



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

LAURA MARIA BRITO DE PIERI

**O FEMINISMO ISLÂMICO E A RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA, RELIGIÃO E
OPRESSÃO FEMININA**

**JOÃO PESSOA
2017**

LAURA MARIA BRITO DE PIERI

**O FEMINISMO ISLÂMICO E A RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA, RELIGIÃO E
OPRESSÃO FEMININA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentada
ao Programa 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: Ciências Sociais
Aplicadas

Orientador: Prof. Dr. Ana Paula Maielo Silva.

JOÃO PESSOA
2017

É expressamente proibida 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 da dissertação.

P615f Pieri, Laura Maria Brito de
O feminismo islâmico e a relação entre política, religião e
opressão feminina [manuscrito] / Laura Maria Brito de Pieri. -
2017.
31 p.

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,
Departamento de Relações Internacionais".

1. Feminismo islâmico. 2. Oriente Médio. 3. Religião. I.
Título.

21. ed. CDD 306.697

LAURA MARIA BRITO DE PIERI

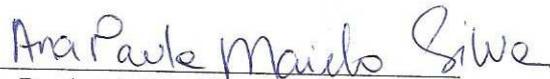
O FEMINISMO ISLÂMICO E A RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA, RELIGIÃO E
OPRESSÃO FEMININA

Artigo apresentado ao Programa 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: Ciências Sociais Aplicadas.

Aprovada em: 01/09/2017.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dra. Ana Paula Maielo Silva (Orientadora)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dra. Giuliana Dias Vieira
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dra. Mônica de Lourdes Santana
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

AGRADECIMENTOS

À minha amiga Ruth, pelos momentos de amizade e por sempre me apoiar nos momentos de necessidade.

Ao meu pai, por ter colaborado para que eu pudesse me formar.

À minha professora e orientadora Ana Paula Maielo Silva, pelas preciosas instruções, por sua paciência e compreensão comigo, além de ter providenciado vários conhecimentos sem o qual este artigo não poderia ter sido escrito.

Ao PIBIC sobre “Feminismo, Oriente Médio e Relações Internacionais: Um Encontro Indispensável” do qual eu participei nesse último ano, que foi a base da minha pesquisa e do meu conhecimento para escrever este artigo.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	07
2	OS FEMINISMOS EM RI E A QUESTÃO DA RELIGIÃO.....	09
2.1	O Feminismo Islâmico.....	10
2.2	A Questão da Emancipação e da Agência no Feminismo Islâmico.....	15
3	O PROJETO ILUMINISTA E AS DIFERENTES FORMAS DE CONHECIMENTO.....	18
4	A RELIGIÃO ISLÂMICA E A CRIAÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO.....	22
4.1	Os Mitos Nacionalistas no Estado-Nação Árabe.....	24
4.2	A Perpetuação do Estado-Nação Árabe e as Relações de Gênero.....	26
5	CONCLUSÃO	28
	REFERÊNCIAS	29

O FEMINISMO ISLÂMICO E A RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA, RELIGIÃO E OPRESSÃO FEMININA

Laura Maria Brito de Pieri¹

RESUMO

Este artigo objetiva demonstrar como o feminismo islâmico aborda a opressão feminina dentro da relação com a religião e com a política, demonstrando que a religião, originariamente com uma mensagem de igualdade e justiça social, foi reinterpretada de modo a justificar as relações de poder opressoras dentro do Estado islâmico para a manutenção de privilégios políticos da elite masculina. Em sua primeira parte, será apresentado os feminismos dentro das Relações Internacionais e as contribuições do feminismo islâmico para a emancipação das mulheres, abordando a religião como um instrumento de luta para as reivindicações feministas. Dessa maneira, na segunda parte será aprofundado o pensamento religioso e como este se contrapõe ao projeto iluminista, que se coloca como um caminho universal para o conhecimento. Por fim, na última parte, será estudado a relação entre a opressão feminina e a formação das instituições sociopolíticas, que já eram patriarcais antes mesmo do Islamismo. Para reforçar esse argumento, será estudado o mito do estado-nação e como este, ao manter as dicotomias de gênero, contribuiu para espalhar uma mensagem de inferioridade política da mulher, erroneamente justificada pela religião. Logo, este artigo conclui que o Islã pode ter uma mensagem pós-patriarcal se as interpretações originais de igualdade de gênero forem restauradas, de modo a respeitar a cultura e a religião da sociedade, ao mesmo tempo em que se utiliza da própria mensagem religiosa para demandar uma reforma nas instituições políticas para as mulheres.

Palavras-Chave: Feminismo Islâmico. Oriente Médio. Religião.

1 INTRODUÇÃO

Ao se falar da opressão das mulheres muçulmanas, a maior parte das teorias feministas nas Relações Internacionais em voga coloca a questão da liberdade de escolha e da autonomia das mulheres para decidirem seu próprio caminho como a solução para tal opressão. Esse pensamento, profundamente baseado no legado iluminista que marcou a Idade Moderna, coloca a religião, instituição que argumenta que um ser superior tem um conhecimento maior que o dos indivíduos, como um empecilho para a emancipação das mulheres. Logo, muitas teóricas feministas atribuem à religião a causa da opressão feminina. (KAZEMI, p. 453, 2000).

Com o pós-modernismo e o questionamento do projeto iluminista como a única maneira de obter conhecimento, começou-se a desconstruir a visão de que todas as mulheres

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

sofreriam as mesmas opressões dentro do patriarcado e de que, portanto, existiria um único caminho de emancipação para todas as mulheres. Surgem então teorias feministas que visavam explicar uma visão em particular, em vez de tentar explicar o todo, como o feminismo interseccional. Esta corrente argumenta, segundo Salem (p. 7, 2013), que as mulheres são diversas e, portanto, não haveria um único tipo de opressão sendo exercido sobre todas, mas sim vários tipos de opressão, que se mesclariam de acordo com as diferentes categorias que cada mulher se inclui ou não, como a cor, a raça e a classe social, ampliando o espaço dado a diferentes mulheres para explicar suas vivências próprias.

Portanto, a primeira seção desse artigo focará nas diversas correntes feministas em Relações Internacionais e, em particular, no feminismo islâmico e em como este pode levantar outras questões que ainda não foram debatidas pelas correntes teóricas feministas para explicar a vivência das mulheres nas sociedades islâmicas. Assim, o feminismo islâmico surgiu para tentar conciliar o que parece ser paradoxal: o movimento de emancipação das mulheres através da releitura dos textos sagrados do Alcorão.

Ao redefinir conceitos como emancipação e agência, o feminismo islâmico prova que é possível criar um movimento de emancipação dentro da esfera religiosa, desde que se esteja preparado para separar-se das estruturas dominantes do Iluminismo e criar novas maneiras de se enxergar a ação feminista através da religião, que possui sua própria lógica. Assim, a segunda parte desse artigo foca na questão do conhecimento adquirido pela razão, fundado no Iluminismo, e as outras formas de conhecimento, como o conhecimento religioso, de forma a pôr em debate o poder emancipador da religião.

Segundo Badran (p. 1, 2006), o feminismo islâmico une o fato de existir uma sociedade evidentemente patriarcal na sociedade islâmica com a defesa da mensagem de igualdade e justiça religiosa, de maneira a contestar a visão dicotômica que a produção de conhecimento no meio acadêmico ocidental propagou de uma ciência racional, que levaria ao modernismo e ao progresso das sociedades; e uma religião atrasada e opressora, que não seria capaz de produzir conhecimento pois estaria sempre apoiada em uma consciência maior para justificar as ações religiosas.

Dessa forma, o feminismo islâmico retoma o Islã como defensor da igualdade de gênero, sendo até mesmo um instrumento de luta para as reivindicações feministas, e aprofunda o debate para mostrar as raízes das relações de poder opressoras dentro da sociedade: o próprio estado e o seu desejo de manter a concentração de poder dentro da privilegiada elite masculina. Assim, as feministas islâmicas argumentam que as interpretações

patriarcais do Alcorão estariam mais relacionadas com essa preservação de poder do que com a mensagem original religiosa.

