınma Partisi - AKP*) lideradas pelo atual presidente Tayyip Erdogan, que ocupou diferentes cargos de influência no país desde 2003. Durante os anos de governo do AKP a Turquia passou por intensas crises que agitaram a vida política do país, colocando em risco os valores democráticos turcos.

A ascensão do AKP no início do século XXI iniciou uma fase de mudanças na Turquia. Essas mudanças abrangem ao campo institucional, social, político e acima de tudo o ideológico. O AKP é visto hoje não apenas como um partido político, mas também como uma formação social e ideológica que se consolidou dentro da sociedade turca e domina setores fundamentais para o desenvolvimento do país. De acordo com Gole (2012), o AKP é um movimento democrático conservador, que juntamente com a figura de Erdogan representam uma mudança paradigmática na Turquia em diferentes níveis (p. 7, 8). Um dos resultados dessas mudanças é que o AKP foi visto como um “produto da história”, fruto de uma democracia secular, marcado pelo liberalismo econômico, modernização do país, e heterogeneidade (GOLE, 2012). Essas mudanças se intensificaram com o pedido da Turquia de adesão à União Europeia; a partir de então, diversas reformas foram introduzidas no país para se adequar ao padrão europeu.

Um ponto importante nessa discussão é a questão da laicidade do estado. Na Turquia a separação entre os poderes do estado e da religião confunde as barreiras do público e privado. Por um lado, as reformas kemalistas garantiram até o final do século XX um estado secular e laico. De outro, a elite religiosa do país sempre esteve ligada ao alto escalão do governo. Dessa forma, o cenário no início do século XXI e a ascensão do AKP representaram uma reaproximação ainda maior dos valores religiosos com o governo. Um exemplo de como o Islã exerce influência sobre a política turca é personificada na figura do *Diyanet*.

O *Diyanet* em turco *Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı* significa Presidente dos Assuntos Religiosos. É um cargo oficial no país, criado em 1924 após a queda do Império Otomano. Ele é o responsável por executar as obras relacionadas às crenças, cultos e éticas do islamismo, iluminar o público a respeito de sua religião, e administrar os locais sagrados (ISCA, S/D).

Destarte, o trabalho de cunho ideológico que o Diyanet realiza funciona como um aparelho estatal de fundamental importância para direcionar sua agenda ideológica. De acordo com Ahmet (2016), “embora o Diyanet sempre tenha servido de veículo principal para reforçar a ideologia do estado na Turquia moderna, sua reputação política e propósitos ideológicos sofreram uma transformação significativa desde o início dos anos 1980, e mais radicalmente com o AKP” (p. 2). Dessa forma, as ações do AKP são legitimadas pelo discurso de uma figura religiosa que também tem poder político, tornando o processo de aceitação pela sociedade mais complexo.

Por essas particularidades na política turca, o movimento de mulheres no país sofreu bastante variações com as alternâncias na política social direcionada a elas. Por muitos anos, o “feminismo” turco foi tratado como uma política de estado, como ocorreu durante a república kemalista, marcado por uma mistura de nacionalismo elitista e ocidentalização legislativa (GOLE, 2017, p. 24). Desde o fim do Império Otomano até a década de 1980, o movimento de mulheres na Turquia foi caracterizado por embates entre essas políticas de secularização e o conservadorismo islamita. O feminismo islâmico na Turquia tornou-se mais presente e ativo a partir de 1990. Desde então, o debate entre secularismo e islamismo tornou-se central no movimento de mulheres turcas.

Diversas ONGs e revistas relacionadas à pauta de Direitos Humanos surgiram nos anos 1990 e vem conquistando espaço dentro dos movimentos sociais e políticos do país. Algumas instituições se destacam por uma forte atuação na luta das mulheres, no entanto a maioria delas não se declaram feministas, pois preferem não se rotular para não afastar aquelas mulheres que desejam estar num movimento social, mas que rejeitam o título de feministas. Apesar disso, ONGs como Mor Çati, Amargi e Ka.Der tem agendas e pautas abertamente feministas. Com efeito, a mobilização social dessas mulheres difundiu uma nova fase do movimento de luta pelo direito das mulheres no país, já que os movimentos anteriores, o nacionalismo turco (islamita) e o ocidentalista (secular) não consideravam a compatibilidade entre o Islã e a emancipação da mulher, em que o feminismo islâmico acredita (LIMA, 2012, p. 85). De acordo com Phillys (2003), há um silêncio entre as teóricas feministas tradicionais e a religião (p. 150). Isso ocorre devido à dificuldade de enxergar a importância da religião para as mulheres, bem como correlacionar religião com autonomia. Esse é um dos efeitos que pode ser associado aos anos de “silêncio” envolvidos sobre o manto da metanarrativa da secularização que influencia a produção de conhecimento dentro do próprio feminismo (PHILLYS, 2003).

De acordo com Silva, Linhares e Melo (2017), apesar de reconhecer um “avanço nos debates acadêmicos de Relações Internacionais e da existência de uma ampla gama de ontologias e epistemologias nos estudos feministas, há ainda algumas lacunas e questões a serem respondidas pelos estudiosos de gênero” (p. 60). Nesse sentido, o feminismo islâmico representa um desafio para os estudos feministas, no qual as abordagens existentes (positivistas, pós-positivistas, pós-coloniais) não conseguiram dialogar. Para Barlas (2008), existe um estereótipo sobre as mulheres religiosas, no qual reflete nos próprios estudos feministas. Esse estereótipo vê as mulheres através das “lentes da religião”, como vítimas, alienadas e irracionais. Ou seja, quando o foco recai sobre as mulheres islâmicas, pressupõe-se que a religião seria um obstáculo para a produção do conhecimento científico feminista e para as lutas de emancipação e autonomia. Essa perspectiva é fundamentada pelo pilar na racionalidade iluminista presente nos estudos científicos que rompe com a religião, negligenciando o tema por muito tempo. Contrapondo essa corrente de pensamento, o feminismo islâmico rompe com a barreira ciência/religião na medida em que assume seu caráter religioso e desafia os estudos científicos a olhar para a religião como um objeto de análise. As feministas islâmicas permitem ao mundo acadêmico um olhar mais tolerante à religião frente a um momento na conjuntura global que o “choque de civilizações” parece estar se confirmando.

Segundo Badran (2009), o feminismo islâmico é uma forma de desvincular a religião dos costumes patriarcais, de modo que assegure uma fonte de reinterpretar as maneiras de entender equidade de gênero, oportunidades sociais e seu próprio potencial. Corroborando com essa ideia, Salem (2013) questiona “quem decide que a religião é opressiva para as mulheres e quais as relações de poder inerentes a essa decisão?” (p. 1). De acordo com Shirazi (2007), o Islã é uma religião que advoga e promove a paz e a não violência, pois está baseada em fontes de misericórdia e compaixão da humanidade. Diante dessas premissas, percebe-se o entendimento de que o Islã não é o inimigo das mulheres, assim como outras religiões per si não podem ser responsabilizadas pelo sistema de opressão patriarcal.

Segundo Galtung (1984), os princípios das escolhas pessoais não são automaticamente excludentes de outras escolhas, ou seja, se um indivíduo opta por seguir a religião católica, por exemplo, ele não exclui de imediato a possibilidade de seguir uma prática do candomblé. Essa ideia permite ter um olhar mais tolerante principalmente no que concerne à religião, pois, segundo o autor, a religião tende sempre a ser inclusiva e não discriminatória, quem muda essa natureza é o ser humano e suas escolhas. Uma maneira de observar isso é através da análise de como o patriarcado foi introduzido em algumas religiões de maneira que serve

como uma justificativa socialmente aceita para reproduzir relações de poder. Para autoras feministas como Salem (2013), Charrad (2011), Ahmed (1992), Badran (2009) e Gole (2012), o Islã não é por si só a causa da desigualdade de gênero. Responsabilizar a religião pelo patriarcado é anular a responsabilidade de outras variáveis existentes como, nacionalismo, colonialismo, mercado global, interdependência, capitalismo, dentre outros fatores que corroboram para uma aproximação com as abordagens pós-coloniais. O conjunto desses elementos é fundamental para perpetuar as relações de poder que oprimem as mulheres. Por isso, o feminismo islâmico se destaca como um meio pacífico de confrontar uma estrutura social de poder, pois segundo a definição de Gene Sharp (2012) “a ação não violenta é uma técnica usada para controlar, combater e destruir o poder do adversário, mediante meios não violentos de exercer poder” (p.12). Segundo Salem (2013), o feminismo islâmico pode ser considerado uma tentativa de exercer poder sobre a produção de conhecimento e de significados dentro do Islã, onde as acadêmicas desse campo tentam desconstruir as interpretações patriarcais do Islã através de diversas metodologias interpretativas dos textos religiosos. Isso corrobora com a ideia de Sharp (2012) de que a uma ação não-violenta não precisa necessariamente ser ‘contra algo’, mas ‘a favor de’. Logo, o feminismo islâmico não precisa necessariamente ser contra o Islã, mas sim a favor das mulheres.

De acordo com Charrad (2011), os estudos sobre gênero no Oriente Médio têm dois objetivos. O primeiro é desmantelar o estereótipo de passividade e impotência das mulheres muçulmanas, o outro é desafiar a noção de que o islamismo molda a condição das mulheres da mesma maneira em todos os lugares (p. 417). Ou seja, as escritoras islâmicas fazem críticas ao feminismo secular que é ocidental e positivista, pois a busca de verdades universais pode generalizar as mulheres islâmicas, entendendo que elas teriam experiências e desejos similares.

Essa visão universalista também é criticada por Salem (2013) por desconsiderar relações de poder entre mulheres, ou seja, apenas usar o gênero como a variável mais importante para constituir a mulher como uma categoria singular, a priori, não representa todas as experiências, pois as realidades femininas são mais complexas do que somente a variável de gênero. Elas são mulheres, mas elas também são negras, indígenas, pobres/ricas, moradoras de áreas urbanas/rurais, etc (p. 4). Ahmad (2015) elenca diferentes estratégias das feministas islâmicas que estão dando resultados significativos tanto no campo teórico/metodológico quanto na prática.

Nessa pesquisa, inicialmente o método de pesquisa utilizado foi a análise comparativa de estudos realizados por mulheres. Assim, buscou-se correlacionar a produção do

conhecimento científico com o impacto que essa mudança de pensamento tem ocasionado na luta das mulheres. Foi realizado um levantamento bibliográfico dos Estudos Feministas, dando prioridade às escritoras da região, teorias de Relações Internacionais Pós-Coloniais, Estudos de Paz e Teoria Crítica, com foco na Emancipação.

Na parte referente aos retrocessos e resistências durante o governo de Erdogan, realizou-se um estudo de caso, analisando-se as principais práticas feministas do movimento de luta por direitos das mulheres turcas, observando as diferenças entre o feminismo islâmico e o secular, e como são as estratégias de luta na conquista emancipatória e na resistência durante o governo atual. O levantamento de dados foi feito através de pesquisas já realizadas, notícias, estudos de organizações internacionais e de relatos de ONGs feministas no Oriente Médio.

A escolha do tema desse trabalho se justifica pela relevância da contribuição que o feminismo islâmico tem a oferecer dentro dos Estudos de Gênero na Turquia. Para as Relações Internacionais, compreender o que se passa com os movimentos sociais de mulheres na Turquia é também compreender o Oriente Médio, Norte da África e as diásporas muçumanas espalhadas pelos EUA e Europa. A relação que os movimentos feministas atuais têm mantido com a política internacional abre precedentes para a construção de uma nova ordem mundial, onde as mulheres e outros grupos marginalizados participem da história como agentes ativos.

