



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

MONIQUE DE MEDEIROS LINHARES

REPENSANDO A RELAÇÃO ENTRE FEMINISMO E RELIGIÃO: o
feminismo islâmico e a virada pós-secular

JOÃO PESSOA

2017

MONIQUE DE MEDEIROS LINHARES

**REPENSANDO A RELAÇÃO ENTRE FEMINISMO E RELIGIÃO: o
feminismo islâmico e a virada pós-secular**

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

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Paula
Maielo Silva

Coorientador: Prof^o. Me. Murilo
Mesquita Melo e Silva

JOÃO PESSOA

2017

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

L735r Linhares, Monique de Medeiros.
Repensando a relação entre feminismo e religião
[manuscrito] : o feminismo islâmico e a virada pós-secular /
Monique de Medeiros Linhares. - 2017.
34 p.

Digitado.

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

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

1. Feminismo ocidental. 2. Feminismo islâmico. 3.
Metanarrativa secular.

21. ed. CDD 301

MONIQUE DE MEDEIROS LINHARES

REPENSANDO A RELAÇÃO ENTRE FEMINISMO E RELIGIÃO: O FEMINISMO ISLÂMICO E A VIRADA
PÓS-SECULAR

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

Aprovado(a) em 10/11/2017.

Ana Paula Maielo Silva

Ana Paula Maielo Silva /UEPB
Orientador(a)

Giuliana Dias Vieira

Giuliana Dias Vieira /UEPB
Examinador(a)

Wellida Karla Bezerra Alves Vieira

Wellida Karla B. Alves Vieira /UEPB
Examinador(a)

Dedico esse trabalho a todas as mulheres que, diariamente, lutam de diversas formas pela construção de um movimento feminista plural e inclusivo.

AGRADECIMENTOS

Pensar sobre nossa caminhada, ainda que tenha sido difícil, nos engrandece e nos impulsiona à atitude crítica. Assim, a fim de reconhecer ou delinear nossos próprios limites a partir do que Foucault chama de “atitude-limite”, repensamos sobre nossas fronteiras, desafiamos os nossos próprios limites e ativamos, constantemente, o pensamento crítico. Refletir acerca da nossa trajetória, assim, é tarefa sublime. Da mesma forma, pensar e reconhecer todas aquelas pessoas que, direta ou indiretamente, próximas ou pouco mais distantes, partilharam conosco essa caminhada é algo genuíno.

O texto de agradecimentos que se segue tem a pretensão, assim, de reconhecer que muitas pessoas contribuíram para que hoje eu chegasse aonde cheguei. O primeiro dos agradecimentos vai para todas aquelas pessoas que nessas poucas páginas não foram mencionadas de forma específica, mas que com pequenos e simbólicos gestos tornaram essa caminhada mais amena e prazerosa.

À minha mãe, Maria Lúcia, mulher forte que, apesar das adversidades, não mede esforços para estender a mão ao próximo. Toda gratidão do mundo à mulher que, desempenhando papel de mãe e pai, me forneceu toda a educação necessária e que me serve como exemplo. Meus eternos agradecimentos a você, mainha, que enfrentou a dupla, talvez tripla, jornada com muita dificuldade e, sem egoísmo, me criou para o mundo. Você me acalentou, cuidou, advertiu e me deixou livre, ensinando o suficiente para que eu passasse a caminhar com minhas próprias pernas, embora me acompanhe aonde quer que eu esteja ou vá.

Com a mesma atenção, mainha se dedicou a meu irmão, Marcus Paulo, e a minha irmã, Monara, aos quais agradeço por todo o suporte, ainda que muitas vezes indireto ou silencioso, de agora e sempre. Obrigada, irmão (ã) pela partilha de momentos de aprendizado na convivência diária.

À minha avó, Dona Anália de Medeiros, e avô, Emiliano Gualberto (*in memoriam*) que, com um coração enorme, sempre nos tiveram apreço e cuidado imensos. Às minhas tias (Dodora Medeiros, Geralda Gualberto, Maria do Carmo Medeiros, Gilvanda e Marilene Gualberto) sem as quais essa caminhada, possivelmente, tornaria-se mais árdua. Obrigada por todo apoio e incentivo. À minha família de uma maneira geral, tias e tios, primas e primos, meus sinceros agradecimentos.