Ao apontar o fato de que “o estado-nação, o gênero e a sexualidade tem um importante papel de se construírem mutuamente através de dicotomias” (MAYER, p. 1, 2000), o feminismo islâmico redireciona o debate do patriarcado para a forma política com que se decidiu construir e unir a comunidade muçulmana. Dessa forma, a última parte do artigo focará no estado-nação e na formação das instituições políticas no Oriente Médio para entender melhor como se dá a relação entre a política, a religião e a opressão feminina.

2. OS FEMINISMOS EM RI E A QUESTÃO DA RELIGIÃO

As teorias feministas dentro das Relações Internacionais (RI) tem sido algo novo. Apesar do movimento em si ser um pouco mais antigo nas ciências sociais, ele somente começou a ganhar relevância nas últimas três décadas, quando a disciplina de RI evoluiu para acomodar outras discussões epistemológicas.

De acordo com Jaqui True (2005), o feminismo dentro das Relações Internacionais começou a se formar a partir dos anos 80, com a intenção de mostrar que as relações de gênero eram parte integrante da política mundial e contestar a visão masculinizada dominante na disciplina. A autora diferencia três formas de contribuições feministas para a disciplina: “o feminismo empírico, que foca na mulher e explora o gênero como uma dimensão das Relações Internacionais; o feminismo analítico, que usa o gênero como uma categoria teórica para revelar a distorção dos conceitos dentro das RI e o feminismo normativo, que utiliza o processo de teorização como parte de uma agenda normativa para que ocorra uma mudança política e social” (p. 225, 2005).

A primeira forma de contribuição da teoria feminista, a empiricista, é a mais pautada no positivismo. Ela procura ressaltar as relações de gênero onde há possibilidade de efeitos materiais e temas politicamente relevantes. Seu intuito era procurar questões de gênero dentro das já consagradas teorias de Relações Internacionais, como realismo e liberalismo.

Por isso, foi logo percebida como insuficiente para tratar dos diversos temas que o feminismo abordaria dentro das RI, pois era necessário uma reformulação dos conceitos clássicos utilizados dentro das RI para entender os diferentes temas dentro da área, entendendo que sob os termos teóricos utilizados nas pesquisas se refletiam relações de gênero que faziam com que estas fossem predominantemente masculinizadas (TRUE, p. 232, 2005). Dessa forma a contribuição analítica do feminismo contribuiu ao argumentar que os

conceitos teóricos usados não são naturais ou neutros, pois sempre são derivados de contextos políticos onde a dominância masculina é institucionalizada.

Por fim, a contribuição normativa dá um passo a mais e entende que as pesquisas de gênero são um instrumento para alcançar a mudança política na sociedade, de modo a entender que a teoria afeta a realidade do mesmo modo que a realidade afeta a teoria. Porém, mesmo esse feminismo normativo, que se afastou dos pressupostos teóricos positivistas, manteve um certo silêncio sobre a questão da religião dentro do feminismo.

Segundo Salem (p. 5, 2013), a religião tem sido consistentemente definida fora dos parâmetros do feminismo e visto como inerentemente patriarcal, reforçando a metanarrativa da secularização. Tal metanarrativa mostra que apesar das teorias pós-positivistas terem criticado a epistemologia positivista, as teorias ainda estão inseridas dentro da mesma forma de produção de conhecimento iluminista, que valoriza o racionalismo acima de qualquer outra forma de conhecimento.

2.1 O Feminismo Islâmico

Essa demanda por um movimento feminista diferente do ocidental, enraizado no Iluminismo e no secularismo fez com que surgisse um feminismo que conseguisse abordar a fé islâmica (SALEM, p. 1, 2013). Assim, o feminismo islâmico surgiu com a intenção de ser, segundo Margot Badran, “um discurso e prática feminista que deriva o seu conhecimento do Alcorão, buscando direitos e justiça dentro dos parâmetros da igualdade de gênero para mulheres e homens na totalidade de suas existências” (p.1, 2006).

Para Salem, o termo feminismo Ocidental, apesar de abranger diversas vertentes do feminismo, tem algumas suposições em comum: a) a categorização da mulher com necessidades e experiências similares, de modo a apagar as relações de poder entre as próprias mulheres; b) a construção da mulher do Terceiro Mundo como oposta à mulher ocidental, que em sua linha histórica estaria mais evoluída que a do Terceiro Mundo; e c) a caracterização da mulher do Terceiro Mundo como uma vítima ignorante e constrangida pelas instituições de forma a ser incapaz de tomar decisões livremente.

Com as teorias pós-modernas estes argumentos começaram a ser desconstruídos. Tais teorias focavam principalmente em desconstruir a utilização do termo “mulher”, que homogeniza as experiências das diferentes mulheres no mundo com o patriarcado e, em consequência, faz com que se pense que todas essas mulheres tinham os mesmos entendimentos sobre justiça, igualdade e como atingir tais ideais. Dessa forma, a percepção de

que haveria um “caminho universal” para a libertação de todas as mulheres contida no projeto iluminista começa a ser repensada (AHMAD, 2015).

É perante tais argumentos que as teorias feministas passam a utilizar-se da metanarrativa e começa a investigar a produção de conhecimento e quem o está produzindo, de maneira a demonstrar o viés ocidental e secular do feminismo até então estudado e se comprometendo a dar mais espaço às vozes silenciadas. Entretanto, segundo Salem, apesar de sua evolução, o feminismo acadêmico como um todo ainda manteve o foco no racionalismo, entendendo que a emancipação da mulher só poderia ser verdadeiramente alcançada quando esta se libertasse de todas as instituições de opressão, o que inclui a religião.

Assim, segundo Sara Salem, a negação da religião como estrutura compatível com a libertação das mulheres serviu para construir a imagem do Islã como algo fora da modernidade. Para a autora, a construção da imagem das mulheres religiosas foi feita da mesma maneira que a imagem das mulheres do Terceiro Mundo: oprimidas de maneira uniforme e automática ou sofrendo de uma falsa consciência que não as permite ver o patriarcado. Para as mulheres muçulmanas, que estariam dentro de ambas categorias, este esteriótipo seria duplamente amplificado.

Desta maneira, chega-se a um dos debates fundamentais do feminismo islâmico: a dicotomia entre o que seria considerado feminismo e o Islã, entendendo-os por vezes como oxímoros. É inclusive devido a diversidade de significados atribuídos ao feminismo e ao Islã que é difícil para muitas autoras definir com clareza o que seria o feminismo islâmico, sendo mais utilizados conceitos abrangentes que não especifiquem os dois conceitos, mas que ressaltem as metodologias utilizadas (discurso e prática) e os objetivos a serem realizados (igualdade de gênero e justiça), como no conceito de Badran.

Porém, para entender melhor o que significa o termo, é necessário olhar para as duas palavras que o compõe. Islã é uma entidade heterogênea e diversificada, com diferenças de crença e práticas, não só entre as suas diversas vertentes, mas dentro de cada uma delas também, dependendo do país em que esta for praticada. Como já foi mencionado, ao se voltar para o termo feminismo, também encontra-se uma miríade de interpretações e práticas, que serão mais exploradas na segunda seção do artigo.

Entretanto, Para a autora Ahmad (2015), existe um núcleo no movimento feminista como um todo que une todas as diversas correntes: que o mundo foi organizado de uma maneira predominantemente patriarcal, o que faz com que homens e mulheres vivam de forma diferente a mesma realidade. O feminismo também considera que é possível desconstruir o patriarcado, pois este não é uma ordem natural ou inescapável.

Ao contrário, por ser uma construção social, as feministas se comprometem a desconstruí-lo e a criar uma sociedade mais igualitária em relação ao gênero. Porém, cada vertente apresenta uma resposta diferente em relação a como o patriarcado se formou e qual a melhor estratégia para desconstruí-lo.

Assim, pelo fato do movimento feminista como um todo se mostra plural e abarca as visões e experiências de diferentes mulheres, nada é mais natural que surgisse uma nova vertente que explicasse a realidade da mulher islâmica e seu desejo por igualdade de gênero. Dessa maneira, o feminismo islâmico busca desafiar as consideradas interpretações patriarcais dos textos sagrados, focando nos aspectos específicos dessa sociedade e nos instrumentos feministas que sejam congruentes com a cultura (AHMAD, p. 3, 2015).