O feminismo islâmico trata-se de um movimento político e religioso contemporâneo de alcance transnacional. As estratégias de luta utilizadas por essas mulheres alteram a dinâmica social moldada pelo secularismo. Ao assumir um viés religioso, o feminismo islâmico advoga a favor de uma aproximação entre os Estudos Feministas e o Estudo das Religiões, que por muito tempo foi negligenciado dentro do campo científico. Ambos apresentam uma carga histórica de metodologias, epistemologias e ontologias que são bem-vindas ao escopo de estudos científicos.

Diante disso, uma problemática torna-se central para compreender como as feministas islâmicas estão conseguindo desmantelar o paradigma religioso dentro dos estudos científicos e conciliar isso ao ativismo feminista, e de que maneira o Feminismo Islâmico na Turquia tem atuado como um movimento transformador e crítico na luta das mulheres e os desafios que esse movimento enfrenta no governo do AKP. O argumento principal é que as abordagens do Feminismo Islâmico fazem parte de uma virada pós-secular, que é de fundamental importância para abrir um diálogo com as mulheres religiosas e discutir alguns problemas de gênero que as abordagens anteriores, secularismo, positivismo, estruturalismo e até mesmo o

pós estruturalismo não foram capazes de fazer. Com efeito, o objetivo central dessa pesquisa é investigar como ocorreu a virada pós-secular na Turquia e quais as conquistas e desafios que o movimento de mulheres turcas enfrentaram durante os anos de governo do AKP.

Este artigo está dividido em três seções, com uma subdivisão em cada uma delas. A primeira pretende discutir a herança secularista e a virada pós-secular, no qual serão apontadas as características de como se formou a sociedade secular turca e as suas consequências. Posteriormente será apresentada a virada pós-secular e como essa quebra de paradigma permite um olhar mais tolerante com a religião. A segunda seção abordará as diferentes vertentes feministas presentes na Turquia, com foco particular no Feminismo Islâmico, apontando algumas de suas estratégias de confrontação. A terceira seção apresenta mais detalhadamente as experiências que o movimento de mulheres turcas passou no decorrer anos entre 2003 e 2013, as mudanças institucionais e a relação que as mulheres mantiveram com frente ao governo do AKP.

2 A HERANÇA SECULARISTA E A VIRADA PÓS-SECULAR

O secularismo é um termo utilizado para caracterizar a separação dos poderes religiosos e políticos. Fruto da herança iluminista europeia, o secularismo tornou-se um paradigma incontestável por muitos anos dentro dos estudos científicos. Contudo, em contextos não ocidentais, o secularismo representa mais do que uma divisão de poderes. Desse modo, esta seção discutirá a importância de uma abordagem pós-secular como alternativa ao secularismo para compreender os atuais movimentos de mulheres na Turquia. O argumento principal é que o secularismo é um princípio ocidental que oprimiu culturas não ocidentais, principalmente no que concerne à religião.

“Na Turquia, como em outros países muçulmanos, o secularismo é considerado o pré-requisito à ocidentalização ao invés de democratização. Secularismo, como uma ideologia modernista na Turquia está ligada ao controle estatal da esfera pública” (GOLE, 1997, p. 49). Tomando como ponto de partida que o secularismo é algo externo à sociedade turca e que foi introduzida no país após a queda do Império Otomano, considera-se que isso é uma fonte de conflitos em potencial, uma vez que provoca um choque de interesses. Diferentemente de outros países muçulmanos, que tiveram governos autoritários na maior parte do século XX, o secularismo na Turquia não encontrou resistência pelo grupo político que assumiu o poder, portanto, o secularismo foi associado à ideia de democratização.

Na Turquia, apesar dos melhores esforços da elite republicana secular ao longo de muitas décadas, a religião, de fato, permaneceu como força motriz. É importante notar que o secularismo turco difere da maioria das formas ocidentais, de três maneiras distintas. Em primeiro lugar, o secularismo turco sempre foi um híbrido, baseando-se ao mesmo tempo, no discurso filosófico ocidental e nos legados do período otomano. Em segundo lugar, a secularização no Ocidente (talvez com exceção da França) tenha sido amplamente entendida como um fenômeno orgânico social "de baixo para cima", em vez de emanar do estado. Ao contrário, na Turquia o estado tem sido o progenitor e ponto focal político e social do secularismo desde o início. Por fim, os pais fundadores da Turquia escolheram usar o termo *laiklik* (do francês, a laicidade) para explicar a relação entre estado e religião, e não a do secularismo. Esta escolha enfatiza a noção otomana/turca particular de que é a função legítima do estado declarar e assumir a liderança na definição dos parâmetros de conduta religiosa legítima dentro da sociedade (AHMET, 2016, p. 4)

Diante desse contexto, Hayatoglu (2013) mostra como o perfil da elite republicana da época fundamentou o nacionalismo turco como um alinhamento automático à ocidentalização (p.4). Esse grupo fazia uma clara oposição à antiga elite islâmica do país. Assim, o projeto de modernização da Turquia foi associado ao secularismo e, por consequência, a superação do seu passado islâmico. Tal interpretação serviu para legitimar o argumento de que desenvolvimento e modernidade só podem ser alcançados em uma sociedade secular, ou seja, laica. Com efeito, a nova república da Turquia afetou a vida da população de diferentes maneiras, principalmente às mulheres, portanto “a forma como as mulheres são percebidas e construídas no processo de construção da nação deve ser abordada para observar os papéis contraditórios atribuídos às mulheres” (ILKARACAN apud HAYATOGLU, 2013, p. 5).

De acordo com Gole (1997) a relação das mulheres com o secularismo causou impactos na vida cotidiana de maneira que definiu um modelo de vida secular moderno, gerando mudanças na forma de organização social emoldurada pelo islamismo (p. 51). Segundo a autora, as mulheres representaram um papel fundamental no processo de modernização da Turquia, visto que elas foram as responsáveis por disseminar o *secular way of life* tanto no domínio privado, quanto no domínio público². Esse “protagonismo” das mulheres na disseminação da cultura secular foi algo deliberadamente escolhido para elas por uma política do estado turco ao buscar uma mudança de um modo de vida muçulmano para um secular, moderno. Com efeito, “a modernidade, num contexto muçulmano, adquiriu um sentido específico de gênero” (GOLE, 1997, p. 51). De acordo com Hayatoglu (2013) por um lado, a mulher turca foi utilizada como símbolo da “modernização”, ou seja, sua imagem deveria ser mais próxima com as mulheres do ocidente, ao mesmo tempo em que deveria

² Segundo a autora, a disseminação de propagandas de mulheres desempenhando profissões “masculinas” ou mesmo a linguagem corporal, como cortes de cabelo, consumo de novos produtos para casa, educação dos filhos, esportes e lazer foram de fundamental importância para a mudança cultural. O secularismo turco significou a proibição de ordens religiosas, códigos de vestimenta para servidores públicos e a imposição de certos tipos de programação audiovisual nas estações de rádio e canais de televisão (GOLE, 1997, p. 49).

preservar a “cultura nacional” (p. 5). Dessa forma, o Estado assume o controle da vida da mulher determinando o que é ou não emancipação e até onde ela pode chegar. Por outro lado, a autora aponta que a elite islâmica, que nesse momento era a oposição no país, também utilizou a mulher como símbolo para enfatizar a preservação dos “valores tradicionais”. Essa questão abre um importante ponto de discussão sobre a apropriação e objetificação do corpo da mulher para uso político estratégico do Estado, que é um tema bastante discutido nos Estudos de Gênero, mas que não será discutido profundamente nesse artigo.

O rompimento com os valores locais e tradições islâmicas criaram uma instabilidade na relação entre a elite secular e a população turca. As mudanças que a elite secular instituiu no país afetaram a vida da população de diferentes maneiras, de modo que gerou uma incompatibilidade entre o que era local e o que era externo à sociedade. Em oposição ao movimento secular,

Os movimentos islâmicos tentaram responder às aspirações desses novos grupos e ajudá-los a chegar a um acordo com a modernidade em geral e com as elites seculares em particular. O islamismo tornou-se a expressão política de um vínculo conflituoso entre um Identidade islâmica-turca e uma modernidade ocidental secular (GOLE, 1997, p. 53).

O movimento contemporâneo de mulheres na Turquia, assim como outros movimentos de identidade como LGBTT, negro, indígena, trazem reivindicações incompatíveis com as abordagens teórica/metodológicas existentes. Corroborando com Braidotti (2008), a virada pós-secular é um processo radical, mas de certa forma é “natural” que mudanças dessa natureza aconteçam com as epistemologias. Uma aliança discursiva entre os diferentes ramos da teoria crítica radical é, portanto, um movimento necessário (BRAIDOTTI, 2008, p. 19). A desidentificação dos sujeitos políticos com os modelos dominantes é um processo radical e complexo, portanto, causa estranhamentos e nostalgia.

A princípio, algumas abordagens no campo teórico propuseram uma espécie de (des)secularização. Esse processo, no entanto, não se mostra suficiente para realizar um questionamento radical dos postulados ontológicos e epistemológicos que a virada pós-secular propõe. De acordo com Oliveira e Oliveira (2012), “o termo ‘sociedade pós-secular’ foi disseminado inicialmente por Habermas (2005, 2006) e por Joas (2008) como descrevendo uma mudança significativa e democraticamente positiva do Estado secular e da sociedade atual” (p. 32). Com efeito, este artigo defende que “a virada pós-secular é necessária, mais do que isso, ela é positiva e libertadora” (BRAIDOTTI, 2008, p. 19). Só a partir disso é possível dialogar com as feministas islâmicas e/ou outros feminismos que utilizam uma abordagem pós-secularista “no sentido mais forte da expressão assinalada por De Vries (2006), como

uma estratégia de problematização da percepção atual das religiões através de um questionamento ou desconstrução da oposição binária entre religião e modernidade” (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2012, p. 32).

Braidotti (2008) chama a atenção para uma questão importante no que tange à abordagem pós-secularista. Esta visão pode tornar-se uma armadilha para legitimar o retorno do conservadorismo na política ao relacionar a religião com a esfera pública. Contudo, a questão principal que a autora propõe é justamente em torno da maneira como a religião é interpretada sob a metanarrativa secular, que associa a religião a algo negativo, opressivo e patriarcal. Em consequência disso, diversas conquistas dos direitos das mulheres, LGBTT's estariam correndo risco de retrocederem. “O conflito entre islâmicos e secularistas é definido por diferentes padrões, valores, relações de gênero e estilos de vida. Islamistas e secularistas estão lutando por controle de um modelo cultural de identidade turca que tem raízes em conflito de classes” (GOLE, 1997, p. 53).

Esse argumento se encaixa no contexto da Turquia e a ascensão do AKP ao poder no início dos anos 2000. Ao assumir um viés religioso dentro de um legado secular, o partido se apropria de um discurso religioso para legitimar o retorno do conservadorismo em suas decisões políticas. O problema em questão não é o alinhamento da religião com a política, e sim a maneira como essa religião está sendo interpretada, por quem e para que fim. É de fundamental importância reconhecer outros fatores que influenciam na formação de uma estrutura social opressora às mulheres.