Ao meu companheiro e coorientador desse trabalho, Murilo Mesquita, agradeço, a despeito de nossas desavenças epistemológicas, por todo o aprendizado compartilhado,

pelos conselhos, pelos puxões de orelha e pelo tempo que desprende para sentar comigo e auxiliar essa e outras produções acadêmicas. Obrigada pelo seu suporte (pessoal e acadêmico) e pelos incontáveis ajustes de horário, tardes e noites de espera. Gratidão por compartilhar comigo seus dias, por tonar mais leve – ou não – e enriquecedora essa caminhada. Grata por estar ao seu lado nessa jornada e por saber que posso contar com você nos árduos caminhos que virão. Obrigada, além disso, por me pegar pela mão nos momentos de aflição – ou drama – e demonstrar, a todo momento, que está(rá) comigo para enfrentar e/ou resolver os obstáculos que se apresentaram(rão). O desenvolvimento desse trabalho aconteceria com maiores dificuldades sem suas contribuições. À você, todo o meu amor e gratidão.

À minhas amigas e amigos de Malta, em especial à Rebecca Marques, Alex Afif, Kallyanne Gualberto, Aparecida Moreno e Ariany Medeiros que, apesar da logística desfavorável, sempre estiveram presentes no meu dia-a-dia. À minha amiga Patrícia Rodrigues, com quem compartilhei parte significativa dos meus dias. Obrigada pelo apoio, incentivo e maravilhosos debates. Aos(às) amigos(as) e colegas da graduação, com os(as) quais construir forte vínculo e tornaram, sem sombra de dúvidas, meus dias mais produtivos. Por isso, gratidão à turma “unida na mal caratice”, especialmente ao grupo de produção de fichamentos (cooperação semanal e diária) e à Idayane Soares, pelos debates e companheirismo durante esses períodos letivos.

Ao partir para os agradecimentos no âmbito institucional, agradeço, primeiramente, à todas as professoras e todos os professores do curso de Relações Internacionais por compartilhar saberes e pelo ensino. Às meninas do grupo de pesquisa sobre Oriente Médio, Feminismo e Relações Internacionais que proporcionaram discussões enriquecedoras e, por conseguinte, possibilitaram o aprofundamento do trabalho de pesquisa em questão. Faço, nesse momento, menção específica à parceria de Rachel Emanuelle na produção e desenvolvimento de artigos, trabalhos e nas apresentações conjuntas.

Agradeço a banca examinadora, por aceitar o convite e por contribuir de forma significativa para o meu trabalho de pesquisa.

Caminhando para o final, mas não menos importante, pois, utilizando uma expressão da mesma, “é a cereja do [meu] bolo”, agradeço imensamente a minha professora e orientadora Ana Paula Maielo Silva. Obrigada pela orientação, pela co-autoria e pela parceria. Grata pelos conselhos e pelos ensinamentos que ultrapassam os muros da universidade. Grata pela sua subversão, pelo *combate ao mito da genialidade*,

a perversidade dos pequenos poderes e aos donos de Foucault. Gratidão por não trocar a mochila pela pasta de couro, por transformar a universidade em um lugar melhor, pela autocrítica constante e pelo compromisso, ao passar longe do narcisismo, pedagógico com seus(as) alunos(as) e, especialmente, comigo. Muito obrigada, professora, pela sua dedicação, companheirismo, honestidade e coerência. Sem sombra de dúvidas, carregarei sempre comigo todos os seus ensinamentos. Por isso, todas as linhas escritas abaixo e as que, porventura, eu venha a escrever, teve e terá sua mão a me acompanhar.

Por fim, agradeço a todas aquelas que, bem antes de mim e de forma mais ativa que eu, se empenharam e empenham nos movimentos feministas e na luta pela equidade de gênero. Gratidão as subversivas e àquelas que, a partir de suas tradições, caminham na construção do mundo pós-patriarcal.