Por isso, Ahmad (p. 5, 2015) explica que o feminismo islâmico é melhor definido através das estratégias que ele utiliza: ao argumentar que o patriarcado dentro do Islã é o resultado de interpretações masculinas errôneas sobre os princípios religiosos que distorceram os verdadeiros ensinamentos sagrados, as feministas islâmicas utilizam as reinterpretações das fontes sagradas e a recuperação dos direitos islâmicos das mulheres. Dessa maneira, elas se apoiam no pós-modernismo para analisar os discursos e encontrar dentro deles os mecanismos de controle institucional, porém não negando o fato de que os textos continuam tendo sua essência original sagrada. Para Salem, “enquanto as mulheres forem definidas como teologicamente inferiores, a batalha pelos direitos sociológicos, políticos ou econômicos não irá muito longe” (p. 6, 2013).

Outra estratégia é recuperar a história esquecida das mulheres dentro da história do Islã. Ahmad (p. 4, 2015) explica que no início da formação do Islã a história das mulheres foi ocultada pela narrativa masculina, como o fato de que as mulheres tinham acesso direto ao profeta Maomé e eram membros ativos da comunidade.

Isto fortalece a ideia de que a mensagem principal do Islã tinha como núcleo a igualdade, mas que essa ideia, quando aplicada às mulheres ao tentar desconstruir os privilégios patriarcais do homem, encontrou muita resistência. Ahmad argumenta que, enquanto as ideias de igualdade eram aceitas no espaço público pela elite masculina, as mesmas mudanças no espaço privado foram rechaçadas, já que ao aplicar tal igualdade às mulheres, ao contrário do que acontecia na esfera pública, os privilégios masculinos estariam em risco e seu poder seria diminuído.

Segundo Salem (2013), o Alcorão seria “pós-patriarcal”, pois um retorno à verdadeira mensagem dele traria a igualdade de gênero. Ademais, a mesma autora argumenta que no Oriente Médio as reivindicações feministas sempre tiveram como uma das suas bases

principais os textos sagrados. A autora Asma Barlas também reforça a ideia de um Islã pós-patriarcal, ao afirmar que:

“Todos os muçulmanos podem e devem ler o Alcorão como um texto libertário e antipatriarcal, não precisando ser mulher ou feminista para lê-lo assim. Essa sua visão não a impede de reconhecer que, em muitas sociedades muçulmanas, a mulher é tratada “como cidadã de segunda classe” e com frequência “perseguida violenta e moralmente”. No intuito de relativizar o que ela mesma pronuncia, complementa: “nem todas as coisas que o muçulmano faz é islâmico, muito menos alcorânico” (BARLAS apud LIMA, p. 7, 2014).

Outra estratégia importante do feminismo islâmico é a inclusão de mulheres nos espaços públicos religiosos, principalmente em posições de liderança, de forma que interpretações mais feministas do Corão possam ser fortalecidas (BADRAN, p. 3, 2006). Embora ainda não se tenha mulheres em posição de liderança em ambientes com homens e mulheres, já existem diversas reuniões onde as mulheres se reúnem para discutir sobre o Islã, o que para a autora Ahmad (2015) é algo muito importante nessa fase inicial de tentar mudar as interpretações patriarcais, pois são nesses espaços que as mulheres podem discutir sobre as suas visões da religião sem a interferência dos homens.

Salem sublinha o importante fato de que essa estratégia “não é composta apenas de colocar mulheres na liderança, pois as mulheres são tão capazes de reproduzir as interpretações patriarcais quanto os homens” (p. 6, 2013). Isso traz ao debate não só a questão da liberdade de escolha e da importância da agência individual para o feminismo. Tais questões, se pensadas segundo o feminismo ocidental, são evidentemente incompatíveis com a religião.

Porém, ao se ter em mente que as escolhas nunca são completamente livres de relações de poder e estruturas dominantes e que as escolhas definidas como feministas ou patriarcais estabelecidas dentro de parâmetros prévios e socialmente concebidos que se encaixam muito mais com os valores liberais ocidentais de valorização da liberdade e da autonomia, a autora argumenta que tais padrões sempre podem ser desconstruídos de maneira a abrigar novas maneiras de se pensar.

Outras estratégias para a igualdade de gênero de acordo com Ahmad também envolvem recuperar e reforçar os direitos das mulheres dentro do Islã que foram obscurecidos e marginalizados ao longo do tempo por questões de “honra” e “vergonha”; e reescrever clássicos do feminismo ocidental, interpretando-os dentro da religião islâmica, como Mary Wollstonecraft e Virginia Woolf.

Com essas ferramentas, o feminismo islâmico tem gerado uma discussão na sociedade ao desafiar as normas patriarcais, que estão culturalmente ligadas ao âmago da família e da

sociedade ao argumentar que tais normas não tem a ver com o islã, e sim com a tradição cultural. Mas sendo um tema tão polêmico e novo, tem gerado fissões tanto no Ocidente quanto no Oriente sobre o apoio ou não à causa.

Segundo Ahmad (p. 7, 2015), há dois grupos que apoiam o feminismo islâmico e dois grupos que não o apoiam. Ao falar dos grupos que o apoiam, o primeiro é o grupo que acredita que apenas dentro do Islã que pode surgir um impulso feminista autêntico às normas e tradições do Oriente Médio e que qualquer outra vertente que venha do Ocidente é considerada inaplicável e imperialista.

O outro grupo são algumas das feministas ocidentais que consideram o feminismo islâmico uma adição valiosa à gama de teorias feministas. Estas acreditam que o feminismo islâmico pode descrever melhor a experiência de mulheres islâmicas que outras teorias ocidentais que não levam em conta as especificidades do Oriente e da vivência diferente que estas mulheres têm do que pode significar emancipação e igualdade.

Já os grupos que não apoiam o feminismo islâmico são formados por islâmicos conservadores e algumas das acadêmicas feministas ocidentais (BADRAN, p. 1, 2006). Os primeiros associam o feminismo com imperialismo, estrangeirismo e mudanças profânicas em seus valores centrais. Assim, o feminismo em si, principalmente as primeiras vertentes deste que não se preocupava em olhar as experiências diferentes que cada mulher passava, era um termo associado a um ataque às culturas não-ocidentais.

O outro grupo que desaprova o feminismo islâmico são algumas teóricas feministas seculares, que mantêm um silêncio acadêmico em relação ao feminismo islâmico, geralmente pertencentes ao feminismo *mainstream*². Essa descrença se traduz em pouco conhecimento sobre o assunto e falta de espaço no meio acadêmico para o debate de tais ideias, já que para essas autoras a união da religião com o movimento feminista seria, em última instância, improdutivo.

O argumento central é o de que a emancipação só seria realmente atingida com a separação da religião dos assuntos de âmbito público, entendendo qualquer forma de religião como uma instituição que sempre seria opressiva às mulheres, na medida em que tenta preservar os valores sociais dominantes alinhados com o patriarcado. Cila Lima (2014) argumenta que, desde o início, as relações entre as feministas seculares e as mulheres islâmicas foram pendulares, sendo

² As teorias feministas *mainstream* são as teorias clássicas surgidas antes do Onze de Setembro, focadas principalmente nas relações de gênero dentro do Estado, utilizando métodos empíricos e analíticos para determinar o que poderia se estudar dentro dessa temática. (TRUE, p. 225, 2005)

“ora de tolerância, como nos anos de 1920 a 1940, quando do surgimento dos dois movimentos, em que partilhavam lutas e metas (por exemplo, o anticolonialismo), ora de extrema rivalidade, como nos anos de 1970 a 1980, em que as feministas acusavam as islamistas de ativismo reacionário e conservador e de apoio a concepções fundamentalistas de subordinação da mulher, enquanto as islamistas acusavam o feminismo de se associar ao Ocidente, ao colonialismo dominante e à religião judaico-cristã, além de acusá-lo de imoral” (p. 2, 2014).

Ao pensar na imagem que o Ocidente tem do Oriente como um todo e mais especificamente dos países islâmicos, é preciso utilizar o conceito de Edward Said de Orientalismo: “um modo de resolver o Oriente que está baseado no lugar especial ocupado pelo Oriente na experiência ocidental europeia” (p. 13, 1990). Ou seja, ao se criar um estereótipo do que seria o Oriente, criou-se também o seu oposto: o que seria a Europa, com a primeira sendo exótica, bárbara e atrasada e a segunda sendo civilizada e moderna. Embora ambas as imagens construídas sejam estereotipadas, os dois opostos se mantêm por meio de instituições e doutrinas, principalmente na academia.

