



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

CASSIELLY APARECIDA ARIEDNA FRANCISCO DE OLIVEIRA

**FEMINISTAS ISLÂMICAS FRENTE A ISLAMOFOBIA NO MOVIMENTO
FEMINISTA OCIDENTAL**

JOÃO PESSOA - PB

2017

CASSIELLY APARECIDA ARIEDNA FRANCISCO DE OLIVEIRA

**FEMINISTAS ISLÂMICAS FRENTE À ISLAMOFOBIA NO MOVIMENTO
FEMINISTA OCIDENTAL**

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

Orientador: Profa. Dr. Ana Paula Maielo Silva

JOÃO PESSOA - PB

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.

O48f Oliveira, Cassielly Aparecida Ariedna Francisco de.
Feministas islâmicas frente a islamofobia no movimento feminista ocidental [manuscrito] : / Cassielly Aparecida Ariedna Francisco de Oliveira. - 2017.
27 p. : il. colorido.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Ciências Biológicas e Sociais Aplicadas, 2017.

"Orientação : Profa. Dra. Ana Paula Maielo Silva, Coordenação do Curso de Relações Internacionais - CCBSA."

1. Feminismo islâmico. 2. Feminismo ocidental. 3. Islamofobia.

21. ed. CDD 306.697

CASSIELLY APARECIDA ARIEDNA FRANCISCO DE OLIVEIRA

FEMINISTAS ISLÂMICAS FRENTE À ISLAMOFOBIA NO MOVIMENTO FEMINISTA OCIDENTAL

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

Aprovado(a) em 04 / 12 / 2017.

Ana Paula Maielo Silva

Ana Paula Maielo Silva/UEPB

Orientador(a)

Mônica de Lourdes Neves Santana

Mônica de Lourdes Neves Santana /UEPB

Examinador(a)

Jeane Silva de Freitas

Jeane Silva de Freitas /UFPE

Examinador(a)

DEDICATÓRIA

Aos meus avós, porque no final, foi tudo por eles e com eles, DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Preliminarmente, quero agradecer a Deus por ter me dado paciência e forças para concluir esse curso.

Tenho uma profunda gratidão a minha família, que se resume aos meus avós, meu pai, meu padrasto, minha irmã e meu noivo, por todo o apoio, não apenas o financeiro, como também os 20 anos de incentivo aos estudos, desde que eu comecei a estudar aos 3 anos de idade.

Voltando aos perrengues da Universidade, é indiscutível que eu não teria conseguido suportar esses cansativos anos de curso se não fosse meus amigos Paulo César, Mayane Melo e Ruth, que se dispuseram a estar comigo e dividir comigo momentos bons tanto quanto as situações difíceis. Assim como agradeço a minha orientadora, Ana Paula, pela paciência e pela oportunidade de compartilhar comigo seus conhecimentos acadêmicos.

Agradeço carinhosamente ao meu noivo, Willian, por todo o companheirismo e auxílio ao decorrer da escrita do meu TCC.

Por fim, porém não menos importante, sou grata a Dedé da xerox pela paciência que ele tem com os alunos e a tia Eva (da barraquinha de salgados), pela atenção com os alunos e a forma carinhosa de atendê-los.

“O que significa para uma mulher muçulmana ser liberta? Para uma mulher muçulmana, ser liberta é ter todos os direitos e obrigações dadas a ela no Alcorão.” (Azizah AL-HIBRI, 2002, p. 1, tradução de Cila Lima).

SUMÁRIO

RESUMO	7
1 INTRODUÇÃO	9
2 DOS PRIMEIROS CONTATOS DO FEMINISMO COM O ISLAMISMO A UMA NOVA VERTENTE	10
2.2 DE QUE MUNDO A ACADEMIA FALA?	12
2.3.1 O DIREITO DE IDENTIFICAR-SE COMO MUÇULMANA E FEMINISTA	19
2.3.2 O DESRESPEITO DA FEMEN NÃO LIBERTA AS MULHERES MUÇULMANAS	20
3. CONCLUSÃO	23
ABSTRACT	24
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	25

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura I	16
Figura II	21

FEMINISTAS ISLÂMICAS FRENTE À ISLAMOFOBIA NO MOVIMENTO FEMINISTA OCIDENTAL

Cassielly Aparecida Ariedna Francisco de Oliveira

RESUMO

O movimento feminista tem ganhado mais espaço em fóruns de debates internacionais desde o final do século XX, a partir da efetivação dos movimentos sociais pelos direitos das mulheres. O movimento feminista tem desenvolvido novas vertentes a medida que, novas reivindicações e críticas vêm surgindo. Esse trabalho tem como tema a islamofobia que as feministas muçulmanas enfrentam no movimento feminista ocidental. A pergunta problema do trabalho é: As mulheres feministas ocidentais discriminam as feministas muçulmanas no movimento feminista ocidental? O objetivo geral do trabalho é refletir sobre a islamofobia contra as mulheres muçulmanas diante da visão ocidentalista do movimento feminista ocidental. O método executado na pesquisa foi o indutivo que, por seu caráter empírico, foi utilizado nas constatações particulares sobre o feminismo islâmico e ocidental, para partir a observação ampla dos debates dentro dos estudos sobre o movimento feminista.

Palavras – Chave: Feminismo islâmico; feminismo ocidental; islamofobia.

1 INTRODUÇÃO

As ponderações propostas no presente trabalho, dispõe-se a trazer uma reflexão sobre a islamofobia velada dentro do movimento feminista ocidental que atinge as mulheres islâmicas feministas, tendo em vista que os preceitos ideológicos das mulheres adeptas ao feminismo ocidental, divergem de vertentes não - ocidentais dificultando a inserção das “mulheres do terceiro mundo” através de generalizações para tratar dos problemas tanto quanto das reivindicações dessas mulheres de forma etnocentrista e ocidentalista.

Para tanto, essa pesquisa divide-se em três objetivos específicos, sendo o primeiro, a abordagem ao contato entre o feminismo e o islamismo e o surgimento do feminismo islâmico, cujas bases são na releitura do islamismo pelas mulheres muçulmanas feministas, estratégia que busca adaptar o movimento feminista a sua religião e sua cultura. Ainda nesse contexto, são pautadas as divergências existentes entre o movimento feminista ocidental e islâmico.