Ao argumentar que o Islã, por si só, não é a causa da desigualdade de gênero, os estudiosos se voltaram para o papel do Estado na formação do gênero no Oriente Médio, historicamente e hoje. Os estados contemporâneos do Oriente Médio são herdeiros de vários legados, incluindo o colonialismo, o nacionalismo, a independência e a entrada nos mercados de capitais globais, todos os quais deixaram sua marca na relação entre estado e gênero (CHARRAD, 2011, p. 422).

De acordo com Braidotti (2008), há uma espiritualidade residual nas teorias críticas e pós-estruturalistas que advém da modernidade europeia e conduzem o projeto emancipatório do Iluminismo, no qual o humanismo é entendido como o respeito pelos direitos humanos valorizando os ideais de igualdade e democracia e “pode-se argumentar que o sistema de valores do humanismo secular europeu é implicitamente religioso, embora seja negado” (BLAAGAARD apud BRAIDOTTI, 2008, p. 8).

Esse aspecto conceitual que Braidotti (2008) apresenta, em que o sistema de valores do humanismo secular europeu é implicitamente religioso, faz alusão ao legado da modernidade europeia que está ligada a noção de que o secularismo e a maneira como ele é

interpretado vem dos preceitos judaicos/cristãos definida como “acordos contratuais e respeito pela lei” (p. 17), ou seja, o respeito pelos direitos humanos, igualdade, democracia. Essa característica se estende ao secularismo turco, pois, segundo Gole (1997) a secularização da Turquia teve influência direta da secularização francesa, ambos se tornaram políticas estatais e didáticas, impostas no modelo de vida teoricamente livre de acepções religiosas, ao mesmo tempo em que defende que “o secularismo na Turquia é um modelo não mulçumano de vida” (p. 48). Negar a influência da religião no Iluminismo europeu e, por consequência, na própria estrutura secular é uma forma de manter a integridade da estrutura e isolar o Islã, por exemplo, do processo histórico de evolução em matéria de direitos humanos, modernidade, emancipação. Por isso, “há uma religiosidade residual nas teorias críticas contemporâneas que é propositalmente invisibilizada na política ocidental para sustentar seus ideais” (BRAIDOTTI, 2008, p. 49).

O discurso humanista cria uma armadilha na luta das mulheres pelos seus direitos, pois as questões relacionadas com a participação política das mulheres e a cidadania plena permanecem não resolvidas e altamente são controversas tanto no mundo europeu quanto no Oriente Médio. O humanismo pode-se revelar bastante desumano quando vemos os exemplos da história e de como ele tem tratado os marginalizados. Assim, “diferentes formas de secularismo podem ser engendradas por vários modelos de modernidade. Isso nos permite arriscar a ideia de que a condição pós-secular é bastante diversificada e internamente diferenciada” (BRAIDOTTI, 2008, p. 10). Dessa forma, compreende-se que o secularismo turco foi fruto de uma harmonização de fatores políticos externos e internos com aspectos de uma sociedade recém-criada e dividida. Assim, tanto o secularismo quanto o islamismo, vistos como um binário, se mostraram incapazes de superar os problemas de gênero das mulheres na Turquia. Assumindo isso, defende-se que a abordagem pós-secular proposta traz à tona um importante ponto de intersecção para o feminismo, religião e ativismo que as outras abordagens não conseguiram superar.

2.1 Por um olhar mais tolerante com a religião

A relação entre feminismo e religião passou por diferentes fases dentro dos estudos científicos, como aborda Rosado (2001), ao questionar "o impacto do feminismo sobre o estudo das religiões". Por muitos anos notou-se um grande hiato entre feminismo e religião, que também é mencionado por Salem (2013). Esse período de silêncio provocou um impacto negativo dentro dos movimentos feministas, pois, por muito tempo, feminismo foi associado

ao ateísmo de maneira equivocada, corroborando para um distanciamento entre as mulheres religiosas e os movimentos feministas. De acordo com Braidotti (2008) o sistema de crenças feministas é cívico e não teísta, produziu historicamente uma posição agnóstica, se não totalmente ateia. Assim, a reprodução de binarismos do que é público/privado, político/religioso é um dos legados da corrente feminista europeia que exerceu influência direta no feminismo secular na Turquia.

A (re)produção dessa imagem advém, dentre outros aspectos, do feminismo marxista, que criou uma visão geral acerca das diversas correntes feministas como um movimento exclusivamente "de esquerda" e subsequentemente ateu. Essa visão é reforçada por movimentos políticos contrários ao feminismo para sustentar essa divisão e enfraquecer a luta das mulheres. Nesse sentido, “as intelectuais islâmicas abriram um importante tópico de debate: é possível conciliar feminismo e religião?” (DINER, TOKAS, 2010, p. 52). Ora, as mulheres religiosas também não sofrem com a desigualdade de gênero? Por acaso elas estão alheias a esse processo? Portanto, por que não poderiam também serem feministas? Feminismo não é sinônimo de ateísmo, esse preceito é mais uma consequência da estrutura binária que o positivismo (também presente nas religiões) criou entre bem/mal, sagrado/profano.

O secularismo e o positivismo são os dois pilares da modernização turca. Experiência que começou no século XIX e atingiu seu pico institucional e ideológico em 1923. Embora o positivismo e o secularismo sejam o produto de conceitos ocidentais de ciência e política, eles adquiriram diferentes significados e papéis em países não-ocidentais de contextos muçulmanos. O positivismo é um modelo universal somente quando serve para dissociar Modernidade ocidental de uma cultura ou religião particularista e é percebida como sendo um modo racional de pensar e agir aplicável a todas as sociedades (GOLE, 1997, p. 48).

Ao fazer a relação entre feminismo e islamismo, a herança secularista fomentou um desafio ao feminismo islâmico que diz respeito ao próprio termo. “O conceito de um feminismo islâmico é, ele mesmo, controverso. É ele um oxímoro ou se refere a um movimento viável forjado por mulheres corajosas que desejam uma terceira via?” (ABU-LUGHOD, 2012, p. 463). Essa proposição é fundamental para levantar a questão de como os estudos feministas também podem ser meio de reprodução das ontologias e epistemologias *mainstream*.

Ao considerar o feminismo islâmico um oxímoro levanta-se um debate acerca do termo onde “o islamismo e o feminismo são mutuamente compatíveis ou se contradizem? Qual deles tem primazia: o islamismo ou o feminismo? O feminismo islâmico pode alcançar a justiça de gênero?” (AHMAD, 2015, p.3). Por um lado, o feminismo islâmico enfrenta

profundas críticas acerca de sua legitimidade, visto que existe a crença que a junção desses termos seria uma contradição teórico conceitual, pois feminismo e religião seriam incompatíveis (AHMAD *apud* SILVA; MEDEIROS; MELO 2017, p. 81). Por outro lado, as feministas islâmicas se recusam a colocar a questão de gênero como uma escolha entre ser feminista ou acreditar no islamismo (AHMAD, 2015, p.7). Pelo contrário, a compatibilidade entre os dois termos é o que está sendo defendido e reivindicado pelas feministas islâmicas como uma alternativa viável para alcançar a justiça de gênero.

O que há em um nome? O que está por trás de um nome? O que é o feminismo islâmico? É um discurso feminista e prática articulada dentro de um paradigma islâmico. O feminismo islâmico, que deriva do seu entendimento dos mandamentos do Alcorão, busca direitos e justiça para as mulheres, e para o homem, na totalidade de sua existência. O feminismo islâmico é ao mesmo tempo altamente contestado e firmemente abraçado (BADRAN, 2009, p. 242).

De acordo com Gole (2017) é preciso separar religião de fé, como também deve-se separar a fé religiosa da identidade coletiva, para compreender que a identidade religiosa não é algo dado ou fixo, pelo contrário, igualar identidade religiosa com fé religiosa rejeita a complexidade da relação entre esses dois. Acrescenta-se também a agência política de modo que esses três fatores – identidade, fé e agência – estão interligados (p. 204). A autora argumenta que os movimentos de gays, negros, mulheres no ocidente é descrito na literatura como uma “reivindicação das identidades” e que seu conceito é validado na medida em que se transforma uma ideia ou um conceito que se tinha sobre um determinado grupo (identidade).

Os movimentos islâmicos têm seguido uma dinâmica similar aos "movimentos de identidade", no qual diferentes categorias como gays, *queers*³, negros, estão reivindicando suas identidades na esfera pública através de uma contestação política. A respeito dos movimentos islâmicos contemporâneos, Gole (2017) ressalta que existem diferenças de estratégias que os distinguem dos outros grupos, visto que rompem uma barreira ortodoxa da maneira de conciliar religião, cultura e política como se vê na crescente “islamização da Europa”.

A discussão sobre a compatibilidade entre o feminismo e o Islã é algo que permeia os estudos de gênero no Oriente Médio. Na Turquia, o processo de secularização dividiu a opinião do país e o reflexo disso pode ser visto nos movimentos sociais. Encontrar pontos de intersecção entre religião, feminismo e ativismo não é uma tarefa fácil. “A melhor maneira de entender o feminismo islâmico é estudar o que as feministas islâmicas fazem” (AHMAD, 2015, p.3).

³ Termo em inglês traduzido literalmente como “estranho” ou “excêntrico”. É utilizado pelos estudos de gênero para caracterizar as pessoas que contestam a heteronormatividade e o binarismo entre os sexos.

Entretanto, o feminismo conduzido pelo secularismo objetificou a mulher, o que pode criar a possibilidade de verificar se propostas feministas dentro do islamismo não podem ser libertadoras, ainda que tenham alguma limitação. Portanto, na seção a seguir, serão apresentados os diferentes feminismos que se destacam na Turquia, bem como quais são suas estratégias de luta.

3. OS FEMINISMOS SECULAR E ISLÂMICO NA TURQUIA

De acordo com as autoras Diner e Tokas (2010), o movimento feminista na Turquia é marcado por três ondas. A primeira onda ocorreu no início do século XX, quando as organizações de mulheres daquele tempo, embora em pequeno número, lutaram por direitos civis e políticos que iam além das reformas kemalista de legalizar o princípio de igualdade a todos os cidadãos já que tais medidas não eram suficientes para as mulheres turcas. A segunda onda, que as autoras consideram atrasada em relação ao Ocidente, teve início na década de 1980, quando o movimento de mulheres trouxe à tona questões como: a eliminação da violência contra as mulheres, opressão familiar, o uso da sexualidade como meio de dominação masculina, a falsa representação das mulheres na mídia e o desafio contra testes de virgindade. A última fase corresponde à década de 1990, onde as reivindicações passaram por uma mudança de perspectiva, na medida em que surgiram clivagens no feminismo como o movimento nacionalista curdo, movimento LGBT e o feminismo islâmico (p. 41, 42).

A partir da década de 1990 na terceira onda do movimento feminista turco, diversas ONG's surgiram no país incluindo novos temas que se tornaram agendas internacionais de grandes agências como a Organização das Nações Unidas e o Banco Mundial. Esse fenômeno global trouxe em sua agenda questões direcionadas aos Direitos Humanos que envolvem a promoção dos direitos da mulher e o fim da violência de gênero. Destarte, o “Banco Mundial e a ONU, bem como órgãos relacionados como o Fundo de Desenvolvimento (PNUD) e Fundo de População (UNFPA), forneceram financiamento para várias organizações de mulheres na Turquia” (DINER; TOKAS, 2010, p. 53). Com efeito, a agenda feminista proposta por essas agências internacionais partiu de ontologias que reificam estruturas sociais, onde o papel da mulher na sociedade é pré-determinado por conceitos e conclusões sobre sua natureza, desejos, características físicas, gostos, etc.