Shilliam (2011) aprofunda essa discussão ao voltar no século XVIII e afirmar que as divisões modernas das ciências sociais se estabeleceram e definiram o que seria o pensamento não ocidental, explorado cientificamente através de “idiomas iluministas que já começavam a desenhar uma divisão temporal entre a Europa Ocidental moderna e a não moderna” (p. 3, 2011), fazendo com que, com a expansão do poder europeu, até mesmo o pensamento local do Oriente internalizasse a categorização eurocêntrica de um “Outro” categoricamente inferior.

Para Salem, o Orientalismo, ao definir o que é ou não feminismo e, em consequência, definir o que é ou não patriarcado, cria em si um processo de homogeneização e essencialização que tem sido reproduzido tanto nos artigos acadêmicos do feminismo mainstream quanto nos setores conservadores das sociedades muçulmanas. Desse modo, a suposição de que o “Islã é patriarcal” não apenas assume que existe apenas um “Islã” bem definido mas que existe também apenas um patriarcado já pré-definido” (SALEM, p. 5, 2013).

Essa descrença por parte desses dois setores leva de volta à discussão sobre islã e feminismo e se seria possível uma convivência harmoniosa entre esses dois termos sem que um se sobreponha ao outro. Seria possível unir a emancipação feminina sem que se desacredite a religião? E qual agência poderia ter uma mulher dentro dos parâmetros da religião? Esse é o tópico que será abordado na próxima seção, ao discutir o que se entende por emancipação, agência e como a religião pode se encaixar nessa discussão.

2.2 Conceito de Emancipação e o Papel da Agência

Ao falar sobre emancipação e agência é necessário voltar às raízes iluministas desses conceitos e como estes foram perpetuados até os dias de hoje. Em seu texto “Resposta à Pergunta: O que é Esclarecimento?”, Kant afirma que o esclarecimento provém da menoridade do homem, ou seja, “a incapacidade de fazer uso do seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (p. 1, 1783).

Para ele, a emancipação só viria através do pensamento racional que provenha do próprio homem, e não de uma consciência ou de força externa (KANT, p. 1, 1783). A agência do ser emancipado viria então da autonomia ganhada por ele ao esclarecer a si mesmo, sendo estes dois termos – agência e autonomia – quase sinônimos um do outro.

Tal concepção iluminista é o significado mais utilizado de emancipação, encontrando na metanarrativa secularizada a sua força, pois entende-se que o conhecimento que a religião pode prover é limitado, pois só pode ir até um certo ponto sem que caia-se em um dogma, um conhecimento verdadeiro e incontestável que pouparia os fiéis de pensarem por si próprios (KANT, p. 1, 1783).

Essa é a ideia propagada pelo secularismo a respeito do conhecimento religioso: um conhecimento limitado dado aos seres humanos por uma autoridade maior que o indivíduo, sendo portanto incapaz de conceder emancipação a alguém ao não fornecer a maioria das pessoas, ou seja, a capacidade de pensar por si mesmas. Por isso, para o secularismo iluminista a religião seria incapaz de dar a alguém a capacidade de agência.

Até mesmo nos dias atuais, onde muitas autoras feministas revisitaram as noções de agência, esse conceito iluminista se mantém na raiz do significado. Muitos pós-modernos como Michel Foucault e Judith Butler tentaram introduzir a relação entre a submissão ao poder e a criação da agência como algo mais subjetivo, porém Mack (2003) argumenta que enquanto as condições para se atingir a agência tem sido revisitadas nas discussões das acadêmicas feministas, tem-se tido muito menos discussões sobre a definição do que seria a agência, continuando a entendê-la como um assunto individual, envolvendo o exercício da escolha, a satisfação de preferências pessoais e a capacidade de raciocínio lógico independente.

Ao se falar mais especificamente de agência dentro da religião, Sara Salem vai mais além argumentando que pensar em agência apenas como autonomia é problemático porque cria uma visão binária para a mulher religiosa: ou ela está em uma posição passiva de aceitação e, por consequência, sendo oprimida, ou ela está resistindo ao sistema opressor.

Essa segunda posição, apesar de ser um pouco mais autônoma, ainda mantém a mulher

em uma situação de reação à estrutura. Ou seja, segundo essa definição de agência como autonomia a mulher religiosa teria apenas uma agência incompleta de reação (p. 6, 2013).

Isto abre o debate sobre quais escolhas são consideradas livres e por quem. A definição de agência baseada na autonomia entende que as escolhas feitas através da própria racionalidade (e, em consequência, fora da religião) são escolhas livres de qualquer tipo de restrição. Porém, para Salem, as escolhas nunca devem ser consideradas totalmente livres, pois estas sempre estão imersas em relações de poder, inclusive nas definições de conceitos e estruturas de pensamento que utilizamos para formar nossas opiniões. Para a autora:

“As escolhas nunca são "livres" no sentido de que elas nunca são feitas fora de estruturas de poder ou dos sistemas e ideais hegemônicos. No entanto, é claro que certas "escolhas" foram designadas como emancipadoras, enquanto outras foram designadas como opressivas. Assim, as mulheres que fazem "escolhas" vistas como opressivas sofrem de uma consciência falsa e, portanto, não alcançaram o estágio de libertação que outras mulheres alcançaram - reproduzindo novamente a visão linear do tempo em que o progresso é medido como um continuum, com as mulheres do Ocidente no topo.” (SALEM, p. 4, 2013).

Essa convicção de que a agência deve provir apenas do desejo do indivíduo ainda está tão intrínseca ao debate que pensar em uma alternativa que envolva agência como auto-transcendência é algo muito estranho para a maior parte das feministas. Entretanto, é justamente o que Mack argumenta: “uma agência onde a autonomia é menos importante que a auto-transcendência e onde a energia para agir no mundo é gerada e sustentada por um ato anterior de redenção pessoal” (p. 156, 2003). Ou seja, a agência não seria a liberdade para agir de acordo com suas preferências pessoais mas sim a liberdade para fazer o que é correto, que seria determinado por Deus. Logo, a agência envolveria tanto a obediência quanto a liberdade para fazer escolhas. Mahmood cita um exemplo para ilustrar essa resignificação:

“podemos considerar o exemplo de um virtuoso pianista que se submete ao, por vezes doloroso, regime da prática disciplinar, assim como às estruturas hierárquicas de aprendizado, de maneira a conseguir a habilidade – a requisitada agência- de tocar um instrumento com maestria...sua agência é construída sobre a sua habilidade de ser ensinada, uma condição classicamente referida como “docilidade”. Apesar de termos associado docilidade com o abandono da agência, o termo literalmente implica na maleabilidade requerida de alguém para ser instruída sobre uma certa habilidade ou conhecimento – um significado que carrega menos um sentido de passividade e mais de luta, esforço e realização” (MAHMOOD apud MACK, pg. 158)

Assim, a resposta para a pergunta se seria admissível a coexistência de termos supostamente distintos como feminismo e islã que o feminismo islâmico traz é que é sim possível. Apenas deve-se reconsiderar o que se entende por emancipação. O feminismo secular apoiado no projeto iluminista utiliza um conceito de emancipação e agência que seria

impossível de ser aplicado em mulheres religiosas. Mas ao desvencilhar o entendimento de agência com autonomia e buscar um sentido mais amplo de auto-transcendência, é possível compreender que a emancipação das mulheres muçulmanas é possível sem que elas precisem abandonar o Islã e adotar o secularismo.

É necessário abrir o debate sobre o conceito de agência e de emancipação para outras possibilidades além do conceito individualista, liberal e iluminista. Salem afirma que iniciar “o debate sobre religião em termos de “escolhas” feitas por mulheres ou forçadas a elas já revela a ontologia liberal em que a agência – o livre exercício de comportamento – se torna o significante da emancipação feminina” (p. 3, 2013). Isso reproduz a metanarrativa secular predominante nos estudos feministas e seria incompatível com a noção de um ser superior transcendendo o indivíduo.

Ao moldar os debates nesse único conceito secular cria-se uma interpretação binária entre o que é secular, associado com modernidade e progresso, e o que é espiritual, associado com retrocesso. Dessa forma estereotipa-se a religião e oculta-se o fato de que muitos movimentos religiosos são compatíveis com a modernidade, como é o caso do feminismo islâmico (DEVETAK, 1995).