Para efetivar esses estudos, o segundo objetivo específico dessa pesquisa enquadra a teoria pós-colonialista das relações internacionais, que foi utilizada para problematizar as vertentes discursivas ocidentais do feminismo frente às mulheres do terceiro mundo e suas ideias não ocidentalizadas sobre a luta das mulheres. O terceiro objetivo desse artigo é pautado na análise da islamofobia através dos discursos ocidentais de universalidade dos direitos das mulheres como direito humano, questionando o direito à identidade cultural da mulher muçulmana diante dos discursos ocidentais de gênero. A reprodução ocidentalizada do discurso feminista retrai a interpretação muçulmana das feministas muçulmanas sobre o que são os direitos das mulheres. O reflexo disso é um parâmetro de feminismo que encobre a islamofobia dentro dos movimentos sociais de gênero.

A atuação do movimento feminista islâmico é político-religiosa, caracterizando-se pela adequação das lutas sociais das mulheres e os preceitos islâmicos. Diante disso, as feministas muçulmanas desafiam a tendência universalista do feminismo ocidental, tornando possível trazer ao debate acadêmico, críticas construtivas sobre a produção de conhecimento e a visão ocidentalista sobre as mulheres não - ocidentais.

As feministas islâmicas enfrentam o desafio de poderem identificar-se como feminista nos países seguidores do islamismo e de identificarem-se como islâmicas nos países ocidentais, onde ainda tem que lutar para ter o direito de atuar na sociedade seguindo seus

preceitos religiosos. Daí parte os casos de islamofobia tão presentes na Europa e, em movimentos feministas mais radicais, como a Femen, que tenta invisibilizar as reivindicações das feministas islâmicas e das mulheres islâmicas fora do movimento que tentam inserir-se na sociedade culturalmente ocidentalizada.

2 DOS PRIMEIROS CONTATOS DO FEMINISMO COM O ISLAMISMO A UMA NOVA VERTENTE

O feminismo no Islã, tem sido apresentado majoritariamente nos debates acadêmicos e discussões sobre gênero no Ocidente, como algo inexistente ou incoerente. Isso porque, “feminismo e islamismo” são considerados oxímoros pela maioria dos pesquisadores ocidentais (BADRAN, 2005).

O feminismo no Oriente Médio desenvolveu-se em três ondas em contextos históricos e sociais diferentes. Nos primeiros anos do século XX, as mulheres da Turquia, Irã, Egito, Líbano, Síria e Palestina se dispuseram a reivindicar seus direitos respaldando-se em princípios modernistas e nacionalistas (LIMA, 2014). A luta das mulheres girava em torno de garantir sua inserção no âmbito público e requerer o direito à escolarização das jovens. Já a segunda onda de movimentos feministas surgiu após a Conferência de Mulheres Árabes no Cairo. Esta segunda etapa do movimento ficou conhecido como feminismo de Estado, onde governos autoritários de países como Egito e Irã concederam às mulheres o direito ao voto para amenizar os protestos do movimento feminista. Já a terceira etapa inicia-se no início dos anos 2000, com o surgimento do feminismo islâmico. Cila Lima disserta sobre o feminismo no Oriente Médio dividindo-o em cinco fases:

(1) o feminismo liberal radical, de 1920 a 1940, representado por feministas muçulmanas educadas na França ou em escolas francesas; (2) o feminismo populista, de 1940 a 1950, representado, em especial, por feministas de formação marxista; (3) o feminismo sexual, de 1950 a 1970, representado principalmente pela médica egípcia Nawal el Saadawi; (4) o feminismo ressurgente dos anos 1980; e (5) o feminismo islâmico, pós-anos 1990 – resultante do encontro entre o feminismo secular e os movimentos de mulheres pela reislamização –, que, nesse momento, estava presente na maior parte das sociedades muçulmanas e pós-2000 e também pode ser presenciado nas diásporas muçulmanas, em especial, nas dos EUA e nas da Europa. (LIMA, 2014, p. 675-676).

Inserido nesse contexto histórico dessas três fases do movimento, há três grupos feministas com vertentes diferentes que se sobressaíram nas pautas de gênero dentro da sociedade

islâmica. As mulheres adeptas ao feminismo secular ou feminismo ocidental, cujos princípios para alcançar a igualdade de gênero são respaldados nas leis internacionais dos Direitos Humanos, buscam desassociar a inserção do gênero feminino na sociedade, com os preceitos religiosos do islamismo, tornando-se assim, um movimento que se baseia nos preceitos ocidentais de representatividade e emancipação. Fazendo uma crítica ao feminismo secular, Salem (2014), pontua:

Estoy convencida de que la principal razón por la que el feminismo occidental ha tenido un problema de larga data con la religión es que sus presupuestos fundamentales son seculares por naturaleza. Sin embargo, dado que el feminismo occidental se postula como neutral, objetivo y universal —disimulando así sus raíces y presupuestos—, con frecuencia se pasa por alto su ontología secular subyacente. Pese a ello, es precisamente esta ontología secular la que crea las tensiones entre el feminismo y la religión. (SALEM, 2014, p.117).

Por isso, ainda de acordo com Salem (2014), “las mujeres musulmanas quedan excluidas del feminismo en dos frentes: por los presupuestos seculares del feminismo y por las tendencias orientalistas del feminismo.” (p. 117). Contrapondo esse segmento secular, as feministas fundamentalistas, ou o movimento islamista, detém - se a uma leitura ortodoxa do islamismo e representa-se militarmente na Palestina (LIMA, 2014). A paridade entre o movimento secular e o movimento islamista dá-se por meio das feministas islâmicas, cujo movimento adequar as ideias de luta pela igualdade que as seculares pontuam, com uma reinterpretação da leitura do Alcorão. “O feminismo islâmico é um movimento que se autodefine por objetivar a recuperação da ideia de ummah (comunidade muçulmana) como um espaço compartilhado entre homens e mulheres.” (LIMA, 2014, p. 681).