“Bruxas, frenéticas com suas vassouras, perseguindo os maridos; mulheres correndo para os aeroportos e homens com roupas e véus de mulheres fazendo tarefas domésticas; uma dessas charges caracterizou uma mulher determinada fazendo sua mala. O marido dela protesta: ‘Você não pode viajar sem a minha permissão! Mas a esposa responde: “Eu não posso? Então eu me divorcio de você!”’” – escreve Zuhur ao descrever algumas das charges espalhadas pelo Cairo na luta das mulheres islâmicas pela reforma na lei do divórcio, entre outras.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 O FEMINISMO ISLÂMICO E SUAS REIVINDICAÇÕES	14
1.1 <i>A emergência do movimento feminista islâmico</i>	14
1.2 <i>As feministas islâmicas e a reinterpretação dos textos sagrados</i>	18
2 OS DESAFIOS AO FEMINISMO ISLÂMICO ANTE A METANARRATIVA SECULAR	21
2.1 <i>A virada pós-secular: a crítica à epistemologia positivista e metanarrativa do secularismo</i>	24
CONSIDERAÇÕES FINAIS	29
REFERÊNCIAS	30
APÊNDICE A - Movimento de mulheres no Egito e na Turquia e a emergência do feminismo islâmico	36

REPENSANDO A RELAÇÃO ENTRE FEMINISMO E RELIGIÃO: o feminismo islâmico e a virada pós-secular¹

Monique de Medeiros Linhares²

RESUMO

O encontro entre o feminismo e o Islã é marcado por muitas complexidades. Consciente disso, essa pesquisa tem como tema central a relação entre o feminismo e a religião. A pergunta-problema que orienta essa pesquisa é: por que o feminismo islâmico é uma abordagem legítima na luta das mulheres muçulmanas contra a dominação masculina? Dada essa pergunta, o trabalho se configura como pesquisa teórica, que utiliza uma metodologia qualitativa e recorre aos métodos de meta-análise para sistematizar a literatura especializada e análise crítica do discurso, com a qual os documentos são analisados. A partir disso, o trabalho desenvolve a seguinte premissa: o patriarcado em sociedades muçulmanas é fruto de uma interpretação masculinizada das escrituras sagradas. O presente trabalho tem como objetivo geral analisar o feminismo islâmico e os desafios que este movimento enfrenta ante a literatura tradicional de gênero. Para tanto, são objetivos específicos (i) contextualizar o surgimento do movimento feminista islâmico, (ii) apresentar as características do feminismo islâmico, (iii) indicar quais desafios esse movimento encontra na literatura ocidental de gênero. Por isso, essa investigação, por um lado amplia o conhecimento sobre um movimento feminista que é marginalizado e, por outro, busca dar visibilidade à luta das mulheres muçulmanas. Como considerações finais, o trabalho enseja a necessidade de melhor problematizar (i) o cânone epistemológico da ciência moderna, (ii) a metanarrativa secular que marca as abordagens feministas e a (iii) necessidade de dar legitimidade ao movimento feminista islâmico.

Palavras-Chave: Feminismo ocidental; Feminismo islâmico; Metanarrativa secular.

INTRODUÇÃO

Esse trabalho, cujo tema é a relação entre o feminismo e a religião, é guiado a partir da seguinte questão: por que o feminismo islâmico é uma abordagem legítima na luta das mulheres muçulmanas contra a dominação masculina? Essa pergunta-problema se

¹ O trabalho em questão é parte do artigo “*Por uma virada pós-secular: o feminismo islâmico e os desafios aos feminismos (seculares) em Relações Internacionais*”, trabalho em co-autoria de: Ana Paula Maielo Silva, Monique de Medeiros Linhares e Rachel Emanuelle Lima Lira Farias de Melo, publicado na Revista Monções no ano em questão. Ambos os trabalhos são frutos de pesquisas e discussões realizadas no âmbito de projeto de pesquisa financiado pela UEPB e pelo CNPq.

² Aluna de Graduação em Relações Internacionais na Universidade Estadual da Paraíba – Campus V. E-mail: monique_medeiros@outlook.com.br

encontra em conformidade com a percepção de que o encontro entre o feminismo e o Islã é marcado por inúmeros desentendimentos.

Historicamente, os movimentos feministas apresentam significativa tradição no âmbito da sociedade ocidental. A luta por direitos e oportunidades iguais, configurada como acontecimento histórico ocidental, surge a partir do Iluminismo no século XVIII, com grande força do feminismo liberal (OKIN, 2008). Naquele momento, a argumentação preponderante era de que as mulheres eram consideradas como iguais e sofriam da mesma maneira e do mesmo tipo de opressão, proveniente da mesma estrutura de dominação (DARVISHPOUR, 2003).