Margot Badran (2006) afirma que o feminismo pioneiro nos países árabes sempre teve um espaço para a religião. Os discursos feministas que surgiam na década de 60 eram ancorados tanto no nacionalismo secular quanto no islamismo, e apesar desses dois movimentos nem sempre andarem juntos como será visto na terceira seção desse artigo, essas foram as duas forças motoras do feminismo no Oriente Médio. Quando as feministas pediam reformas em suas sociedades naquela região, o ponto principal (porém não o único) era o Islã e a sua mensagem de igualdade e justiça social. Por isso, a autora defende que essa possível dicotomia entre o feminismo e o Islã é uma discussão causada por ignorância, pois ela não existe na prática, já que ambos foram se mesclando com o passar dos anos.

3. O PROJETO ILUMINISTA E AS DIFERENTES FORMAS DE CONHECIMENTO

O racionalismo positivista tem suas raízes dentro do projeto iluminista de conhecimento e juntos os dois formaram o que hoje a maioria das pessoas entenderia como modernidade. Para Devetak (1995), o Iluminismo tem duas características básicas: o criticismo e o cosmopolitarismo. A primeira característica tem a ver com o opúsculo de Kant em que ele responde a pergunta “O Que é Esclarecimento?”, em que Kant critica as

tradições e dogmas que a maior parte da humanidade seguia sem exercer o pensamento crítico e sem tentar achar o conhecimento por si mesmo.

Assim, a segunda característica tem a ver com o conhecimento racional, alcançável a todos os seres de forma igualitária através da razão, seria universal. Dessa forma, tal conhecimento poderia ser aplicado a todas as sociedades, as colocando em uma linha histórica lógica de evolução para a modernidade. (DEVETAK, p. 30, 1995).

Para Kant, a falta de criticismo levava à dependência das pessoas a fontes externas de conhecimento e, conseqüentemente, a uma imaturidade do ser, que não validaria o seu conhecimento por si só. É daí que vem a resistência da modernidade à religião. Visto que esta última só consegue existir ao validar seus conhecimentos em uma força maior que não pode ser conhecida pelo ser humano, este estaria preso em uma forma de conhecimento que não o permitiria emancipar-se por si só, já que depende da legitimidade da autoridade externa para passar o conhecimento (KANT, p. 1, 1783). Como o iluminismo tinha em seu espírito o questionamento de tudo, o secularismo e o iluminismo se tornaram ideias que se completavam e se fortaleciam juntas.

Ao entender o esclarecimento como algo atingível apenas pela razão lógica, Kant afirmava implicitamente que o conhecimento era algo que poderia ser progredido e aperfeiçoado com o contínuo questionamento das tradições e leis do passado, tornando o esclarecimento uma busca por uma linha lógica que levaria a uma verdade universal que todos poderiam alcançar com o raciocínio. (DEVETAK, p. 31, 1995).

Assim, os princípios da ciência que buscavam leis gerais que seriam universalmente abrangíveis começaram a ganhar força nessa época, o que nos leva à segunda característica do Iluminismo: o universalismo. Dessa maneira, o objetivo do modernismo se tornou achar ordem e coerência para onde havia caos, de forma a comparar as diferentes realidades e explicá-las através de uma única narrativa.

O projeto Iluminista foi tão bem-sucedido que afetou e continua afetando até hoje na maneira com que se julga quais formas de conhecimento são aceitáveis e quais não são, principalmente quando se pensa na instituição da ciência.

Dentro das Relações Internacionais (RI), a importância do racionalismo e do positivismo determinou durante muito tempo não só a maior parte da metodologia das pesquisas, mas também o que poderia ser estudado dentro da área. Ou seja, durante muitos anos o que determinava o que “existia” no campo da Política Mundial eram os instrumentos do positivismo e a sua visão de mundo.

Segundo Smith (2000), esta dominância só foi contestada recentemente, quando a disciplina de RI começou a acomodar outras discussões epistemológicas. Isso coincidiu com o chamado “Quarto Debate” ou “Terceiro Debate”, dependendo do autor. Este debate é estudado dentro da clássica cronologia histórica das teorias de RI onde positivistas e pós-positivistas exploram suas ideias. Esse debate, ao contrário dos outros debates que o antecederam, quebrou com a ontologia e a epistemologia positivista utilizada pelas outras teorias precedentes e que dominou o campo de Relações Internacionais desde a sua criação como ciência autônoma.

Dessa maneira, podemos ver que os outros debates das teorias, apesar de terem suas especificidades, não se diferenciavam tanto uns dos outros pois partiam da mesma visão de mundo. Steve Smith (p. 378, 2000) chama isso de “mito fundacional” da teoria das Relações Internacionais, pois dá uma impressão de que a diversidade e pluralidade de teorias existentes no campo da disciplina é bem maior do que ela é de verdade.

Segundo Steve Smith (p. 30, 1996), a vertente do positivismo que se encaixa nas RI é composta por quatro características: a primeira é a crença na unicidade da ciência em todas as suas áreas, até mesmo nas ciências sociais, onde as mesmas metodologias e epistemologias descrevem o mundo; a segunda é a divisão entre fatos e valores, e que os fatos podem ser neutros dentro de uma teoria, de modo que o objetivismo predomine sobre o subjetivismo; a terceira é a presença de regularidades nos fatos sociais, de modo que estes podem ser verificados e estudados; e a quarta é a possibilidade de julgar fatos políticos e sociais como falsos ou verdadeiros, de modo a construir um conhecimento cada vez mais absoluto e universal.

Assim, juntando tais características Smith dá um conceito de positivismo: “Uma visão metodológica que combina o naturalismo (a ciência social pode ser entendida através de leis naturais de outras áreas) e a crença em regularidades, sendo utilizada por uma epistemologia empiricista (o mundo pode ser compreendido através da observação) comprometida com a objetividade entre a teoria e a evidência” (p. 32, 1996).

Steve Smith declara que a ciência política é “dominada tanto pela falta de reconhecimento de uma posição epistemológica explícita quanto pela aceitação implícita de uma única posição, o positivismo” (p. 375, 2000), fazendo com que outras posições epistemológicas permaneçam periféricas em relação ao reconhecimento acadêmico. O autor argumenta que essa posição epistemológica é utilizada para justificar a história de produção do conhecimento nas Relações Internacionais e para fundamentar os conceitos utilizados na

disciplina para definir o que é considerado uma perspectiva relevante e o que não é dentro dos debates da disciplina.

Com o passar dos anos, cada vez mais teorias se utilizariam da epistemologia positivista para ser levada a sério pela academia. Isso é demonstrado durante o Terceiro Debate, onde as questões discutidas entre neoliberalismo e neorealismo são as mesmas: a anarquia, os ganhos relativos e absolutos e a tensão entre cooperação e distribuição de poder (POWELL *apud* SMITH, p. 381, 200), sendo utilizada a mesma visão de mundo para questões em comum em ambas as teorias.

Smith afirma que “ontologicamente, a literatura tende a operar no espaço definido pelo racionalismo; epistemologicamente pelo empiricismo e metodologicamente pelo positivismo. Juntos, esses conceitos definem o que é a ciência social e portanto servem como guardiões para o que conta como conhecimento legítimo” (p. 383, 2000).

Assim, teorias que não se encaixam no positivismo são constantemente criticadas como não sendo ciência e, portanto, não sendo uma fonte de conhecimento confiável. Isso é demonstrado com maior precisão no discurso de 1988 de Keohane (SMITH, p. 385, 2000), onde ele discute sobre o debate entre “racionalistas” e “reflexivistas”, cunhando tais termos e afirmando que os últimos deveriam desenvolver teorias testáveis para que se pudesse avaliar a eficácia de suas pesquisas. Este argumento reflete justamente a exclusão de outras epistemologias além do racionalismo, pois estes dois grupos partem de visões de mundo diferentes e, portanto não podem ter sua eficácia avaliada a partir das epistemologias e metodologias do outro grupo.