A visão de igualdade por meio da religião é defendida pelas feministas islâmicas através do argumento de que o Alcorão não submete as mulheres à opressão masculina, nem Alá diferencia homens e mulheres no tratamento, porém, a forma como os homens interpretam o Alcorão é pautada no exercício de poder sobre as mulheres para manter seu controle sobre elas na sociedade. O Alcorão é em si, justo e dignifica igualmente homens e mulheres, como podemos ver nesse trecho:

"Quanto aos muçulmanos e muçulmanas, aos fiéis e às fiéis, aos devotados e às devotadas, aos verdadeiros e às verdadeiras, aos homens e mulheres que são perseverantes, aos homens e mulheres que são humildes, para os homens e mulheres que fazem a caridade, para os homens e mulheres que jejuam, aos homens e mulheres que guardam a castidade, e aos homens e mulheres que se

comprometem em louvar Alá, para todos eles Alá preparou o perdão e uma grande recompensa" (33:35).

Essa defesa da religião como proposta pelas feministas islâmicas as distancia das feministas ocidentais, “uma vez que boa parte dos movimentos feministas mundiais vê a religião como a principal fonte de opressão contra a mulher e supressão de direitos humanos básicos, como a liberdade sexual.” (FRANCO, 2016, p. 89). Enquanto as mulheres ocidentais propõem um movimento feminista universalista, as feministas muçulmanas pontuam que, na verdade, a proposta do movimento feminista ocidental é manter o império ocidentalista sobre as mulheres muçulmanas que buscam aderir ao feminismo.

Os padrões ocidentais de libertação feminina, exigem que o islamismo mude, enquanto outras afirmam que a doutrina tradicional protege de forma adequada os direitos das mulheres. É uma questão de ênfase em algumas mensagens em detrimento de outras (STEANRS, 2007, p. 75).

A concepção de adequação das ideias das feministas islâmicas aos padrões ocidentais de feminismo, distancia as mulheres não - ocidentais do movimento feminista porque torna uniforme as opressões sofridas pelas mulheres, desconsiderando suas particularidades culturais, os contextos históricos onde elas estão inseridas e suas identidades individuais.

O feminismo islâmico vem para desmistificar as generalizações feitas as mulheres não ocidentais, ou “mulheres do terceiro mundo”. Para tanto, é admissível o entendimento de que essas vertentes de feminismos não - ocidentais baseiam-se em concepções pós - colonialistas que criticam a colonização do ocidente e trazem a reflexão sobre identidade e produção de conhecimento. A influência do pós colonialismo para o feminismo no Oriente médio e a visão ocidentalista do movimento feminista na academia serão tratados na próxima sessão.

2.2 DE QUE MUNDO A ACADEMIA FALA?

Nas últimas décadas, o feminismo pós colonial tem apresentado uma nova visão para o debate entre o feminismo e o pós-colonialismo. Ele discute as questões do pós - colonialismo e do feminismo, numa análise que trabalha concomitantemente criticando e revisando as teorias. “Caracterizado pelo debate, pelo diálogo e pela diversidade, o

feminismo pós-colonial consistentemente convida à investigação fundamentada e instrutiva de suas principais premissas, métodos e tensões”. (BAHRI, 2013, p. 663).

O feminismo pós colonial tem como questionamentos centrais as construções conceituais chaves de “identidade”, “mulher do terceiro mundo”, “representação” e “essencialismo”. Para tanto, os pensadores pós coloniais abordam essas pontuações, não como categorias fixas e sim, de análise. Há portanto, em sua abordagem no meio acadêmico, muitas vezes, uma reinterpretação de teorias e conceitos já existentes propondo um posicionamento crítico construtivo na produção de conhecimento.

No marco dos feminismos pós-coloniais, as críticas à produção do conhecimento se voltaram também para o feminismo “ocidental”, rejeitando formulações produzidas no marco de interesses articulados em países do Norte. Um dos principais questionamentos foi a produção da categoria “mulher do terceiro mundo”, que delineia uma imagem de mulher estável, padronizada, com escassa educação, limitada pelas tradições, voltada para a domesticidade e para a família e vitimizada. (PISCITELLI, 2013, p. 379).

Como pontua Piscitelli (2013), as críticas do feminismo pós - colonialista vieram para problematizar o essencialismo cultural da idealização da “mulher do terceiro mundo” e a visão de uma opressão feminina homogênea. Esses questionamentos tornaram possível uma reflexão sobre a tendência do feminismo ocidental para universalizar, através de esteriótipos e de uma visão etnocêntrica, as opressões e os desafios que as mulheres não - ocidentais sofrem.

A academia ocidental abriu espaço para o aparecimento de discussões teóricas pós coloniais, porém, Mohanty (1991) pontua que as feministas ocidentais tendem a “homogenizar e sistematizar” as mulheres do terceiro mundo, tornando-as um grupo simplificado pela abordagem universalista de observar as mulheres do terceiro mundo e suas particularidades. Chandra Mohanty (1991) aponta que o meio acadêmico é predominantemente ocidentalista e que, tal situação abriu espaço para uma análise etnocentrista sobre o “mundo não ocidental”.

Ainda de acordo com o autor, “é na produção desta ‘diferença de terceiro mundo’ que os feminismos ocidentais se apropriam e ‘colonizam’ as complexidades e conflitos que caracterizam as vidas das mulheres de diferentes classes, religiões, culturas, raças e castas nesses países” (MOHANTY, 1991, p. 54).

Essa construção monolítica das mulheres não ocidentais resulta numa generalização do poder e da opressão. A opressão ocorre de forma uniforme a todas as mulheres? A

resposta para tal questionamento vem através do entendimento do que é essencialismo e como ele mistifica as mulheres do terceiro mundo. Segundo Werbner,

essencializar é atribuir a uma pessoa, categoria social, grupo étnico, comunidade religiosa ou nação uma qualidade constitutiva fundamental, básica e absolutamente necessária. É colocar uma falsa continuidade atemporal, uma distinção ou delimitação no espaço, ou uma unidade orgânica. É sugerir uma uniformidade interna e uma diferença externa ou alteridade. (WERBNER, 1997, p. 228).