De acordo com Maschietto (2016), o movimento feminista, assim como o movimento negro, foi responsável por popularizar o termo empoderamento nas décadas de 1970 e 1980

(p. 4). Com efeito, na década seguinte as agências internacionais como ONU, PNUD, *Human Rights Watch* e Banco Mundial se apropriaram do termo para produzir agendas de empoderamento que beneficiariam os grupos marginalizados, como as mulheres. O surgimento de ONG's de mulheres na Turquia na mesma época é um exemplo claro da maneira que essa agenda funcionou.

O surgimento de uma sociedade civil global e a internacionalização das organizações de mulheres adicionou novas dimensões para as posições feministas curdas e islâmicas. Além disso, o processo de adesão a UE, em curso desde 1999, deu as organizações de mulheres na Turquia a possibilidade de acessar fundos estrangeiros. O número de organizações de mulheres, bem como os projetos que essas organizações conduzem aumentou, abrindo uma discussão sobre se o feminismo se transformou em 'Projetar feminismo' (desenvolvimentista, de curta escala, curto-prazo, baseado em questões ad hoc), corroendo os elementos políticos do movimento (DINER; TOKAS 2010, p. 42).

O discurso de empoderamento dessas agências apresentavam propostas de transformação social a partir da participação desses grupos minoritários, mas o que se observa é que “a abordagem dominante sobre empoderamento é inadequada para a formulação de políticas internacionais, pois isso pode produzir efeitos contraditórios no final do processo” (MASCHIETTO, 2016, p. 2). O que deve-se questionar aqui é a reprodução das relações de poder que essa abordagem *top-down* pode inferir, ou seja, quando uma agência externa “oferece ajuda” e “doa recursos” ela cria uma relação de dependência com aquelas que “recebem ajuda” e espera ditar os termos de como esses grupos devem se comportar. Esse modelo de “promover empoderamento” não era algo novo para as mulheres turcas. As políticas secularistas e o kemalismo já haviam instituído uma agenda sob o mesmo paradigma de hierarquização e supressão da cultura local como formas de superar a opressão das mulheres. A mudança trazida na década de 1990 não alterou a estrutura de poder que oprimiu o movimento de mulheres, apenas mudou de agência. O que antes era nacional/estatal evoluiu para o nível internacional/organizacional.

A agenda feminista, de acordo com o projeto de modernização da Turquia no decorrer do século XX, é o que caracteriza o Feminismo Secular. Corroborando com Gole (1997), observa-se que o secularismo produziu distanciamento cultural entre as elites do centro e a periferia aprofundando as assimetrias entre as mulheres ricas, seculares, intelectuais e ocidentalizadas, e as mulheres pobres, religiosas, curdas e islâmicas. “O projeto de modernização, baseado em referências externas, estranho aos costumes e tradições locais, perverteu a relação entre as elites seculares e a população” (GOLE, 1997, p. 52). Ironicamente, as políticas seculares da agenda feminista proporcionaram às mulheres mais

acesso ao espaço público, isso imbricou um processo de re-islamização na Turquia, onde as mulheres tiveram um protagonismo essencial. Essa consequência do feminismo secular não era esperada, porém parece ser um caminho natural, uma vez que “as elites estabelecidas já não fornecem um modelo familiar para os grupos sociais recém-criados para identificar e aspirar a imitar profissionalmente” (GOLE, 1997, p. 52).

A relação entre o feminismo *mainstream* turco e o estado ganhou facetas multivariadas com o surgimento do movimento curdo e da política islâmica desde a década de 1990. Nos mesmos anos, o aumento da política de identidade era uma preocupação, tanto para o feminismo ocidental quanto no país. Semelhante ao desafio das feministas negras e lésbicas para a segunda onda de feminismo ocidental, por seu contexto branco e heterossexual, as feministas curdas e islâmicas criaram críticas contra as feministas *mainstream* turcas por serem etnocêntricas e excludentes de outras identidades (DINER; TOKAS, 2010, p. 47).

Nesse contexto, o feminismo islâmico surge como uma alternativa ao feminismo secular, buscando incorporar as mulheres religiosas que haviam sido excluídas no processo de modernização da Turquia. De acordo com Ayata e Tutuncu (2015), o feminismo e o islamismo turco compartilharam três pontos em comum no contexto dos anos 1980. O primeiro, quando as mulheres reivindicaram sobre as desigualdades na esfera privada, incluindo violência doméstica, assédio sexual e controle sobre o corpo das mulheres. O segundo ponto em comum é que ambos refletem uma estrutura heterogênea, ou seja, tanto o movimento feminista quanto o islamista se articulam com diferentes grupos, como liberais, radicais, ocidentais e antiocidentais. Por último as autoras apontam para o período em que as mulheres foram proibidas de usarem o *hijab* (véu) e ambos os lados se mobilizaram para garantir o direito de escolha das mulheres (p.368). Tais eventos marcam o início de um movimento político religioso abraçado por mulheres islâmicas na Turquia, que se estendeu também a outros países do Oriente Médio e Norte da África.

O Feminismo islâmico é alvo de um debate sobre sua real validade, polarizando em duas principais correntes. A primeira com uma visão positiva, considera-o um fenômeno transformador da realidade dos países muçumanos e das estruturas discursivas do Islã e do feminismo, tendo como principal interlocutora Margot Badran. A outra corrente tem uma visão amplamente negativa, como Shahrzad Mojab, que discute a impossibilidade de mudanças por meios legais (LIMA, 2012, p. 91).

De acordo com Ayata e Tutuncu (2015), o feminismo e o islamismo eram considerados como dois movimentos políticos separados, que expressavam mais características antissistêmicas do que um movimento político social. No entanto, essa característica mudou ao longo dos anos. O feminismo citado pelas autoras faz referência ao feminismo secular que, contrariando a lógica do processo, conseguiu se aproximar mais da

islamização proposta nos moldes do AKP do que o movimento das feministas islâmicas. O feminismo islâmico manteve características antissistêmicas,

iniciando protestos de rua, publicando periódicos alternativos e entregando-os especialmente entre a juventude universitária, organizando várias campanhas para ampliar estritamente a esfera pública controlada para vozes alternativas, enfatizando respectivamente "mulheres" e "muçulmanos" como o "outro" do sistema político existente (AYATA; TUTUNCU, 2015, p. 383).

Dessa forma, o movimento feminista turco entra em uma quarta fase no início do século XXI, onde secularistas, islâmicas e curdas são desafiadas a encontrar um caminho em comum frente ao processo de retorno do conservadorismo religioso com a ascensão do AKP. Conservadorismo religioso que está calcado numa interpretação baseada na visão masculina e politizada do Islã. Com efeito, a seguir serão apontadas algumas estratégias de luta do feminismo islâmico que propõem repensar a relação entre feminismo e religião de modo que a ideia negativa que se faz sobre o Islã seja subvertida.

3.1 Estratégias de confrontação do Feminismo Islâmico

Ahmad (2015) aponta três estratégias que caracterizam o movimento do feminismo islâmico. A primeira estratégia é a reinterpretação dos textos sagrados. As feministas argumentam que os problemas enfrentados pelas mulheres são geralmente o resultado de interpretações masculinas equivocadas dos princípios do islamismo, em oposição aos textos religiosos reais. Dessa forma,

o feminismo islâmico é um movimento que 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 metodologia de releitura das escrituras do Islã por meio das práticas de *Ijtihad* (livre interpretação das fontes religiosas) 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). Além do Alcorão, também são objetos de releituras os *Ahadith* (dizeres e ações do profeta Muhammad) e o *Fiqh* (jurisprudência islâmica) (LIMA, 2014, p. 681).

Diante disso, as feministas islâmicas acreditam que realizando uma releitura do Islã através do olhar feminino é possível se distanciar dos elementos patriarcais e misóginos que foram sendo absorvidos pela religião ao longo dos anos. Neste sentido, pode-se dizer que este novo olhar das feministas islâmicas cria uma nova visão, dentro da lógica da vida religiosa, o que supera a violência cultural observada nas práticas muçulmanas de acordo com

interpretações patriarcais, proporcionando equidade na relação entre mulheres e homens (GALTUNG, 1990). Dessa forma, entendendo que nem toda cultura tem aspectos violentos, como dito anteriormente, com essa nova interpretação, pacifica-se o Islã e reequilibra-se a relação mulher-homem.

A segunda estratégia proposta por Ahmad (2015) é a recuperação da memória perdida onde as mulheres estão incluídas⁴, ou seja, no processo de formação do mundo islâmico, muitas histórias da vida das mulheres foram apagadas ou invisibilizadas pela elite masculina que não queria perder seus privilégios. Dessa forma, ao recorrer a um fundamento do Islã existente na época do profeta Maomé, as feministas argumentam contra a marginalização das mulheres nos assuntos sociais, religiosos e comunitários no presente (p. 5). Um exemplo prático de como as mulheres tem praticado essa estratégia é a criação de espaços e veículos de comunicação para expor suas opiniões, realizar encontros, discutir ideias. A proibição da entrada de mulheres em espaços religiosos, por exemplo, foi um direito que lhes foi negado por muito tempo. Em resposta a isso,

as mulheres criaram espaços para si mesmas em rituais trazendo a religião para a vida diária. Contrariando essas práticas exclusivas às mulheres, Aghaie (2005) e Doumato (2000) mostram como algumas mulheres (no Irã e na Arábia Saudita, respectivamente) criam ativamente um tipo de contra-ortodoxia e, portanto, desafiam a ortodoxia dominada pelos homens, adotando tipos marginais de adoração, como performances exclusivamente femininas, sessões de cura e adoração de santidade (CHARRAD, 2011, p. 426).

Ao fazer isso, as mulheres respondem à marginalização imposta a elas em espaços religiosos dominados por homens de uma maneira pacífica e criativa. As mulheres criaram seus próprios espaços, em seus próprios termos. A reivindicação de espaços públicos em diásporas mulçumanas espalhadas pela Europa também representa uma forma de resistência, preservação da cultura islâmica e de reafirmação de identidades. A colocação de sinais e hábitos religiosos em espaços teoricamente “neutros” do ponto de vista religioso fortalecem a visibilidade religiosa e participam da produção de uma imaginação coletiva que são responsáveis pela criação da história. O lugar público é um espaço de confrontação, visibilidade, criação de ideias, isso é reivindicado tanto de maneira assertiva, ocupando espaços públicos com celebrações religiosas coletivas, ou de uma maneira sutil como o uso do *hijab* pelas mulheres mulçumanas em países ocidentais. "As contestações nem sempre são produzidas por ideologias, por palavras e por escrito, mas podem também ser expressadas na

⁴ Dentre as principais interlocutoras dessa perspectiva citadas pela autora estão Fatima Mernissi (Marrocos) e Assia Djebar (Argélia).

manifestação corporal do ator muçulmano e sua diferença religiosa no espaço público – um espaço ao qual ele não é bem-vindo" (GOLE, 2017, p. 214).