Assim também acontece com a produção de conhecimento científica que tenta compreender o pensamento religioso segundo a própria racionalidade da ciência. Shilliam afirma que a “academia ocidental – tanto a mainstream quanto a crítica – tenta entender a religião com os termos kantianos já internalizados que expulsam a religião da razão prática e assim permitiu um preconceito secular no pensamento político moderno” (p. 13, 2009). Shilliam acredita que essa divisão é feita de maneira geo-política, onde a “filosofia espiritual” oriental se contrasta com a “ciência” ocidental (p. 6, 2011), que seria definida pela modernidade como um conhecimento neutro, objetivo, universalmente aplicável e, portanto mais evoluído no historicismo iluminista do que os pensamentos comunitários ou religiosos.

Segundo Chakrabarty (p. 5, 2007), esse historicismo universal do conhecimento foi o que deu à Europa o monopólio para construir narrativas onde os principais eventos da modernidade como capitalismo e iluminismo se localizariam dentro dos limites geográficos

da Europa, estando o resto do mundo ainda em progresso para alcançar legitimidade de pensamento.

Assim, entender o pensamento religioso fora dos conceitos estabelecidos pelo Iluminismo é difícil, dado que quando uma forma de pensamento se fixa tão profundamente nas sociedades, ela estabelece as relações de poder com as outras formas de conhecimento, sendo o parâmetro utilizado para analisar todas as outras formas de pensar.

Por isso, para entender o pensamento religioso é necessário utilizar a própria epistemologia de conhecimento religioso, adaptando os conceitos utilizados para se encaixar nessa nova lógica e desconstruindo as dicotomias estereotipadas provenientes do pensamento moderno iluminista. Tentar explicar o que as muçulmanas entenderiam por opressão sem tentar entender o Islã seria superficial, pois causaria a homogeneização das mulheres religiosas em vítimas passivas da opressão institucional da religião, sem que estas mulheres religiosas pudessem realmente expressar o que elas considerariam opressão.

Embora o Islã perpetue algumas ideias patriarcais sobre o lugar de pertencimento da mulher, o feminismo islâmico argumenta que a religião em si não é a raiz da dominação patriarcal, e sim as interpretações dadas ao Islã, que são fruto do período histórico e político em que o Islã surgiu (BADRAN, p. 1, 2006). Desse modo, tenta-se investigar as origens políticas da dominação patriarcal, desde a época do surgimento do Islã até o Estado-nação moderno para verificar se é possível fazer a correlação entre a política e a opressão feminina.

4. A RELIGIÃO ISLÂMICA E A CRIAÇÃO DO ESTADO-NAÇÃO

Os estados coloniais do século XIX foram consolidados através de específicas formas de dominação que regulavam as instituições de gênero, classe e raça espelhados nos moldes europeus do Estado-nação (SHILLIAM, p. 14, 2011), onde os papéis masculinos eram associados ao estado e os papéis femininos eram subalternos ao do homem e associados somente à pureza da reprodução para a manutenção da nação. Porém, isso não quer dizer que as outras formas de instituição política anteriores eram mais igualitárias.

As sociedades tribais no Oriente Médio também eram predominantemente patriarcais nos assuntos políticos, fato que se estendia para outros aspectos sociais também, como a religião. As instituições sociais organizacionais pré-islâmicas foram apenas remodeladas na época do surgimento do Islã, que manteve muitas semelhanças com estas. Segundo Silva (p. 2, sem data), a nova religião utilizou-se das prostações em direção ao santuário de Meca, local que já era de importância religiosa para as tribos pagãs árabes. Também trouxe uma

proximidade étnica para aqueles que desejavam uma religião mais universal e que se sentiram mais representados em uma religião cujo livro sagrado era escrito em árabe e o profeta era um dos seus do que no cristianismo ou no judaísmo, facilitando o processo de integração com o modo de viver das tribos árabes.

Essa adaptação da população ao islamismo trouxe vários benefícios para os árabes. Além da já citada aproximação étnica, os novos dogmas de igualdade e coletividade ajudaram a população a superar a ideologia individualista das tribos e a pensar no conjunto, diminuindo bastante a pobreza e a desigualdade na região ao pregar sobre a partilha da riqueza. A *zakat*, ou esmola, é um dos pilares da religião islâmica e permitiu um maior desenvolvimento das comunidades árabes através de um pensamento de caridade e igualdade. (SILVA, p. 3, sem data).

Entretanto, segundo Silva, a estrutura base da sociedade se mantém mesmo com a nova religião, que já se forma dentro dessa estrutura e se adapta na medida em que vai ganhando adeptos às tradições já existentes, pois o Islã se formava de acordo com o que o profeta Maomé e seus seguidores iam decidindo sobre os diversos aspectos da vida, já que as escrituras sagradas não foram escritas de uma só vez, mas sim foram sendo escritas conforme os eventos aconteciam. Em relação a política, por exemplo, nas sociedades pré-islâmicas o direito costumeiro e o conselho de membros mais velhos eram o que regiam as comunidades. Com Maomé, a referência vira o Corão ou o *Haddith*, o livro que conta a vida do profeta. Porém, quando existia alguma situação que não era mencionada no Corão ou que estava escrita de maneira ambígua, os costumes e a tradição era o que guiava os homens nos conselhos políticos (SILVA, p. 3, sem data).

Assim, quando o Islã começa a ganhar força, é a pregação sobre igualdade e justiça social que faz com que o profeta consiga suplantar o sistema político-religioso já existente pelo novo, ganhando as massas da base da sociedade árabe e enfatizando os direitos iguais de todos dentro da comunidade.

Esse pensamento igualitário, porém, ao se pensar a questão de gênero foi algo que foi suplantado pela tradição patriarcal já existente. Segundo Ahmad (p. 5, 2013), apesar de não haver um ser superior dentro do Corão e de existir mulheres que tomavam decisões importantes naquela época (embora no espaço privado) a tradição onde apenas os homens assumiam cargos de liderança pública foi mantida.

Segundo Hourani (p. 21, 2006), essa continuação da instituição patriarcal foi justificada pelo fato de que a criação da comunidade política islâmica manteve a mesma base das tribos árabes e cada Califa que assumia tinha o dever de manter essa base e solidificá-la,

pois a manutenção da coesão dentro de uma comunidade tão diversificada quanto as tribos árabes era algo primordial e nenhuma mudança que pudesse desmanchar essa coesão era incentivada.

Desse modo, pode-se argumentar que a desigualdade de gênero dentro dos Estados muçulmanos modernos não vem da religião, como se é comumente utilizado em argumentos, mas sim do sistema político tribal que já era patriarcal e foi incorporado ao Islã quando este foi criado e se espalhou. Desse modo, o trabalho do feminismo islâmico é de uma importância mister, já que desconstruir as interpretações machistas dentro do Islã deslegitima os argumentos de que a religião é o problema, ao ressaltar as relações de poder estatais que legitimam o controle masculino da política.

Embora seja verdade que aspectos religiosos influenciem os estados do Oriente Médio, é necessário haver uma distinção entre a ideologia religiosa dentro do Estado, que é a nação muçulmana, e o Estado-nação secular em si, que abarca várias nacionalidades diferentes em si, contrariando muitas vezes os próprios interesses do Estado, mas que acabam sendo silenciadas pela insistência do Estado-nação e de sua classe política masculina dominante em manter-se no poder. Na próxima seção, se explicará a distinção entre estado e nação e como a ideologia da nação muçulmana está sim conectada ao Estado, porém não é tão capaz de influenciar os interesses políticos quanto se imagina.

4. 1 Os Mitos Nacionalistas no Estado-Nação Árabe

Apesar de poder existir nações sem estado e também várias nações dentro de um estado, não existe um estado sem uma nação (MAYER, p. 3, 2002). Um estado é um termo bem definido, sendo uma unidade política soberana com população e território delimitados e com um governo central. Já uma nação não é um termo que é tão tangível e concreto quanto um estado.

“Os membros de uma nação acreditam em suas origens em comum e na singularidade da sua história e esperam um destino compartilhado. Eles amplificam o passado e mantêm lembranças dos sofrimentos. Eles compartilham símbolos nacionais como costumes, língua e religião, e costumam não ver que a sua narrativa nacional é baseada em mitos (...) que é essencial para a vida nação, pois é abraçando esses mitos sobre a criação da nação que os membros perpetuam não só os mitos nacionais como a nação em si mesma.” (MAYER, p. 3, 2002).