O essencialismo é uma resistência enfrentada nos estudos identitários pela uniformidade no tratamento das problemáticas sociais. O questionamento sobre a opressão ocorrer de forma uniforme para todas as mulheres pode ser respondido com uma negação se pensarmos que não é possível mensurar com uma asserção indubitável o meio e a dimensão da opressão às mulheres em todos os continentes.

Mohanty, em seu texto *Mulheres do Terceiro Mundo e a Política Feminista*, expõe que as feministas ocidentais utilizam-se de metodologias específicas para basear sua argumentação da universalidade da dominação dos homens e a exploração das mulheres. Ele contesta sobre três métodos

Primeiramente, ele critica “a prova de universalismo através do uso de um método aritmético.” (p. 18). Nesse contexto, a aplicação metodológica refere-se a prática de uma situação específica estendida a generalização de sua inserção. Ele cita então, o exemplo do uso do véu em vários países muçulmanos não-ocidentais como sendo uma forma de opressão e exploração das mulheres de forma generalizada, ou seja, o uso do véu é consequentemente uma subordinação feminina ao homem.

Tal generalização descritiva limita uma análise mais aprofundada da prática do uso do véu, baseando-se na afirmação de que o véu é em si, símbolo de submissão das mulheres. Reduzir a prática do uso do véu nos países muçulmanos como indicativo de opressão, segundo Mohanty, “não só é analiticamente reducionista, mas também se mostra sem utilidade no que se refere à elaboração de estratégias políticas de oposição.” (p. 19).

Em segundo, Mohanty atenta para conceitos de padrões sociais, exemplificados por divisão sexual do trabalho e de comportamento, como os cuidados com o lar, reforça argumentos de subordinação das mulheres, por sua aplicação superficial e universalista, desconsiderando questões históricas e culturais.

Se esses conceitos forem tomados como universalmente aplicáveis, a homogeneização resultante de práticas materiais diárias, religiosas, raciais e de classe das mulheres do terceiro mundo poderia criar uma falsa ideia de compartilhamento de opressões, interesses e lutas entre as mulheres, em nível global. Para além da irmandade, há ainda racismo, colonialismo e imperialismo! (MOHANTY, p. 20).

O terceiro método é o da categorização do uso dos gêneros numa análise universalista. Mohanty cita Brown (1983) para ilustrar a questão da natureza, cultura e gênero (masculino e feminino) como “categorias superordenadas que organizam e localizam categorias inferiores (como selvagem/doméstico e biologia/tecnologia) dentro de sua lógica. Essas categorias são universais no sentido de que organizam o universo de um sistema de representações.” (p. 20). Essa crítica vem a forma universal de organização dos paradigmas dentro de qualquer sistema, sem levar em consideração o sistema histórico-cultural do local.

Discursos de representação são confundidos com realidades materiais, e a distinção feita anteriormente entre “Mulher” e “mulheres” fica perdida. Trabalhos feministas que embaralham essa distinção (o que, interessantemente, está frequentemente presente em autorepresentações de feministas ocidentais) eventualmente acabam construindo imagens monolíticas de “mulheres do terceiro mundo”, por ignorar as relações complexas e móveis entre suas materialidades históricas no nível de opressões específicas e escolhas políticas, de um lado, e suas representações discursivas, de outro. (MOHANTY, p. 21).

Esses três métodos de análises identificados por Mohanty nos estudos acadêmicos das feministas ocidentais denotam uma generalização nas análises das mulheres do terceiro mundo. O autor questiona se há um movimento colonialista nos estudos feministas ao observar as mulheres do terceiro mundo dentro de categorias pré-formadas, universalizando conceitos que não observam particularidades históricas e culturais de onde essas mulheres estão inseridas. A uniformidade das relações de poder que dá a falsa impressão de que a opressão é a mesma para todas as mulheres, reverte-se em representações das mulheres do terceiro mundo pelas ocidentais e uma fragilidade ao lidar com as questões identitárias das feministas não - ocidentais que acabam invisibilizadas por não se sentirem representadas pelas feministas ocidentais. As questões sobre identidade e a relação entre o Ocidente e as “mulheres do terceiro mundo”, principalmente no tocante a inserção das mulheres feministas muçulmanas pelas feministas ocidentais, será tratado nas próximas seções.

2.3. A ISLAMOFOBIA NO OCIDENTE OPRIME MAIS QUE O VÉU

De acordo com Domencio Losurdo (2010), islamofobia é a “imposição ou a reivindicação de uma discriminação negativa em detrimento islâmico em razão da religião e da cultura, e ódio racial em relação aos árabes e aos povos da religião islâmica”. As primeiras vezes que o termo islamofobia foi conceituado, foi na França em 1920 e depois em 1970, todavia, com sentidos diferentes. “A primeira se refere a disputas e diferenças dentro do Islã e a segunda, ao repúdio aos muçulmanos e ao islamismo”. (LORENTE, 2012).

Posteriormente, em 1997, a Comissão on British Muslims and Islamophobia, definiu islamofobia como o pavor ou ódio ao Islã e aos muçulmanos. A significância desse conceito criado pela Comissão britânica foi a mais aceita até hoje, porém, a palavra “islamofobia” dá margem para algumas críticas e interpretações. Segundo Lorente (2012, p. 170), “há três grandes correntes críticas e várias outras de diversos segmentos que contestam a validade do uso da palavra. As principais críticas são as críticas raciais, étnicas e religiosas”.

A crítica racial interfere na forma como os muçulmanos são tratados por causa do tom da sua pele, enquanto que a crítica étnica procede num tratamento diferenciado aos muçulmanos ao perceberem neles traços físicos específicos do Oriente juntamente às características culturais do islã. Já a crítica religiosa, faz alusão aos preceitos religiosos do Islã, divergindo das questões que também envolvem costumes culturais islâmicos, associando-se assim, a crítica étnica.

Quando o tocante “gênero” é tratado, a islamofobia passa por um outro agravante, o preconceito contra as mulheres. O tratamento dado às mulheres muçulmanas é intensificado pela forma como elas se portam e se vestem, principalmente em países da Europa, onde, nos últimos anos, o pensamento xenofóbico dos europeus resultou leis que iam de encontro com os preceitos culturais e religiosos do islamismo.