Uma terceira estratégia das feministas islâmicas proposta por Ahmad (2015) é a recuperação e a aplicação dos direitos incontestáveis que as mulheres podem reivindicar dentro da estrutura do Islã, mas que se tornaram tabus por causa das normas culturais de honra e vergonha (p. 6). A pedido da família ou do noivo, as mulheres eram submetidas a fazer testes de virgindade para assegurar que a honra da família estava intacta. Esses testes eram comuns na Turquia até 2005, antes da reforma no Código Penal. Essa prática é um nítido exemplo de desrespeito à integridade e saúde da mulher, no qual foi alvo de críticas por muitas ONG's de mulheres. A partir de experiências como essas, ativistas apontam como algumas das lições aprendidas que “os direitos das mulheres são direitos humanos” e que o sexismo e a violência contra as mulheres não são um problema específico para o Oriente Médio, para a Turquia, a identidade étnica ou um grupo religioso. Mulheres em todo o mundo estão expostas a várias formas de discriminação e violência. O feminismo islâmico é uma forma das mulheres reivindicarem direitos que já lhes foram concedidos dentro do Islã, mas que devido às circunstâncias conjunturais da cultura local de alguns países, esses direitos foram sendo perdidos (KAMER, S/D).

O ativismo, a religião e os feminismos turcos possuem um ponto em comum, que as unem entre si, e também aproximam de todos os outros feminismos. O desafio de eliminar todas as formas de violência contra mulher. Essa bandeira é evidente nas organizações não governamentais de mulheres e dentro dos estudos feministas, no entanto quando se trata da religião, essa característica não fica tão clara. De acordo com Nobre (2017), a relação entre violência e religião é associada na maioria das vezes a asserção de que “a religião causou mais conflitos e fomentou mais violência do que qualquer outro fenômeno, movimento ou ideologia, na história” (p. 6). Apesar de parecer uma conclusão óbvia frente aos inúmeros conflitos na história sob o pretexto religioso, o autor afirma que essa conclusão “se baseia em uma premissa errada, a de que apenas a religião estimulou tais disputas violentas” (NOBRE, 2017, p. 6). Em países mulçumanos, por exemplo, a religião foi, e continua sendo, utilizada como um instrumento estratégico de grupos extremistas, para promover conflitos e terror. Por outro lado, o feminismo islâmico representa um poderoso exemplo de como é possível utilizar a religião como um elemento estratégico e não-violento para transformação do conflito e a construção de paz.

Nesse sentido, corroborando com Galtung (1997), defende-se que toda religião contém, em graus variados, elementos *soft* e *hard*. Através de um mapeamento geográfico de

diferentes religiões do mundo, o autor busca investigar o potencial de paz das religiões e sua inclinação a tolerar ou rejeitar a violência. Com efeito, o triângulo da violência proposto pelo autor é inserido na discussão para que possa ficar mais claro como a religião permeia cada tipo de violência. “A violência direta é um evento, pois ocorre ocasionalmente; a violência estrutural é um processo de conjunturas e a violência cultural é invariante, uma permanência e de longa duração” (GALTUNG, 1990, p. 294). Esse triângulo quando aplicado às questões de gênero se configura da seguinte forma: a violência direta é a violência física, agressões, assassinatos, a violência estrutural é o patriarcado nas relações de poder que oprimem as mulheres e a violência cultural é o machismo, que de maneira enraizada na cultura sustenta os outros dois tipos de violência. Na Turquia, o Islã representou um papel muito importante para elevar o grau *hard* da religião. Diferentes formas de violência contra a mulher foram justificadas a partir de interpretações feitas dos escritos sagrados da religião de acordo com a conjuntura histórica da época. Assim, as feministas islâmicas, utilizando estratégias de reinterpretação, recuperação da memória histórica e reivindicação de direitos, acreditam que estão retomando o sentido original do Islã (*soft*), em que esses tipos de violência não existiam.

As estratégias do feminismo islâmico apresentadas nessa seção, corroboram para a criação de um caminho viável para atingir a “paz por meios pacíficos” proposta por Galtung (1996), uma vez que a “paz negativa” e a “paz positiva”, entendidas respectivamente como a ausência ou redução da violência de todos os tipos e, a transformação não-violenta e criativa de conflitos, encontram no feminismo islâmico uma forma de integrar essas duas vertentes e impulsionar uma transformação social (PUREZA; CRAVO, 2005). Nas seções seguintes serão discutidas as estratégias que o Partido de Justiça e Desenvolvimento utiliza para legitimar políticas conservadoras e de que maneira isso tem afetado a vida das mulheres. O ponto principal da discussão é que o AKP tem expressado seu conservadorismo religioso, em um grau *hard*, apenas quando convém aos seus interesses, e isso implica diretamente em consequências na vida das mulheres.

4. O GOVERNO DO PARTIDO DE JUSTIÇA E DESENVOLVIMENTO (AKP) E O MOVIMENTO DE MULHERES TURCAS

A Turquia é considerada oficialmente uma república secular desde 1937⁵. Em outras palavras, isso significa, dentro da lógica do secularismo, que a Turquia é um país laico. Como foi exposto anteriormente, a relação entre a política e religião no estado turco é complexa; ao mesmo tempo em que a Constituição determina a separação entre estado e religião, ela também assegura a existência de um cargo dentro do governo para assuntos religiosos. Essas particularidades e contradições influenciam diretamente na relação do governo com os movimentos sociais.

De acordo com Ahmet (2016), a formação da democracia secular turca combina aspectos do secularismo ocidental com o nacionalismo turco. Em diferentes momentos, a participação do *Diyanet* obteve uma função importante para a manutenção do estado. Mesmo em diferentes contextos, o *Diyanet* desenvolveu políticas fundamentais no âmbito nacional, como também na região. Mas foi a partir da ascensão do AKP que o papel do *Diyanet* evoluiu para o status de porta-voz dos interesses do grupo político no poder, quando adicionou às suas funções existentes o compromisso de impor a ideologia particular do partido no poder, tanto no país como no exterior (AHMET, 2016, p. 3).

O atual governo do AKP representou uma retomada do conservadorismo das elites nacionalistas turcas. Essa mudança na política do país entrou em choque com os valores de uma sociedade moldada pelo secularismo. Os anos de secularização criaram gerações inteiras que viveram sob a prevalência dos costumes ocidentais, no modo de se vestir, falar, comer, se comportar, etc. Com efeito, isso representou um choque entre “estilos de vida” diferentes e protagonizou momentos de embate da sociedade com o governo. Por outro lado, algumas ações do governo representam um avanço legal no que tange à vida das mulheres em especial. Na seção seguinte será analisada algumas das mudanças institucionais que ocorreram durante o governo do AKP e influenciaram a condição das mulheres na sociedade turca e se essas conquistas foram de fato resultado de uma luta feminista, ou se continuam reproduzindo padrões das relações de poder.

4.1 Mudanças institucionais

A relação entre o movimento de mulheres e o governo do AKP durante o início do século XXI tem sido marcada pela incongruência. A ambiguidade do AKP gera uma dúvida a

⁵ De acordo com Gole (1997), em 1937 foi elaborada uma emenda constitucional para oficializar o estado secular turco (p. 49), mesmo que suas práticas já tivessem sido iniciadas em desde 1923.

respeito de seu posicionamento político em algumas circunstâncias que se tornaram polêmicas no país. Não obstante, as reformas institucionais destacadas durante o governo do AKP geram consequências que afetam diretamente a vida das mulheres turcas. Para tanto, é necessário entender que esse processo de reformas não é recente; mudanças constitucionais são implantadas na Turquia desde que se tornou uma república secular.

O surgimento do AKP, um partido enraizado no islamismo político, no poder na véspera da integração da Turquia na UE, deu à situação um novo giro. Em primeiro lugar, expressando lealdade ao desejo duradouro de integração europeia do país, o AKP lançou várias alterações legais para a harmonização com a UE, incluindo uma transformação jurídica significativa para a igualdade entre mulheres e homens. Em segundo lugar, o AKP, apreciando o papel das mulheres em sua ascensão ao poder, estabeleceu auxiliares femininas em todo país. Prometeu perceber e aumentar a "alfabetização política" das mulheres e, portanto, parecia incentivar sua participação política. Este processo, no entanto, testemunhou um encontro entre as feministas e o governo islâmico do AKP (AYATA; TUCUCUN, 2015, p. 369).

Esse “encontro” entre as feministas e o AKP, como será mostrado nesta seção, tem se caracterizado por ataques e enfrentamentos ideológicos de ambos os lados. Antes de entrar mais a fundo nessa questão, primeiramente serão apresentadas as mudanças institucionais que ocorreram desde a Turquia moderna de Kemal até as mais recentes realizadas pelo AKP e como isso tem impactado na vida das mulheres turcas.

Após o estabelecimento da República em 1923, o Estado turco iniciou certas reformas legais, educacionais e sociais que visavam à rápida modernização, urbanização e ocidentalização (DINER; TOKAS, 2010, p. 42). O projeto desenvolvimentista da nova República conciliou com a ascensão do movimento das mulheres turcas, “foi fundada, então, em 1924, a Federação das Mulheres Turcas, auto eliminada em 1935, um dia depois do principal evento feminista do período: O Congresso da Federação Internacional de Mulheres” (LIMA, 2012, p. 86). O objetivo do governo de se tornar uma nação mais próxima ao Ocidente fez com que fossem realizadas mudanças institucionais buscando tornar a Turquia um país mais igualitário entre os sexos⁶. Essas mudanças foram de fundamental importância para a inclusão das mulheres na vida pública através das universidades, política e mercado de trabalho.

⁶ As reformas radicais, lançadas sob a liderança de Kemal Atatürk durante os primeiros dez anos da República Turca, reestruturaram a sociedade, a qual sofreu uma enorme transformação. Essas reformas também foram fundamentais para o reconhecimento das mulheres como cidadãs portadoras de direitos iguais. A Unificação da Lei da educação de 1924, que centralizava a educação sob um único sistema, a adoção da lei civil e do Código Penal turco, em 1926, e a concessão de sufrágio bem como o direito de ser eleito para o parlamento em 1934, muito antes de muitas outras nações, foram as mais importantes conquistas das mulheres durante os primeiros anos da República (CCTB, S/D).

Em contrapartida, entre os anos de 1920 e 1980 pouco se avançou nos direitos das mulheres. Apesar de haver um aumento significativo no número de mulheres que ingressaram na vida pública, é importante questionar “quem” são essas mulheres e “até que ponto” essas mudanças representaram uma conquista positiva na vida delas. De acordo com Gole (1997), as mulheres turcas que impulsionaram os movimentos feministas a partir de 1980, formam uma geração de mulheres que se beneficiaram com as políticas secularistas, no qual representam um seleto grupo da elite intelectual e econômica do país (p. 57). Corroborando com essa ideia, Lima (2014) afirma que a república kemalista falhou com relação à emancipação da mulher em aspectos decisivos, como os direitos assegurados pela lei, que até 1980 não alcançaram a maioria da população, e com relação à autonomia política ao limitar a ação dos movimentos independentes (p. 680).

Esse tipo de política recebe influência do feminismo liberal, que por sua vez acredita que a equiparação legal, ou no mercado de trabalho, por exemplo, seriam suficientes para alcançar a igualdade entre homens e mulheres “As feministas liberais acreditam que a igualdade das mulheres pode ser alcançada pela eliminação de obstáculos legais e outros que lhes negam ter os mesmos direitos e oportunidades que os homens” (SJOBORG; TICKNER, 2013, p. 208). No entanto, as feministas pós-coloniais já apontaram diversos argumentos que mostram como essa visão pode incorrer em falsas análises. De acordo com Sjoborg e Tickner (2013), ao utilizar indicadores estatísticos para medir a desigualdade de gênero, por exemplo, as feministas liberais estão associando esses resultados às expectativas de papel de gênero pré-determinadas pela sociedade, onde dificilmente as mulheres ocupam posições de poder. Na Turquia, as mulheres conquistaram o direito ao voto em 1934, antes da França, por exemplo. No entanto, tal indicador não é suficiente para sustentar o argumento liberal, pois muitas mulheres foram excluídas dessa lei.