É importante distinguir nação e estado como entidades separadas, pois é muito raro encontrar um estado que abarque apenas uma nação pura dentro do seu território e no caso do Oriente Médio, que abarca vários povos diferentes, com etnias, histórias e culturas distintas a

incongruência entre as várias nações dentro de um estado é ainda mais evidente. Uma delas é a identidade muçulmana, que traz os aspectos da religião para dentro do Estado.

A força sociocultural da religião dominante no Oriente Médio é enorme, datando de desde antes da construção dos Estados-nações, quando influenciou bastante os debates sobre como seriam os estados recém-surgidos. Segundo Mandaville (p. 168, 2012), ao criticar a ideia de um estado nacional secular, alguns estados utilizaram a ideologia de uma “identidade muçulmana” para justificar algumas posições de política externa, utilizando o Islã como um complemento ao discurso nacionalista. O autor dá o exemplo da Organização Islâmica para Cooperação, que apesar de ter a finalidade de representar as nações muçulmanas em diversos aspectos, acaba encontrando dificuldade em manter um consenso entre os membros, que geralmente colocam os interesses nacionais acima da visão islâmica.

Dentro do Corão existem várias referências a conceitos políticos, como nações, autoridade política e poder. O conceito de *umma* (comunidade de muçulmanos) é um dos conceitos mais importantes para se pensar em uma nacionalidade islâmica (MANDAVILLE, 170, 2012). Como uma nacionalidade, esta se mantém diretamente ligada a construção dos estados, sendo uma das nacionalidades que dialoga e cria, junto com as outras nacionalidades de cada região, o mito da nação em cada estado no Oriente Médio.

A *umma* já foi utilizada para justificar políticas externas no século XIX contra o imperialismo europeu, provocando sentimentos anticoloniais na região e unindo os diversos grupos em torno de uma única causa, se transformando em uma ideia de pan-islamismo, onde os diversos estados se uniriam para formar uma única e grande federação islâmica. Porém, por ser uma ideia bastante abstrata e difusa e pela pressão ocidental em avançar o projeto nacionalista civilizatório por todo o sistema internacional, o pan-islamismo perdeu lugar para o estado-nação que priorizava características mais concretas, como território, língua e história individual. Assim, a ideologia da *umma* foi incorporada em cada estado, porém de forma mais branda, sendo subordinada à nacionalidade estatal de cada estado específico (MANDAVILLE, p. 173, 2012).

Assim, surgiu a ideia de que o Islã e o estado-nação moderno eram separados, argumentando que o Islã não definia nenhum tipo de instituição política rigorosamente e que este devia ser complementar ao estado. No pós Segunda Guerra Mundial, quando os países do Oriente Médio já estavam ganhando a independência e formando seus estados, uma outra ideologia começa a ganhar influência: a do nacionalismo árabe ou pan-arabismo. Divulgada principalmente pelo general Nasser no Egito, esse nacionalismo prezava pela afinidade histórica, linguística e cultural dos povos árabes. Esse projeto nacionalista, segundo

Mandaville (p. 172, 2012), focava muito mais no secularismo das instituições árabes do que o pan-islamismo, o que contrastava diretamente com a Arábia Saudita, o rival regional do Egito, que enfatiza mais sua identidade muçulmana. É também nessa época que surge a Irmandade Muçulmana, que:

“Convencida de que o recém-independente Egito, em particular sob o comando dos Nasseristas, estava ameaçado de perder sua identidade islâmica através de uma excessiva ocidentalização, a Irmandade propôs uma ideologia alternativa em que o Islã estava em todos os aspectos da vida, incluindo a administração pública e os assuntos de Estado.” (Mandeville, p. 172, 2012)

Os objetivos da Irmandade eram criar um estado islâmico e um sistema legal baseado exclusivamente na *sharia* (lei islâmica), priorizando as causas muçulmanas ao invés dos interesses nacionais. Assim, a Irmandade se espalhou pelos vários países com maioria muçulmana, influenciando vários destes, como Paquistão, Turquia, Malásia e Indonésia (MANDAVILLE, p. 173, 2012). Porém a ideologia da Irmandade sofreu algumas alterações durante o decorrer dos anos, se ajustando a cada país de uma forma diferente, como no caso do Hamas, que nasce da Irmandade Islâmica, mas tem o objetivo nacionalista de libertar a Palestina.

É possível observar que a Irmandade também não foi capaz de se manter completamente livre da ideologia nacionalista, assim como o estado moderno também nunca conseguiu apagar totalmente a ideologia islâmica da política. Na verdade, ambas as ideologias (árabe e muçulmana) têm sido somadas às características individuais de cada Estado-nação, formando o mito da nação estatal, onde apesar das nacionalidades às vezes entrarem em conflito, estas conseguem manter uma aparente coesão dentro do estado na maior parte do tempo.

4. 2 A perpetuação do Estado-Nação e as Relações de Gênero

Pode-se concluir que a identidade muçulmana, propagada pelo movimento do pan-islamismo, não tem tanta influência nas formulações estatais de políticas internas e externas quanto se atribui a ela; e mais ainda, que esta é apenas uma parte da identidade estatal que mistura outras nacionalidades específicas de cada território, reunidas pelo sistema estatal. Assim, a questão do mito da nação é a relação entre as estruturas políticas e a opressão das mulheres islâmicas.

Segundo True (p. 235, 2005), o conceito de nação é caracteristicamente masculinizado e preza, acima de tudo, pela defesa da centralidade do governo e proteção de suas fronteiras

(papel masculino exaltado como protetor e líder) e pela perpetuação de uma população no território delimitado (papel feminino de reprodução biológica e cultural “pura” da nação). A manutenção desses papéis juntos é o que permite a manutenção da soberania estatal e, portanto, a continuação da existência do estado. Logo, a classe política dominante masculina sempre prezaria não só pela sua própria continuação no poder, mas a continuação de todos esses papéis para garantir a existência do estado como instituição organizacional política.

A constatação da priorização dos feitos masculinos sobre os femininos nos permite refletir sobre a hierarquização e privilegiação dos papéis masculinos em relação aos papéis femininos, que são esquecidos ou menosprezados (WEBER, p. 82, 2010). Assim, nada mais natural de que o mito criado para garantir o estado-nação seja um mito que reflita tais papéis em vários aspectos, desde quais características são associadas com a esfera pública até o que é considerado “pauta política” ou “interesse nacional”.

Segundo Sylvia Walby (p. 3, 1992), há vários papéis dados às mulheres dentro do projeto nacionalista, entre eles os mais importantes são como reprodutoras biológicas e ideológicas da coletividade e como transmissoras da cultura. Esse discurso é facilmente verificado através dos exemplos históricos onde a taxa de natalidade era um fator essencial para o projeto nacionalista, gerando um discurso de que a mulher deveria reproduzir pelo bem da nação.

Já a reprodução dos costumes da nação tradicional é feita pelas mulheres que se conformam com os ideais de feminilidade tradicional, enquanto as que divergem desse papel são atacadas e hostilizadas. Antigamente esse controle da reprodução era designado pelos costumes e tradições. O que o estado-nação moderno fez foi sistematizar esse controle através de leis e códigos morais para o casamento e a família.

Segundo Mayer (p. 14, 2002), esses papéis, embora reproduzidos em todo o mundo em menor ou maior grau, tiveram uma simbiose única nos países não-ocidentais colonizados com os valores modernos ocidentais, como planejamento familiar, família nuclear e relações monogâmicas, as nações não-ocidentais entram em uma disputa entre essas identidades de forma muito complexa, as vezes rejeitando completamente por medo do que isso poderia causar ao mito da nação.

No entanto, é impossível na atualidade evitar a influência das ideias ocidentais de maneira total, logo uma maneira utilizada pela classe política é a de manter as mulheres puras e tradicionais o máximo possível através do pensamento de que a mulher pertence à esfera privada. Assim, os conceitos de gênero e nação se interligam quando há não só uma

diferenciação entre papéis masculinos e femininos, mas uma competição entre as “nossas mulheres” e as “outras”, que seriam categorizadas como menos puras.