Em Abril de 2011, entrou em vigor na França, o projeto de lei nº 524, que proibia o uso do véu islâmico integral, a Burka e o Niqab, em espaços públicos. Como podemos visualizar posteriormente na figura I, a Burka e o Niqab são véus tradicionais que cobrem integralmente o rosto, não dando margem para o reconhecimento do indivíduo. O argumento utilizado pelos conservadores franceses foi o de que o véu impedia a identificação do indivíduo e, portanto, tornava-o propício a cometer atos ilegais contra a segurança de outras pessoas.

Figura I

Atuendos islámicos prohibidos y permitidos en el espacio público en Francia



Fonte: Gestion.pe

Quando essa lei entrou em vigor na França, uma jovem muçulmana habitante no país, abriu um processo contra o governo francês requerendo a autorização para a utilização da Burka e do Niqab, sob o argumento de manter seus preceitos religiosos. Segundo a jovem, o uso dessa vestimenta ia de encontro a "sua fé, sua cultura e suas convicções pessoais". O pedido foi negado pelos juízes franceses que replicaram que o uso do véu cobrindo o rosto só era proibido publicamente, assim como eram proibidos quaisquer acessórios ou peças que ocultasse o rosto do indivíduo.

O direito ao uso do véu pelas muçulmanas é uma temática que vem sendo estigmatizada pelo Ocidente sob o pretexto de submissão das mulheres em relação aos homens. O fato ocorrido na França, quanto a ilegalidade do uso do véu pelas mulheres nos espaços públicos, traz a reflexão do direito à autonomia das mulheres muçulmanas, justificando-se sob o viés de “opressão das mulheres” que usam Burka, Niqab ou qualquer outro véu muçulmano. “A desculpa de proteger essas mulheres não convence a comunidade, nem os Direitos Humanos”. (FERREIRA, 2013).

O projeto do governo francês se justifica por sua defesa da República, mas cabe refletir se sua implementação garante autonomia às mulheres muçulmanas. Nesta senda, considerar que toda mulher que usa burca ou niqab é submissa e deve ser “salva” pelos ocidentais é tão violento quanto obrigá-la a usar tal vestimenta. É importante dizer que o véu não subtrai o pensamento, e a ausência dele não é significado de autonomia. Na França, vivem mais de cinco milhões de muçulmanos, mais ou menos duas mil mulheres usam essas vestimentas (burca e niqab), o que não justifica tal reação. Ao fazer tais proibições, estamos deixando de reconhecer e de respeitar as diferenças étnicas e religiosas. (FERREIRA, 2013, p. 184).

A análise de Ferreira sobre os direitos das mulheres muçulmanas de usar o véu no Estado francês abrange o agravante de que o governo quer que as mulheres muçulmanas se adaptem a cultura europeia, visto que, uma das sanções dado o uso do véu é assistir a um curso sobre cidadania francesa, além do pagamento de 150 euros. Esse ato de coerção implícita dos costumes ocidentais para as mulheres muçulmanas resulta em um distanciamento dessas mulheres nos países ocidentais, dificultando sua integração dentro da sociedade.

O uso do tradicional véu muçulmano é uma particularidade que perpassa uma cultura local não-ocidental e engloba todo o direcionamento religioso de anos sob um povo que vê em sua religião, não apenas uma ideologia, mas sim, o encaminhamento da sua vida particular e pública. Por isso, pensar nas mulheres muçulmanas sob um viés etnocêntrico é ignorar seus direitos a escolha e vai de encontro ao que os defensores dos direitos humanos prezam, visto que está escrito na Declaração de Direitos Humanos da ONU, “todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, em público ou em particular” (artigo XVIII).

A França não foi um caso isolado de decisão do Estado contra o uso do véu islâmico pelas mulheres muçulmanas. Em Outubro de 2017, manifestantes cobriram o rosto em protesto à proibição do véu islâmico em Viena, na Áustria. Assim como na França, a lei proíbe o uso dos véus islâmicos que cobrem todo o rosto em espaço público, sob pena de multa. Outros sete países da Europa vêm proibindo o uso do véu islâmico em espaço público, sendo eles: França; Alemanha; Itália; Espanha; Bélgica; Holanda e Bulgária. A Corte Interamericana de Direitos Humanos considera que a proibição do uso do véu islâmico pelas mulheres muçulmanas em espaço público não viola a Convenção dos Direitos Humanos, sob a justificativa de que o Niqab e a Burka tornam incompatíveis a comunicação e o estabelecimento de relações sociais.

O véu religioso das mulheres muçulmanas interfere também em um âmbito mais abrangente que a religião, que é o âmbito identitário. Nos Estados Unidos, de acordo com a CAIR (Concil on American-Islamic Relations), 15% das mulheres muçulmanas sofrem discriminação e condutas violentas dos cidadãos estadunidenses, pelo uso do véu islâmico, cuja vestimenta as diferenciam das mulheres norte-americanas e explicita sua fé e seus preceitos islâmicos. A Burka, O Niqab e os demais véus muçulmanos são vistos no Alcorão como uma forma de distinguir a mulher muçulmana dentre as demais para que elas não sejam molestadas.

Ó profeta! Diz a tuas filhas e às mulheres dos crentes que (quando saírem) se cubram com suas `jalabib`, isto é mais conveniente para que se distingam das demais mulheres e não sejam molestadas, porque Deus é Indulgente e Misericordioso (ALCORÃO, surata 33, versículo 59).

A identificação da mulher como muçulmana em países “não-islâmicos” externaliza seu anseio pela autonomia de diferenciar-se das demais mulheres ocidentais. “Ao mesmo tempo em que o véu é uma ‘proteção’, como afirmam os muçulmanos, ele também se torna um elemento fundamental para o reconhecimento da diferença” (FERREIRA, 2013, p. 190).

2.3.1 O DIREITO DE IDENTIFICAR-SE COMO MUÇULMANA E FEMINISTA

A percepção de distinção da mulher muçulmana nos leva a pensar sobre a questão do reconhecimento identitário. Pertencer a um grupo social evidencia uma fronteira entre o “eu” e os “outros”, ao mesmo tempo que cria uma ligação entre as pessoas de um mesmo grupo. Dubar afirma que, a “identidade nunca é dada, é sempre construída e a (re) construir, em uma incerteza maior ou menor e mais ou menos durável” (Dubar, 1997, p. 104). A identidade para Dubar, é um processo de socialização, é “reconhecer-se pelo olhar do outro”. Dentro desse contexto analítico, é possível pensar na identificação do indivíduo como a forma como ele se põe e é posto dentro de um espaço social, ou seja, o pertencimento a algum grupo social.