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 (LIMA, 2014, p. 680).

Dentre o período de 2003 até os dias atuais, o AKP fez diferentes reformas na Turquia. No que tange à Constituição, a legislação anterior referente a igualdade perante a lei dizia que “ARTIGO 10 - Todos são iguais perante a lei sem distinção quanto à linguagem, raça, cor,

sexo, opinião política, crença filosófica, religião e seita, ou qualquer outro motivo” (TURQUIA, 1995)⁷. Essa definição, no entanto, não é suficiente para igualar as relações de gênero já que “as feministas pós-positivistas apontam que as desigualdades de gênero continuam a existir em sociedades que há muito conseguiram a igualdade formal, por isso devemos aprofundar nossas investigações de como se dão as hierarquias de gênero, se quisermos explicar essas desigualdades” (SJOBORG; TICKNER, 2013, p. 209).

Com efeito, observando que a reforma no artigo 10 não foi suficiente para garantir a igualdade entre homens e mulheres, o estado introduziu em 2004 um parágrafo adicional na lei de igualdade perante a lei que diz “Homens e mulheres têm direitos iguais. O Estado tem a obrigação de garantir que essa igualdade existe na prática. As medidas tomadas para esse fim não serão interpretadas como contrárias ao princípio da igualdade” (TURQUIA, 1995)⁸. Essa mudança sugere que o princípio da igualdade aplicado as relações de gênero não são suficientes para garantir que as mulheres sejam tratadas tal como os homens. Portanto, o termo “igualdade” não é sinônimo de “equidade”, ou seja, nem sempre oferecer as mesmas oportunidades para pessoas diferentes irá fazer com elas cheguem aos mesmos resultados da mesma forma.

Embora os meios legais não sejam a melhor estratégia para a emancipação feminina, não se pode negar que as mudanças institucionais oferecem um certo “conforto” para as mulheres, ao saberem que terão suporte legal para lutarem pelos seus direitos. Essas políticas liberais têm forte apelo dentro de governos democráticos, pois são questões que estão ao alcance de serem transformadas. Para melhor compreensão, serão citados alguns exemplos a seguir de reformas institucionais que contribuíram para uma sociedade mais igualitária entre os gêneros.

Ao longo da década de 2010 a Turquia adquiriu novos Direitos Civis que contribuíram para uma mudança não apenas institucional, mas também cultural ao incorporar e modificar conceitos enraizados na sociedade. Em 2002 o conceito de chefe de família foi abolido, dessa forma, a relação entre os cônjuges tornou-se legalmente igualitária. Isso proporcionou que as mulheres tivessem direito à herança, direito de continuar a usar o sobrenome da família, escolher sua profissão sem precisar de autorização do marido, e a garantia dos seus direitos em relação à tutela dos filhos em caso de separação (MORGAN, 2002). Outro ponto, foi a nova Lei do Trabalho que entrou em vigor em 10 de junho de 2003, que proíbe do ponto de vista dos direitos humanos fundamentais, toda e qualquer discriminação por qualquer razão,

⁷ Parágrafo adicionado em 7 de maio de 2004, Lei nº 5170.

⁸ Sentença adicionada em 12 de setembro 2010. Lei nº 5982.

nas relações empregador-empregado, incluindo a de gênero. Mudanças no Código Penal turco foram de extrema importância para o combate à violência contra a mulher. Em vigor desde o dia 1 de junho de 2005, o novo Código Penal criminalizou as agressões domésticas e criou mecanismos de proteção às vítimas de violência, como custódia e atendimento médico (CCTB, S/D).

A Turquia assinou em 2011 a Convenção do Conselho da Europa para a Prevenção e o Combate à Violência Contra as Mulheres e a Violência Doméstica⁹, mais conhecida como a Convenção de Istambul. Tal fato é de fundamental relevância para a proteção dos direitos das mulheres, visto que representa um compromisso do Estado turco perante aos países da União Europeia. A princípio, essa iniciativa do governo turco pode ser entendida como uma de suas estratégias para se tornar membro da União Europeia, visto que o país precisa melhorar seus índices de Desenvolvimento Humano e Igualdade de Gênero, por exemplo, para se adequar aos padrões europeus. Por outro lado, essa medida também pode ser compreendida como um reflexo de um processo contínuo de luta das ONG's de direitos das mulheres e da sociedade de forma geral por ações efetivas de combate à violência contra a mulher.

A assinatura desta Convenção foi bem recebida pelas ONG's de mulheres na Turquia. Esse novo tratado internacional compromete o estado turco com a responsabilidade de criar mecanismos para promover seus objetivos. Um dos objetivos da Convenção é “proteger as mulheres contra todas as formas de violência, e prevenir, processar criminalmente e eliminar a violência contra as mulheres e a violência doméstica” (COE, 2011). Com efeito, a fiscalização do cumprimento dessas regras é assegurada pelo artigo 66 da Convenção, que estabelece a formação do Grupo de Peritos em Ação contra Violência contra Mulheres e Violência Doméstica – GREVIO – como o órgão perito independente responsável pelo acompanhamento da implementação da Convenção de Istambul pelas partes (COE, 2011).

Em contrapartida, a escolha dos representantes neste órgão é feita pelo Ministério da Família e Política Social, que por sua vez está submetido à indicação do presidente da república. Com efeito, o AKP, em última instância, é responsável por controlar “quem” são as pessoas que estarão envolvidas no processo de decisão a respeito da Convenção de Istambul. De acordo com os dados do COE (2011) os representantes da Turquia no GREVIO são homens. Tal fato preocupa muitas ativistas turcas, no que tange à representatividade, pois como homens poderiam decidir a respeito do que se caracteriza ou não como violência contra a mulher e as medidas que serão tomadas para mudar isso, sendo que eles são os agressores.

⁹ Disponível em <<https://rm.coe.int/168046253d>>. Acesso em 17/10/2017.

Nesse sentido, o governo foi alvo de inúmeras críticas e protestos de ativistas feministas por essa decisão. Para sair dessa situação, o governo elegeu algumas ONG's de proteção aos direitos da mulher para fazer parte do GREVIO, de modo a “oferecer assistência” e “prestar serviços” ao Ministério.

Em entrevista, Nebahat Akkoç¹⁰ afirmou que “há violações flagrantes por parte dos funcionários do governo na seleção das organizações. Esta comissão, que inclui apenas três organizações que o Ministério da Família e Política Social selecionou, carece de legitimidade”(DOGAN, 2014). A ativista revela uma preocupação que atinge vários grupos de direitos das mulheres, incluindo o Centro de Consulta e Solidariedade Feminina - KAMER¹¹, quanto à exclusão do processo de seleção. As três organizações que o ministério selecionou foram a Associação das Mulheres e Democracia (KADEM)¹², a Associação de Prestadores de Saúde das Mulheres (KASAD)¹³ e a Associação dos Direitos da Mulher contra a Discriminação (AKDER) (DOGAN, 2014). A denúncia feita por Akkaç aponta também para a manobra do governo para dificultar a participação das ONG's de mulheres, acusando o governo de criar barreiras burocráticas, como a exigência de uma série de documentos, e também de divulgar a data da reunião para a escolha dos nomes apenas dois dias antes de sua ocorrência para dificultar o deslocamento das mulheres para a reunião. Esse cenário revela uma característica importante sobre o governo turco: o AKP está aberto a negociar com ONG's de mulheres desde que o governo controle as decisões.

Diante das afirmações supracitadas, essas reformas institucionais realizadas pelo AKP nos últimos anos têm que ser analisadas sob uma perspectiva crítica, pois por trás do discurso do partido de que essas reformas seriam neutras sob o ponto de vista político e aparentemente colaboram para a formação da democracia turca, existe uma série de manobras para que o partido se consolide no poder e domine o estado turco. Ao mencionar as reformas na Constituição, Código Penal e Convenção de Istambul que avançam na luta das mulheres turcas, é preciso ficar atenta às outras mudanças institucionais que aparentemente não tem relação com tema, mas que de certa forma influenciam a construção do pensamento e opiniões na sociedade.

Como aponta Ahmet (2016), em 2010 houve uma reforma legislativa que ampliaria os poderes do *Diyanet*, passando incluí-lo em decisões de matérias substanciais aos direitos

¹⁰ Ativista dos direitos das mulheres que criou o Centro de Consulta e Solidariedade da Mulher (KAMER) para combater a violência contra as mulheres.

¹¹ Site da ONG disponível em <<http://www.kamer.org.tr>> acesso em 18 out. 2017.

¹² Site da ONG disponível em <<http://kadem.org.tr/>>. Acesso em 18 out. 2017.

¹³ Site da ONG disponível em <<http://www.kasad.org.tr/>>. Acesso em 18 out. 2017.

humanos dos turcos não apenas no território da Turquia, mas também em outros países. Através de incentivos financeiros no orçamento do *Diyanet* foi inaugurada em 2012 uma rede aberta de televisão *Diyanet TV*¹⁴ que juntamente com a *Diyanet Foundation*¹⁵ são responsáveis por produzir *fatwas*¹⁶ e disseminar a cultura islâmica sunita (p. 10). Esse tipo de iniciativa do AKP demonstra um posicionamento religioso, e principalmente estratégico para o partido, uma vez que utiliza de um meio indireto e sem custo para influenciar a população. Esse tipo de estratégia através do discurso cria um vínculo entre estado, religião e sociedade, no qual essas três instituições se co-constituem e fortalecem a estrutura de poder que mantém o AKP no governo, o Islã na religião e a elite sunita como poderes absolutos em suas instâncias. O AKP controla o *Diyanet*, e o *Diyanet* controla a população.

A utilização dos meios de comunicação de massa como a TV e a rádio são formas do AKP conquistar a opinião pública e convencê-los a fazerem escolhas que já foram decididas. “Os meios de comunicação de massa contemporâneos vêm se tornando mais autoconscientes da linguagem que utilizam, empregando-a de forma, cada vez mais calculada e estratégia” (LOPES, FABRICIO, 2005, p. 256). Assim, a retórica midiática é capaz de construir imagens do eu/outro, amigo/inimigo, semelhanças/diferenças, vários binômios que criam a noção de identificação cultural ou choque cultural. O uso abusivo de generalizações, estereótipos e pressuposições naturalizadas por parte desses recursos são discutidas por Leite (2013) para explicar a forma como foi construída a imagem de inimigo de Osama Bin Laden através dos discursos presidenciais de Bill Clinton e George W. Bush. O autor utiliza como referencial teórico diferentes autores pós-estruturalistas das teorias de Relações Internacionais que “atribuem grande valor teórico e cognitivo à linguagem e às práticas discursivas para o estabelecimento de identidade e construção de alteridades” (LEITE, 2013, p. 14). Com efeito, assim como os discursos presidenciais moldaram a percepção dos estadunidenses como também de grande parte dos países ocidentais em relação ao “inimigo do Oriente”, o AKP

¹⁴ A *Diyanet TV* funciona gratuitamente em na Turquia e pode ser acompanhada em tempo real pela internet por qualquer pessoa do mundo. Conta também com apoio de rádio, jornal e revistas (TRT, 2012).