Todos esses papéis são narrativas nacionais criadas e propagadas pela elite dominante, a nação e o estado são representados de forma a servir às aspirações desta. A nação é caracterizada como uma mulher que precisa ser protegida, já o estado é visto como um homem racional e guerreiro. Desse modo, segundo True (p. 235, 2005), o Estado manipula as identidades de gênero para obter a sua própria unidade interna e a sua legitimação externa. Enloe também afirma que o poder nas Relações Internacionais é “um fenômeno complexo que molda as nossas identidades pessoais e sexuais como homens, mulheres e cidadãos nacionais” (ENLOE *apud* TRUE, p. 237, 2005).

Assim, essa dicotomia de papéis dentro do mito nacional é o que reforça o poder masculino dentro das instituições políticas e limita a atuação do feminismo dentro dessas estruturas dominantes (TRUE, p. 239, 2005). Portanto, é necessário ressaltar essa relação entre estas dicotomias dentro do Estado-nação para que se entenda a relação de opressão feminina dentro do Oriente Médio. O feminismo islâmico, ao trabalhar as reinterpretações do Alcorão, pode ressaltar através da mensagem religiosa essa contradição entre a mensagem de igualdade e a inferiorização do papel da mulher dentro das relações do Estado, de forma que se trabalhe para reformar tais instituições políticas de acordo com os princípios emancipadores alcorânicos.

5. CONCLUSÃO

Ao explicar o mito do estado-nação e como este naturalmente se constrói através de dicotomias de gênero profundamente patriarcais, é possível verificar que a opressão feminina nas sociedades muçulmanas não provém inerentemente da religião islâmica. Muito mais importante que a religião é o fato social de que as ligações nacionalistas de comunidade e estado foram construídas sobre relações de poder patriarcais que objetivavam a manutenção da elite masculina no poder.

Este argumento se constrói em cima do fato de que, mesmo antes da religião islâmica surgir, as relações tribais já se davam de maneira desigual entre homens e mulheres. Quando o Islã atinge seu ápice dentro do Oriente Médio, as duas visões sobre a sociedade se debatem: de um lado a mensagem igualitária do Islã e de outro as estruturas preconcebidas de governo patriarcais (SILVA, p. 5, sem data). Desse modo, o artigo utiliza-se do feminismo islâmico e sua restauração da interpretação igualitária do Alcorão para explicar que é possível que o

movimento feminista e a religião islâmica coexistam, sendo inclusive complementares um ao outro.

Em vista disso, debate-se a produção de conhecimento essencialmente iluminista, secular e racional que vê na religião uma instituição opressiva e incapaz de gerar emancipação para seus fiéis. O artigo argumenta que é necessário superar o mito de que existe um caminho universal e único para o conhecimento, conhecido como historicismo.

A religião, ao ser entendida como um meio próprio e diferente de obter conhecimento e emancipação, não pode ser entendida nos moldes do conhecimento Iluminista. Porém, ao se tentar entender a lógica do conhecimento da religião é possível entender que existem sim vários caminhos diferentes para se chegar à emancipação e um deles pode ser através do pensamento religioso.

ISLAMIC FEMINISM AND THE RELATION BETWEEN POLITICS, RELIGION AND FEMININE OPPRESSION

ABSTRACT

This article aims to demonstrate how Islamic Feminism addresses women's oppression in relation to religion and politics, demonstrating that religion, originally with a message of equality and social justice, has been reinterpreted in a way that justifies oppressive power relations within the Islamic State for the maintenance of political privileges of the male elite. In its first part, it will present the feminisms within International Relations e the contributions of the Islamic feminism to women's emancipation, approaching religion as an instrument of struggle for feminist claims. In this way, the second part will deepen the religious thinking and how this contrasts with the Enlightenment project of knowledge, which stands as a universal path to knowledge. Finally, in the last part, will be studied the relation between feminine oppression e the formation of the sociopolitical institutions, that were already patryarchal before Islamism. To reinforce this argument, will be studied the myth of the nation-state and how this, by maintaining unequal dichotomies of gender contributed to spread a message of inferiority of women, wrongly justified by religion. Thus, this article concludes that Islam can have a post-patriarchal message if the original interpretations of gender equality are restored in order to respect the culture and religion of its society, while reconciling with women's rights.

Keywords: Islamic Feminism. Middle East. Religion.

REFERÊNCIAS

AHMAD, Ambar. “**Islamic Feminism – A Contradiction in Terms?**” Friedrich Ebert Stiftung, New Dheli: Fes India Paper, 2015.

BADRAN, Margot. **“Islamic Feminism Revisited”**. London: Oxford Press, 2006

_____. **“Islamic feminism: what’s in a name?”**. Egypt: Al-Ahram Weekly, v. 27, n. 569, p. 17-23, Jan., 2002.

_____. **“Feminism in Islam: secular and religious convergences”**. London: Oxford Press, 2009

CHAKRABARTY, Dipesh. **“Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference”**. Princeton University Press. 2007

DEVETAK, Richard. **“The Project of Modernity and International Relations Theory”**. Millenium, v. 24, n. 1, 1995.

ENLOE, Cynthia. **“Margins, silences and bottom rungs: how to overcome the underestimation of power in the study of international relations”**. In: SMITH, S.; BOOTH, K.; ZALEWSKI, M. (eds.) *International Theory: positivism & beyond*. New York: Cambridge University Press, 1996, p. 186-202.

HOURANI, Albert. **“Uma História dos Povos Árabes”**. Editora Companhia das Letras, 2006.

KANT, Immanuel. **“Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento?”**. 1783. Disponível em: <<http://coral.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/b47.pdf>> Data de acesso: 23/08/2017. Traduzido por Luiz Paulo Rouanet.

KAZEMI, Farhad. **“Gender, Islam and Politics”**. Social Research Journal. Vol. 67, n. 2, 2000.

LIMA, Cila. **“Um Recente Movimento Político-Religioso: feminismo islâmico”**. Estudos Feministas, v. 22, n 2, p. 675-686, 2014.

MACK, Phyllis. **“Religion, feminism and the problem of agency: reflections on Eighteenth Century Quakerism”**. Signs, v. 29, n.1, p. 149-177, 2003.

MAHMOOD, Saba. **“Women’s Agency within Feminist Historiography”**. The Journal of Religion, v. 84, n. 4, p. 573-579, 2004.

MANDAVILLE, Peter. Capítulo 8: **“Islam and International Relations in the Middle East: From umma to Nation State”**. In: *“International Relations of the Middle East”*. Fawcett, Louise (org.). Editora Oxford University. 3 edição, 2012.

MAYER, Tamar. (org.). **“Gender Ironies of Nationalism: Sexing the Nation”**. Editora Routledge. 2002.

NUNES, João. **“Para Que Serve a Teoria das Relações Internacionais?”**. *Elações Internacionais*, Instituto Português de Relações Internacionais, Lisboa, n. 36, p. 11-22, Dezembro, 2012.

SAID, Edward W. **“Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente”**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALEM, Sara. **“Feminist critique and Islamic feminism: the question of intersectionality.”** Academic Journal, v. 1, n. 1, 2013. p. 172-182, 2013.

SHILLIAM, Robbie. **“The perilous but unavoidable terrain of the non-West.”** In: SHILLIAM, Robbie (eds.). International relations non-Western Thought: imperialism, colonialism and investigations of global modernity. New York: Routledge, 2011. p. 12-26.

_____. **“The Enigmatic Figure of the Non-Western Thinker in International Relations”**, in AntePodium, Victoria University of Wellington, 2009.

SILVA, Rafael. **“O Início de uma Instituição Política Islâmica”**. Universidade federal de Ouro Preto. Disponível em: <http://www.ichs2.ufop.br/ner/images/stories/Rafael_Silva.pdf> Acesso em: 23/08/2017.

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.

_____. **“The Discipline of international relations: still an American social sciences?”** British Journal of Politics and International Relations, v. 2, n. 3, p. 374-402, 2000;

_____. **“The United States and the Discipline of International Relations: “Hegemonic Country, Hegemonic Discipline”**. International Studies Review, v. 4, n. 2, p. 67-85, 2002.

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.

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

_____. **“The Ethics of Feminism”**. In: REUS-SMIT, Christian; SNIDAL, Duncan (eds.). The Oxford Handbook of International Relations. New York: Oxford University Press, New York, 2010, p. 408-424.

WALBY, Sylvia. **“A Mulher e a Nação”**. International Journal of Comparative Sociology, v. 33, n. 1, 1992.

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