Numa extensão deste contexto, a “identidade cultural” de Stuart Hall afirma que as condições da nossa sociedade estão “fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais”. (HALL, 2006, p. 9). Hall aborda o “pertencimento” a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais. como uma forma de construir mais de uma identidade, através do deslocamento físico e social. A sociedade atual globalizada torna acessível ao sujeito ter mais de uma identidade ou estar conectado, através da convivência, a vários grupos identitários.

Essa fragmentação da localização do indivíduo social torna possível constatar o que muitos autores citam como uma “crise do pertencimento” da sociedade atual. Por ser uma construção, a identidade é uma atividade contínua concomitantemente realizada com uma formação de crenças, por isso, a não-realização da continuidade dessa atividade põe em crise a solidificação identidade de um povo. Faria e Souza abordam que a identidade é defendida e

exposta quando ela passa por uma crise, ou seja, quando há uma insegurança quanto a manutenção daquela identidade.

A essência da identidade constrói-se em referência aos vínculos que conectam as pessoas umas às outras e considerando-se esses vínculos estáveis. O habitat da identidade é o campo de batalha: ela só se apresenta no tumulto. Não se pode evitar sua ambivalência: ela é uma luta contra a dissolução e a fragmentação, uma intenção de devorar e uma recusa a ser devorado. (FARIA, SOUZA, 2011, p.37).

É pensando na “batalha” por manter sua identidade, que é pontuado neste artigo, a importância dos atos da religiosidade e das vestimentas islâmicas para as mulheres muçulmanas. A identidade no tocante ao uso do véu islâmico, seja ele qual for, permite que as pessoas reconheçam as mulheres muçulmanas e associe - nas diretamente aos preceitos religiosos do islamismo. “Por ser visível, o véu em um grupo muçulmano é um símbolo público e altera o estado das coisas” (LEACH, 1971, p. 147), é de conhecimento geral a sua representatividade.

Um exemplo disso, é o caso da refugiada síria Dana Albalkhi, cujo a formação é em licenciatura inglesa, leciona em um colégio particular de São Paulo e enfrenta o desafio de ser feminista e muçulmana. Em entrevista à BBC Brasil, Dana explica que o uso do véu, além de algumas particularidades da sua religião, a coloca sob um olhar etnocêntrico no Brasil.

Por ser feminista, Dana participou de um grupo feminista árabe on line, onde enfrentou preconceito religioso. Segundo um trecho do depoimento de Dana a BBC Brasil: “Lá tem muçulmanas e outras que não são. As não-muçulmanas são contra o véu, acham que é repressão. As muçulmanas, como eu, acham que é uma forma de liberdade”.

O desafio de identificar-se como muçulmana é vertiginosamente intensificado quando nos aprofundamento no tocante às feministas islâmicas no Ocidente. O ato de identificar-se como feminista e aderir aos preceitos islâmicos, confere a elas uma distinção das outras mulheres feministas ocidentais, principalmente, as que aderem ao radicalismo do movimento.

2.3.2 O DESRESPEITO DA FEMEN NÃO LIBERTA AS MULHERES MUÇULMANAS

Em 2008, a ucraniana Anna Hutson fundou um grupo feminista denominado FEMEN (Фемен), com o objetivo de protestar contra o tráfico de mulheres e o abuso sexual no leste europeu. A Organização ganhou notoriedade midiática após mais de dois anos de atuação,

quando as feministas passaram a protestar em topless para atrair a atenção das pessoas para problemas como turismo sexual, sexismo, homofobia e demais temáticas sociais.

Durante os últimos anos, o FEMEN sofreu várias críticas por parte da mídia e de algumas Organizações Sociais pela sua atuação em protestos. Além das críticas quanto ao extremismo em suas ações, o financiamento do FEMEN também é questionado por pessoas fora e dentro da Organização. No Brasil, o “FEMEN Brazil” foi liderada por Sara Winter, atualmente ex feminista, que ao se desvincular da Organização, acusou o grupo de serem na verdade uma empresa que utilizam o marketing para se promover. A filial brasileira durou menos de 1 ano e atualmente sua sede é em Paris.

Em 2013, Amina Sboui se tornou a primeira Tunisiana a fazer parte do grupo feminista FEMEN. A jovem militante Tunisiana postou em sua rede social, em Maio de 2013, uma foto com os seios de fora, no muro do cemitério Kairuan, em protesto ao governo tunisiano. Ela foi presa por profanação do local, o que gerou protestos do FEMEN contra sua prisão em várias partes do mundo. As ativistas feministas protestaram em diversas cidades europeias em frente a Mesquitas, criando o movimento ‘Jihab Topless’. A figura II mostra feministas do FEMEN em frente a Mesquita no Brasil, protestando, não apenas contra a prisão de Amina, mas também contra a religião muçulmana.

Figura II



fonte: Francois Lenoir/Reuters

A posição da Organização Feminista FEMEN gerou uma reação negativa por parte da mídia e principalmente, nas mulheres muçulmanas que viram nessa forma de protestar, uma

ofensa a sua religião e a sua identidade cultural. Ao ser libertada após dois meses de prisão, Amina manifestou o seu desagrado com as articulações do FEMEN e declarando sua saída do grupo. Em uma de suas declarações ao jornal Huffpost, após conseguir liberdade condicional, Amina acusa o grupo de islamofobia e se diz ofendida com o movimento do grupo pela sua libertação. Em um trecho da entrevista, ela expõe seu desagrado :

I don't want my name to be associated with an Islamophobic organization. I did not appreciate the action taken by the girls shouting "Amina Akbar, Femen Akbar" in front of the Tunisian embassy in France, or when they burned the black Tawhid flag in front of a mosque in Paris. These actions offended many Muslims and many of my friends. We must respect everyone's religion. (HUFFPOST, 2013).