¹⁵ A Fundação *Diyanet* foi fundada desde 1975 e atua com o apoio da Presidência de assuntos religiosos. A sua visão é ser uma Fundação em serviços humanitários, em nosso país em todo o mundo. E sua missão é Ser um soberano de Deus na Terra para as pessoas, por meio do fornecimento de instituições para ajuda financeira, apoio moral e espiritual (TDF, 2012).

¹⁶ Segundo o Conselho Supremo Islâmico da América uma *fatwa* é um pronunciamento legal islâmico, emitido por um especialista em direito religioso (*mufti*), relativo a uma questão específica, geralmente a pedido de um indivíduo ou juiz para resolver uma questão em que a jurisprudência islâmica (*fiqh*) não é clara. Normalmente, tal incerteza surge quando a sociedade muçulmana trabalha para abordar novos problemas - questões que se desenvolvem à medida que avançam a tecnologia e a sociedade. Respeitar a *fatwa* não é obrigação legal dos indivíduos, a escolha é facultativa (ISCA, S/D).

utiliza os mesmos recursos linguísticos para proferir discursos e formar uma “opinião coletiva” a respeito de assuntos como gênero, sexualidade, Direitos Humanos, religião, etc.

Fazendo uma análise de alguns discursos do *Diyanet* no período entre 2002 e 2016, Ahmet (2016) notou que os posicionamentos do Presidente de assuntos religiosos em temáticas que envolvem questões de gênero, economia política, práticas da vida diária da sociedade turca, por exemplo, se estendem aos assuntos que dizem respeito à religião, tornando-se, na verdade, um instrumento estratégico para diminuir as divergências entre Erdogan e o AKP (p. 10). O presidente Erdogan afirmou certa vez que “a religião concedeu as mulheres uma posição: a maternidade” (AHMET, 2016, p. 11). Em respaldo a essa fala o *Diyanet* declarou “o feminismo contradiz a nossa religião” (AHMET, 2016, p. 11). Com efeito, o alinhamento dos discursos entre o presidente da república e o presidente dos assuntos religiosos indica que um dá suporte ao outro em momentos diferentes. Outro momento marcante foi a campanha *Benim Kararım*, ou "minha decisão" iniciada em 2012 pela organização KAMER com o apoio do site *Bianet*, em resposta aos ataques do governo às mulheres que optam por interromper a gravidez (GHARIB, 2012). O aborto é legalizado na Turquia desde 1983, entretanto, a conjuntura do início do século XXI aponta para uma queda na taxa de natalidade no país. Com efeito, o governo disposto a convencer a população para a revogação dessa lei, faz uso do discurso religioso através de seu porta voz para manipular a opinião pública. Em entrevista ao site *Bianet* o cientista político, acadêmico e colunista Koray Çalışkan criticou duramente a Presidência de Assuntos Religiosos da Turquia ao afirmar que “Mehmet Görmez enganou a opinião pública sobre o aborto e atuou como porta-voz do primeiro-ministro Recep Tayyip Erdogan” (SOYLEMEZ, 2012). Ele ainda expressa que o *Diyanet* está se envolvendo em questões políticas e está fazendo isso com dinheiro público, transformando uma questão política em assuntos religiosos.

Estes exemplos acima legitimam as críticas que as ativistas feministas vêm direcionando ao AKP durante os anos de seu governo. Há uma contradição clara nas ações do governo em prol da causa das mulheres e as ações que limitam o seu avanço. A relação entre discurso do AKP e suas práticas geram uma grande dúvida a respeito da laicidade do Estado. A herança secularista turca e o Estado democrático estão ameaçados pela figura de um partido (AKP) e seu líder (Erdogan) que cada vez mais criam mecanismos para controlar a opinião pública e se manter no poder.

Declarações de políticos estão tendo uma influência mais positiva ou negativa do que jamais imaginariam. Não apenas observações sobre questões de gênero, mas qualquer tipo de retórica em Ancara pode ter rebotes ruins na Anatólia - pode causar tensões; pode levar à desesperança; e pode até levar a violência e assassinatos. O que precisa ser levado em consideração são leis, decretos e convenções que são

assinadas. Onde queremos chegar ao final é o que a Convenção de Istambul pede: a eliminação da violência contra as mulheres. No entanto, alguns funcionários públicos, em outras palavras, os políticos que devem apoiar a implementação das leis, pronunciam algumas palavras que refletem apenas suas opiniões pessoais, mas essas palavras atraem mais atenção do que leis ou convenções. Como resultado, os responsáveis pela aplicação da lei não prestam atenção às leis, mas ao que os políticos dizem (DOGAN, 2014))

Segundo Ayata e Tutuncu (2015), a participação das mulheres no governo do AKP é descrita como “auxiliares femininas”, ou seja, mulheres foram encorajadas a participar como interlocutoras entre o governo e a população. No entanto, os assuntos que essas mulheres lidam são determinados pelo governo e de interesses estratégicos como pobreza, educação infantil, erradicação de doenças. Quando analisamos o processo de decisões substanciais e de formulação dessas políticas, as mulheres não têm espaço de fala, portanto não participam ativamente das ações. “A sub-representação política das mulheres no parlamento, bem como nos governos locais são óbvios. Outro fato óbvio é que as mulheres como eleitoras e trabalhadoras do partido têm um grande potencial na formação da política” (AYATA; TUTUNCU, 2015, p, 374). Nesse contexto, observa-se que o AKP reconhece a importância das mulheres na política e manutenção do partido no poder e, a partir disso, cria mecanismos através do discurso de “aumentar a participação feminina” que na verdade reforçam os estereótipos do papel da mulher em sociedade. Estereótipos que são reforçados por falas de líderes “Erdogan argumenta que as mulheres estão subrepresentadas porque: [as mulheres turcas] não participam da política; elas são tímidas (AYATA; TUTUNCU, 2015, p, 374). Esse tipo de discurso reforça o estereótipo da “natureza feminina” como pacífica e conciliadora, que há muito já foi discutido e desconstruído por diferentes feministas pós-estruturalistas como Sylvester (1996) propôs ao questionar “*are women peace-loving?*”.

Ao analisar a relação entre o governo do AKP e o movimento de mulheres turcas percebe-se que durante o período estudado entre 2003 e 2013 houve diferentes momentos de oposição, em que governo e ativistas protagonizaram embates ideológicos. Em torno disso, observa-se um aumento da visibilidade das mulheres nas discussões políticas do país, bem como a participação dentro do partido. Ainda que essa participação seja questionada em muitos pontos acerca de como está sendo direcionada, não se pode negar que as reformas institucionais feitas nos últimos anos são de extrema importância para avançar na formação de uma sociedade mais justa com as mulheres.

5. CONCLUSÃO

O secularismo na Turquia combina aspectos legais influenciados pela ideal secularista francês com o nacionalismo turco. Portanto, a Turquia criou um modelo híbrido de democracia secular, no qual conseguiu conciliar ocidentalização e nacionalismo de uma maneira singular. Diferentemente do que ocorreu em outros países do Oriente Médio que tiveram regimes autoritários em boa parte do século XX, a Turquia é um exemplo de como uma “mudança política radical na natureza das elites governantes pode ocorrer de forma pacífica e por meios democráticos” (GOLE, 1997, p. 47). Apesar de ter sido um processo pacífico por meios de acordos feitos entre as elites dominantes do país, o secularismo foi responsável por transformar o Estado e a sociedade turca. Essas mudanças afetaram a vida da população de diferentes maneiras, o que provocou uma divisão ideológica entre os que defendem e os que rejeitam a ocidentalização. A herança secularista turca criou a ideia de que secularização é sinônimo de ocidentalização, modernidade e desenvolvimento. Com efeito, produziu-se um imaginário de que só era possível se avançar em matéria de Direitos Humanos, economia, na política e até mesmo em questões culturais, através do paradigma da secularização. Tal paradigma pode ser visto tanto na vida cotidiana da população, no modo de se vestir, falar, comer, passando por questões institucionais com as reformas políticas e na Constituição, como também na produção de conhecimento científico.

O momento de virada ideológica do paradigma da secularização na Turquia ocorreu a partir do momento em que a população tornou-se consciente da opressão cultural que o legado da herança secularista deixou em suas vidas. De acordo com Gole (2017), os anos de secularização até a década de 1980 provocaram mudanças radicais na sociedade, principalmente no que concerne às mulheres que tiveram mais acesso à educação, mudaram a maneira de se vestir, se comportar e entraram no mercado de trabalho. Ao mesmo tempo em que a secularização moldou a vida dessas mulheres através de reformas que lhes garantiam liberdade e igualdade, também proporcionou que elas percebessem que não eram livres para fazer suas próprias escolhas. Sendo assim, “a virada pós-secular foi feita dentro do movimento feminista, embora nem sempre tenha tido esse nome” (BRAIDOTTI, 2008, p. 14). Na medida em que as mulheres da Turquia foram se tornando cada vez mais parecidas com as mulheres do Ocidente, ironicamente, foram notando também que isso não era necessário para se tornarem emancipadas. Assim, a secularização produziu resultados surpreendentes para as mulheres da década de 1980 e início de 1990, pois no auge do processo de ocidentalização, as

mulheres protagonizaram um movimento contrário, a re-islamização, mas uma re-islamização em moldes feministas, transformando a cultura e aspectos da religião, de maneiras a saírem do posicionamento passivo do período da secularização, e serem agentes emancipadas da transformação do Islã, no culto religioso e nas práticas que antes eram interpretadas de forma a favorecer o patriarcado.

Um dos objetivos desse trabalho foi realizar um mapeamento dos estudos feministas na Turquia que estiveram associados ao ativismo nos anos seguintes à ascensão do AKP. O que se observa nos feminismos turcos até 1990 é que eles criaram uma estrutura dentro do movimento que atendia à demanda do *mainstream* dos estudos feministas. O ponto de virada ideológica ocorreu, de acordo com Diner e Tokas (2010), com início da terceira onda de feminismo na Turquia, ao incluir a perspectiva das identidades políticas das mulheres: as feministas curdas e islâmicas criaram críticas contra as feministas *mainstream* turcas por serem etnocêntricas e excludentes de outras identidades. A partir disso, abre-se precedente para a inclusão de uma grande parte da população de mulheres turcas que haviam sido negligenciadas durante as fases anteriores do movimento feminista.

Os exemplos apresentados na terceira seção dão respaldo para fortalecer o argumento de que o AKP tem utilizado o Islã como um instrumento de manipulação da opinião pública, principalmente em temas que dizem respeito aos direitos das mulheres, diferentemente da atuação do feminismo islâmico. Apesar de terem havido avanços legais de proteção à mulher, como as reformas do Código Penal, Constituição e Declaração de Istambul, os posicionamentos do partido em relação ao movimento de mulheres revelam um conservadorismo que ameaça os direitos conquistados até então. Dito isso, observa-se que o AKP utiliza o *Diyanet* como o porta voz dos assuntos religiosos apenas quando é conveniente para legitimar suas práticas. Corroborando com Ahmet (2016), conclui-se que o *Diyanet* se tornou um parceiro político do AKP, e de seu principal líder Erdogan, para disseminar o discurso religioso nos moldes de uma interpretação patriarcal, que o partido no papel do Estado não pode fazer sem desrespeitar o estado laico. Somado a isso, ressalta-se a maneira inovadora como a Turquia lida com a questão da laicidade do estado. Estado e religião não foram duas instituições separadas pelo secularismo turco e sim combinadas de modo que o Estado tem o controle da religião. O início do século XXI caracteriza-se por uma quarta onda nos movimentos feministas turcos. A consolidação do feminismo islâmico e do feminismo curdo, juntamente com o feminismo secular que já existia, representam uma nova fase para o movimento feminista do país, em que essas três correntes principais têm pela frente o desafio de criar um caminho interseccional para que as semelhanças sejam um elo mais forte do que

as diferenças. Ao fazer isso, as mulheres turcas estarão se fortalecendo como uma categoria unida para lutar pelos seus direitos frente ao governo do AKP. Ao respeitar a diversidade e dar voz às mulheres marginalizadas, o movimento feminista turco deu um grande salto para alcançar a emancipação. A representatividade é fundamental para as discussões no escopo dos estudos de gênero. A partir disso, o surgimento de diferentes organizações não governamentais de mulheres é resultado da busca por uma representatividade que as mulheres não alcançam dentro da política no governo do AKP. Nesse sentido, atravessar os obstáculos impostos pela estrutura patriarcal do Estado turco é mais um dos desafios que as mulheres estão enfrentando.