A repercussão dos protestos do FEMEN incitou debates sobre a imposição do feminismo ocidental como um movimento que desconsidera questões religiosas e culturais. A inglesa de 20 anos April Reilly, que se converteu ao islamismo, criou o grupo na rede social intitulado 'Muslim women against FEMEN', no qual reúne mulheres que se opõem o FEMEN. Segundo uma nota oficial do FEMEN em seu site, a Organização considera válidos os protestos frente aos Fóruns islâmicos e mesquitas. Ainda de acordo com a nota postada, os protestos das ativistas feministas é mais importante do que as representatividades da cultura islâmica.

FEMEN Movement's not going to replace with itself the concept of Islamic origin women's struggle for equality and freedom. It is only up to them to defend themselves. However, FEMEN obliged to speak out against adepts of Islam, which call for mutilations, killings and other savagery against women. It's not of a big importance that we are not pure representatives of that culture in particular – struggle for women's rights has no nation, religion or other cultural differences. But speaking of activists who attacked Islamic Forum in Paris, they are former Muslims, in fact. (FEMEN, 2015)

A visão desse grupo feminista citado, de que as mulheres muçulmanas são oprimidas pela sua religião, demonstra uma percepção etnocêntrica e ocidentalista sobre as "mulheres do terceiro mundo". Para as mulheres que fazem parte da FEMEN, feminismo e islamismo são duas questões opostas, que não poderia ser viável na prática. Frente à essa ideia de que o Islã oprime as mulheres, a feminista islâmica paquistanesa Malala, ganhadora do prêmio Nobel da Paz, defende sua religião ao ser entrevistada pelo jornalista Jon Snow.

"I think in terms of religion, there is not a very clear-cut answer to these issues. For example, women's rights, in terms of politics, everything is interpreted in

different ways by different people. But to me Islam is about equality and calling myself feminist would have no position from the religion.” (MALALA, 2015).

Malala Yousafzai luta pelo direito das mulheres muçulmanas poderem estudar sem considerá-las oprimidas pelos preceitos islâmicos. Segundo a paquistanesa, o próprio islamismo fala sobre igualdade e por isso, ser feminista não opõe-se a ser muçulmana.

Corroborando com Malala, a imã Sherin Khankan defende o feminismo islâmico na primeira mesquita escandinava dirigida por mulheres. Sherin (2016) aponta que o próprio Alcorão diz que “homens e mulheres são sócios espirituais com igualdade” e que a intenção do feminismo islâmico não é confrontar o islamismo e sim, reler o alcorão “à luz da nossa época e da nossa sociedade”.

A idealização da mulher muçulmana como oprimida e que necessita ser salva pelas ideias de liberdade do feminismo ocidental desassocia as vertentes não - ocidentais da luta pela igualdade que o feminismo prega em seu movimento. Essa segregação, além de invisibilizar as requisições das mulheres muçulmanas, ou de outras vertentes não ocidentalizadas, impossibilita um debate abrangente sobre as necessidades e o posicionamento das mulheres a partir de suas particularidades regionais, culturais, políticas e religiosas, nos fazendo questionar por quais mulheres o movimento feminista está lutando.

3. CONCLUSÃO

Apesar de ser um movimento recente no Oriente Médio e nos países muçulmanos, o feminismo vem ganhando mais espaço e mais adeptos à ideia de igualdade entre homens e mulheres, adaptando seus preceitos ideológicos às requisições das mulheres em culturas não ocidentais. Porém ainda há muitos desafios para a aceitação das “mulheres do terceiro mundo” pelas feministas ocidentais.

A mais palpável divergência entre as ideias do feminismo ocidental e as dos feminismos não - ocidentais é a concepção de universalidade das opressões, a qual dá espaço para generalizações sociais em detrimento de particularidades regionais e culturais. O que liberta as mulheres no Ocidente não pode tornar-se uma visão irrefutável de liberdade para as mulheres de outros continentes. A universalização de conceitos ocidentais torna produções acadêmicas e pesquisas tendenciosas e ocidentalmente imperialistas.

O resultado disso nas mulheres islâmicas é um impasse na sua participação no movimento feminista, pois, a não aceitação da sua identidade cultural e sua orientação

religiosa oprime-as como islâmicas. A islamofobia percebida no movimento feminista ocidental sob um viés de universalização do movimento, resulta numa tentativa de deslegitimar a luta das “mulheres do terceiro mundo”, que, precisam do apoio do movimento, como também do entendimento das suas particularidades culturais e religiosas.

ABSTRACT

ISLAMIC FEMINISTS FACE ON THE ISLAMOPHOBIA OF THE WESTERN FEMINIST MOVEMENT

The feminist movement has gained more space in international discussions forums since the end of the 20th century, from the execution of social movements for women's rights. The women's movement have developed new aspects as, new claims and criticism come cropping up. This work has as its theme the Islamophobia that Muslim feminists face in Western feminist movement. The question is problem: Western feminists women discriminate against Muslim feminists on Western feminist movement? With regard to the problem, qualitative research was prepeded to consider a relationship between the world and the object of study, in this case the data will be analysed inductively.

The overall objective of the work is to reflect about Islamophobia against Muslim women on the Western feminist movement westernist vision. The specific goals have a descriptive analysis, being used to establish the relationship between the Islamic and Western feminism, involving the collection of data and information about the search variables.

The approach to the problem of the research is basic in nature, producing theoretical knowledge to the research of international relations without prediction of practical application. The methodological application used to reference the survey was done through the survey of bibliographic materials, which were used in the theoretical analysis of Islamic feminism. The method executed in the survey was that, by your inductive empirical character, was used in particular findings about Islamic and Western feminism, to leave the observing wide debates within the feminist movement.

Key words: Islamic Feminism; Western feminism; islamophobia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHMAD, Ambar. **Islamic Feminism: a contradiction in terms?**. Friedrich Ebert Stiftung, New Dheli: Fes India Paper, 2015.

ALCORÃO. Português. **Alcorão**. Tradução Mansour Challita. Rio de Janeiro, Associação Cultural Internacional Gibran, 1995.

Amina Sboui Quits FEMEN: 'I Do Not Want My Name To Be Associated With An Islamophobic Organization', 2013, Disponível em:
<https://www.huffingtonpost.com/2013/08/20/amina-sboui-quits-femen_n_3785724.html>
Acesso em: 15/11/2017.