Dentro dos Estudos Feministas a virada pós-secular é o ponto de partida para abrir um diálogo com as feministas islâmicas. As estudiosas acadêmicas do Ocidente devem ficar atentas a essa mudança ontológica e epistemológica que as feministas islâmicas estão propondo para não repetir os mesmos erros do passado recente. Ao negligenciar a importância da religião na vida das mulheres exclui-se uma gama de possibilidades de aprender com as mesmas. A injustiça de gênero ocorre em muitas sociedades em diferentes partes do mundo, portanto os Estudos Feministas ocidentais devem fazer o exercício de questionar se “as mulheres muçulmanas precisam de salvação?”, pois ao fazer esse exercício chega-se à conclusão de que quando nos colocamos na posição de salvar alguém, assume-se que a pessoa está sendo salva “de” alguma coisa e “para” alguma coisa (ABU-LUGHOD, 2012 p. 465). Assim, corre-se o risco de fazer presunções equivocadas sobre a realidade dessas mulheres. Estariam, assim, as ocidentais salvando as muçulmanas “da” religião “para” se tornarem emancipadas? A resposta a essa pergunta evidentemente é negativa, pois o que esse artigo propõe é justamente repensar a maneira como as feministas islâmicas estão conseguindo dismantelar o paradigma religioso dentro dos estudos científicos e conciliar isso ao ativismo feminista.

ABSTRACT

The present work proposed to investigate how Islamic Feminism in Turkey has acted as a transforming and critical movement in women's struggle and the challenges that this movement faces in the government of the JDP. Therefore, it was initially sought to correlate the production of scientific knowledge with the impact that is a change of thought with the duration of women, highlighted as main feminist practices of the movement to fight for the rights of Turkish women, noting the differences between Islamic and secular feminism, and how they are confrontational strategies. Regarding the achievements and challenges of the Turkish women's movement in front of JDP government, a case study should be carried out, which is the main changes that occurred between 2003 and 2013, and how this affected the lives of women in the country. The main argument is that as approaches to Islamic Feminism are part of a post-secular turnaround, and it is very important to open a dialogue as religious women and discuss some gender issues than as previous approaches not achieved. Thus, the central aim of the research is to investigate how the post-secular turnaround in Turkey is and what are the achievements and challenges that Turkish women's movement has faced during the JDP's years of government have been.

Keywords: Justice and Development Party, Islamic Feminism, Secularism, Post-secularism.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, 451-470, 2016. ISSN 1806-9584.

AHMET, Erdi öztürk. Turkey's Diyanet under AKP rule: from protector to imposer of state ideology? **Southeast European and Black Sea Studies**. 2016.

AHMED, Leila. Women and Gender in Islam. **Yale University Press**, New Haven & London. 1992.

AHMAD, Ambar. **Islamic Feminism. A contradiction in terms**, New Delhi, 2015.

ARAT, Yeşim. 'Religion, Politics and Gender Equality in Turkey: implications of a democratic paradox?', **Third World Quarterly**, v. 31 n. 6, 869-884, 2010.

BADRAN, Margot. Feminism in Islam. **Secular and religious convergences. USA & England: One World Publications**, 2009.

_____, Margot. Engaging Islamic Feminism. **Islamic Feminism: Current Perspectives. Tampere Peace Research Institute Occasional Paper**, n. 96, 15-24, 2008.

BARLAS, Asma. Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative. **Islamic Feminism: Current Perspectives. Tampere Peace Research Institute Occasional Paper**, n. 96, 25-36, 2008.

BOOTH, Ken, Security and Emancipation. **Review of International Studies**, 17, 313-326, 1991.

BRAIDOTTI, Rosi. In Spite of the Times: The postsecular turn in Feminism. **Theory, Culture & Society**, v. 25, n. 6. p. 1-24, 2008.

CCTB. **Mulher e Sociedade. Centro Cultural Brasil Turquia**. Disponível em <<http://www.brasilturquia.com.br/sub.php?id=321>>. Acesso em 14 out. 2017.

CHARRAD, M. Mounira. Gender in the Middle East: Islam, State, Agency. **In: Annual Review of Sociology**. 417-37, 2011.

COE. Council of Europe. **Istanbul Convention against violence against women and domestic violence**. 2011. Disponível em <<https://www.coe.int/en/web/istanbul-convention/grevio>>. Acesso em 17 out. 2017.

DA MOITA LOPES, Luiz Paulo; FABRÍCIO, Branca Falabella. Discurso como arma de guerra: um posicionamento ocidentalista na construção da alteridade. 2005.

DEVETAK, Richard. Postmodernism. In: BURCHILL, Scott; LINKLATER, Andrew, et al. **Theories of International Relations**. Palgrave Macmillan, 3rd Edition, New York, 2005.

DINER, Cagla. TOKAS, Şule. Waves of feminism in Turkey: Kemalist, Islamist and Kurdish women's movements in an era of globalization, **Journal of Balkan and Near Eastern Studies**, 12: 1, 41-57, 2010.

DOGAN, Yonca Poraz. **Kamer's Akkoç: Women's groups excluded from İstanbul Convention process.** *KAMER* [Istambul]. Disponível em <http://www.kamer.org.tr/eng/icerik_detay.php?id=221>. Acesso em 27 out. 2017.

GALTUNG, Johan. Religion and Peace. **Center of International Studies.** Princeton University, New Jersey, December, 1984.

_____, Johan. Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilisation. Oslo: PRIO, 1996.

_____, Johan. Religions, Hard and Soft. **Cross Currents**, Winter, Vol. 47 Edição 4, 1997-98.

GHARIB, Ali. **My body, my decision.** *Bianet.* [Istambul] 5 jun. 2012. Disponível em <<http://bianet.org/english/women/138850-my-body-my-decision>>. Acesso em 28 out. 2017.

GÖLE, Nilüfer. ContestingIslam: The Makingand Unmaking of Religious Faith.**In: Contesting Religious Identities**, KoninklijkeBrill. Boston, v. 1, 203-18, 2017.

_____. Post-Secular Turkey. **In: New Perspectives Quarterly** 29, n. 1, 7-11, 2012. doi:10.1111/J.1540-5842.2012.01290.X.

HAYATOGLU, Nildağ Gizem. Women and Social Change in the Middle East. Women in the Turkish nation-building process and in the rising Islamist movement. **Middle Eastern Studies.** 2013.

ISCA. The Islamic Supreme Council of America. **What is fatwa?** S/D. Disponível em <<http://www.islamicsupremecouncil.org/understanding-islam/legal-rulings/44-what-is-a-fatwa.html>> acesso em 05 out. 2017.

LEITE, Lucas Amaral Batista. A construção do inimigo nos discursos presidenciais norte-americanos do pós-Guerra Fria. São Paulo: **Cultura Acadêmica**, 2013. (Coleção PROPG Digital - UNESP). ISBN 9788579834691. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/109288>>.

LIMA, Cila. Um recente movimento político-religioso: feminismo islâmico. **Revista de Estudos Feministas.** v. 22, n. 2, 675-686, 2014. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2014000200019>>.

_____, Cila. Feminismo islâmico: uma proposta em construção. **Seminário Internacional Fazendo Gênero**, v. 10, 2012.

MACK, Phyllis. Religion, Feminism, and the Problem of Agency: Reflections on Eighteenth-Century Quakerism. **In: The University of Chicago Press Journals.** Vol. 29, No. 1, 149-177, 2003.

MASCHIETTO, R. H. Disentangling Empowerment. In: MASCHIETTO, R. H. **Beyond Peacebuilding**..: Palgrave Macmillan UK, 2016. p. 45-79.

MOJAB, Shahrzad. Theorizing the Politics of 'Islamic Feminim'. **Feminist Review**. n. 69, 124-146, 2011.

MORGAN, Tabitha. **Mulheres ganham equiparação de direitos na Turquia**. *BBC*. [Istambul] 1 jan. 2012. Disponível em <http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2002/020101_turquia.shtml>. Acesso em 14 out. 2017.

NOBRE, Fábio. Religião e violência em conflitos intratáveis: a radicalização do budismo em Mianmar. **Encontro da Associação Brasileira de Relações Internacionais**. PUC Minas, Belo Horizonte – MG, 2017.

OLIVEIRA, Gustavo Gilson; DE OLIVEIRA, Aurenéa Maria. Modernidade,(Des) secularização e Pós-secularismo nos debates atuais da sociologia da religião. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*, v. 2, n. 1, p. 24-45, 2012.

PUREZA, José Manuel, CRAVO, Tereza. Margem crítica e legitimação nos estudos para a paz. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Vol. 71, p. 5-19. 2005.

SALEM, Sara. Feminist critique and Islamic feminism: The question of intersectionality. **The Postcolonialist**, v. 1, n. 1, 2013.

SHIRAZI, Iam Muhammad. O sistema Islâmico de governo. **Fountain Books**. 2007. Disponível em: <http://www.ibeipr.com.br/arquivos/port-O_Sistema_de_GovernoIsl.pdf>.

SILVA, Ana Paula Maielo et al. Por uma virada pós-secular: o Feminismo Islâmico e os Desafios aos Feminismos (seculares) em Relações Internacionais. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, v. 6, n. 11, 58-88, 2017.

SOYLEMEZ, Ayça. **Abortion not the Religious Affairs' Business**. *Bianet*. [Istambul] 5 jun. 2012. Disponível em <<http://bianet.org/english/people/138849-abortion-not-the-religious-affairs-business>>. Acesso em 28 out. 2017.

SYLVESTER, Christine. The Contributions of Feminist Theory to International Relations. In: SMITH, S; BOOTH, K; ZALEWSKI, M. (Eds.). **International Theory: positivism and beyond**. Cambridge University Press, 254-278, 1996.

TDF. **Turkiye Diyanet Foundation**, 2012. Disponível em <<http://www.diyantevakfi.org.tr/>> Acesso em 05 out. 2017.

TICKNER, J. Ann; SJOBERG, Laura. Feminism. In: DUNNE, Tim; KURKI, Milja; SMITH, Steve (eds). **International Relations Theories: discipline and diversity**. 2nd edition, Oxford University Press, 2010.

TURQUIA. **Constituição da República da Turquia**, 1995. Disponível em <<http://www.constitutionalcourt.gov.tr/inlinepages/legislation/TurkishConstitution.html>> acesso em 20 out. 2017.

TRT. **Turkiye Diyanet Television**. 2012. Disponível em <<http://www.diyamet.tv/iletisim>>
Acesso em 05 out. 2017.