BAHRI, Deepika. **Feminisms and/in Postcolonialism**. Estudos Feministas. Florianópolis, p. 659 - 688, 2013.

BADRAN, Margot. **Between secular and islamic feminism/s: reflections on the Middle East and Beyond**. Journal of Middle East Women's Studies, v. 1, n. 1, p. 6-28, 2005. Disponível em: . Acesso em: 13/10/2017.

BADRAN, Margot. **Islamic feminism: what's in a name?** Egypt: Al-Ahram Weekly, v. 27, n. 569, p. 17-23, Jan., 2002. Disponível em: . Acesso em: 15/10/2017.

Council on American- Islamic Relations, 2017. Disponível em: <<https://www.cair.com>>
Acesso em: 15/11/2017.

Dubar, C. (1997). **Para uma teoria sociológica da identidade**. Em *A socialização*. Porto: Porto Editora.

FARIA, Ederson; SOUZA, V.L.T. **Sobre o conceito de identidade : Apropriações em estudos sobre formação de professores**. Revista Semestral da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional, SP. Volume 15, Número 1, Janeiro/Junho de 2011: 35-42.

FERREIRA, F.C.B. **Diálogos sobre o uso do véu (Hijab): Empoderamento, identidade e religiosidade**. Perspectivas, São Paulo, v. 43, p. 183-198, jan./jun. 2013.

FRANCO, Clarissa de. **Feminismo Islâmico face ao Feminismo Secular: uma nova consciência de gênero de um oriente que rejeita a ocidentalização**. Último Andar, v. 27, n. 2, p. 84-92, 2016. Disponível em:
<<https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/27095>>. Acesso em: 21/10/2017.

HALL, S. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

KURKI, M.; WIGHT, C. **International Relations and Social Science**. In: DUNNE, Tim; KURKI, Milja; SMITH, S. (org.). International Relations Theories: discipline and diversity. 2nd edition, Oxford University Press, 2010. p. 13-33.

LAMRABET, Asma. **La problemática de la mujer musulmana dentro del dialogo de culturas.** Universidade de Liverpool. 2010.

LEACH, E. R. **Rethinking Anthropology.** New York: The Athlone Press, 1971.

LIMA, Cila. **Feminismo islâmico: uma proposta em construção.** Fazendo Gênero 10. 2013.

LIMA, Cila. **Um recente movimento político-religioso: feminismo islâmico.** Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 675-686, Aug. 2014 Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000200019&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 24/10/2017.

LORENTE, Javier Rosón. **Discrepancias em torno al uso del término islamofobia.** In: GROSFUGUEL, Ramón e MUÑOZ, Gema Martín (Eds.). La islamofobia a debate: La genealogía del miedo al islam y la construcción de los discursos antiislámicos. 1ª edição. Madrid: Casa Árabe-IEAM. 2012. pp. 167-189.

LORSURDO, Domenico. **A Linguagem do Império: léxico da ideologia estadunidense.** São Paulo, Boitempo Editoria, 2010.

Malala Yousafzai, 2015. Disponível em: < <https://www.channel4.com/news/malala-yousafzai-im-a-feminist-and-a-muslim>> Acesso em: 12/11/2017.

MAHMOOD, S. **Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito.** Etnográfica [online], v.10, n.1, p.121-158, mai. 2006. Disponível em: . ISSN 0873-6561. Acesso em: 04 mai. 2008.

MOHANTY, Chandra T. Under the western Eyes: **Feminist Scholarship and Colonial Discourses.** In: MOHANTY, Chandra T. ; RUSSO, Ann; TORRES, Lourdes (Ed.). Third World Women and the Politics Feminism. Bloomington: Indiana University Press. p. 333-338, 1991.

PISCITELLI, Adriana. **Atravessando fronteiras: teorias pós coloniais e leituras antropológicas sobre feminismos, gênero e mercados de sexo no Brasil.** Contemporânea ISSN: 2236-532X v. 3, n. 2 p. 377-404 Jul.–Dez. 2013.

SAID, Edward. **Orientalismo - O Oriente como uma invenção do Ocidente.** São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

SALEM, Sara, **Feminismo Islâmico, Interseccionalidad Y Descolonidad.** Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.21: 111-122, julio-diciembre 2014.

SANTINELLO, Jamille. **A identidade do indivíduo e sua construção nas relações sociais: Pressupostos teóricos.** Rev. Estud. Comun., Curitiba, v. 12, n. 28, p. 153-159, maio/ago. 2011.

SANTOS, Claudia. **A mulher no Oriente Médio e o Feminismo Islâmico.** Conjuntura Global, Vol.3, n. 4, out./dez., 2014, p. 210-217.

STEARNS, Peter N. **História das Relações de Gênero.** Rio de Janeiro: Contexto, 2007.

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, 1996, p. 254-278.

SMITH, S. **Positivism and Beyond.** In: SMITH, S.; BOOTH, K.; ZALEWSKI, M. (eds.). *International Theory: positivism & beyond.* New York: Cambridge University Press, 1996, p. 11-46.

SPIVAK, Gayatri C. **Critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present.** Harvard University Press, 1999.

TICKNER, J. A.; SJOBERG, L. **Feminism.** In: DUNNE, Tim; KURKI, Milja; SMITH, Tteve (eds). *International Relations Theories: discipline and diversity.* 2 nd edition, Oxford University Press, 2013, p. 185-202.

TRUE, J. **Feminism.** In: BURCHILL, S. at al (eds.). *Theories of International Relations.* 3rd ed. New York: Palgrave Macmillan, 2005, p. 213-234.

WEBER, C. **Gender: Is gender a variable?** In: WEBER, C (org.). *International Relations Theory: a critical introduction.* 3rd Ed., London: Routledge, 2010.

WERBNER, Pina. **"Essentializing Essentialisms, Essentializing Silence: Ambivalence and Multiplicity in the Cosntructions of Racism and Ethnicity."** In: WERBNER, Pina; MODOOD, Tariq (Ed.). *Debating Cultural Hybridity, Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism.* London: Zed, 1997. p. 226-254.