Todavia, uma importante questão emerge no seio das abordagens feministas desenvolvidas posteriormente: como pensar as questões de especificidade histórica e cultural já que estas podem afetar a análise e política do feminismo como *práxis*? Esse questionamento proporcionou o pano de fundo para que questões como sexualidade, raça, classe e nacionalidade se encontrassem integradas à seara de teorização da perspectiva feminista (MAHMOOD, 2006).

Nas Relações Internacionais (RI), esse debate aconteceu de modo significativo e isso, por sua vez, se encontra traduzido no surgimento de uma ampla gama de ontologias e epistemologias emergidas no âmbito dos estudos feministas (SILVA; LINHARES; MELO, 2017). Há, por isso, diferentes abordagens feministas, marcadas por uma série de contendas, que expressam questionamentos e reivindicações particulares (TRUE, 2005; WHITWORTH, 1997; STERLING-FOLKER, 2006; TICKNER, SJORBERG, 2013).

Essa ampla gama de questões levantadas no âmbito dos estudos feministas resultou na categorização de diferentes classificações analíticas nesse campo de estudo, tais como: feminismo liberal (STERLING-FOLKER, 2006; STEANS, 1998; RUBY, 2002, OKIN, 2008), feminismo radical (WATSON, 2008), feminismo crítico (CHIN, 1998; WHITHORT, 1997), feminismo construtivista (LOCKER, PRÜGL, 2001) feminismos pós-estruturalistas (HOOPER, 2001; SYLVESTER, 1996; SPIVAK, 2010) e pós-coloniais (MOHANTY, 1984; CHOWDHRY, NAIR, 2002) e o feminismo interseccional (BENHAIBID, CORNELL, 1987; DILL, ZAMBRANA, 2009; EISENSTEIN, 2007).

Assim, essa variedade de perspectivas nos estudos feministas passou a pontuar de que modo diferentes relações sociais geram distintas formas de opressão e submissão à

mulher. Entretanto, apesar do reconhecimento do avanço nos debates acadêmicos acerca das reivindicações dos feminismos, existem ainda determinadas lacunas e questões pouco exploradas pelas estudiosas de gênero (SILVA; LINHARES; MELO, 2017).

Uma das lacunas e questões pouco exploradas mais significativas, marginalizada pelos estudos feministas, é a questão da religião. O feminismo ocidental tem tido dificuldades para refletir sobre feministas religiosas e acaba por eximir reflexões que abordem as relações específicas sobre as mulheres e a religião (GROSS, 1996; SALEM, 2013).

Essa marginalização traduz um significado negativo em relação a religião e impossibilita o diálogo com algo que é parte importante da identidade de várias mulheres. Em certa medida, isso é resultado do entendimento de que não existe nada mais a tratar a respeito da religião. Como conseqüente, as perspectivas de mulheres que estão inseridas em uma realidade substancialmente particular, são colocadas à margem (DROGUS, 1994; ROSADO-NUNES, 2001; SALEM, 2013).

No entanto, a discussão existente entre as abordagens feministas e a religião, atualmente, se manifesta no âmbito das sociedades islâmicas³ como um movimento recente, de caráter político-religioso (LIMA, 2014), denominado feminismo islâmico, que tem gerado debates sobre o papel da mulher no mundo muçulmano. Ao questionar a visão feminista secular ou ocidental⁴ que responsabiliza o Islã pela opressão da mulher nessa sociedade, o movimento feminista islâmico passa a problematizar pressupostos, mais precisamente os pressupostos seculares, das diferentes abordagens feministas e de suas lutas (BALDI, 2010).

Contudo, o feminismo islâmico é visto como um oxímoro pelos estudos feministas (MOGHADAM, 2002). Por isso, tendo em vista a importância de pensar sobre as questões supramencionadas, bem como da premência de retirá-las da margem, ressalta-se a pergunta-problema que orienta essa pesquisa: por que o feminismo islâmico é uma abordagem legítima na luta das mulheres muçulmanas contra a dominação masculina?

³ Ainda que o escopo desse trabalho de pesquisa esteja centrado no movimento feminista islâmico, é ressaltado-se que esse debate se encontra no seio de outras religiões, além do islamismo. Rosado-Nunes (2001) pondera que textos sagrados, como a Bíblia, o Talmude e os escritos Budistas, além do Alcorão, têm ganhado novas interpretações à luz de um viés feminista. A religião, assim, passa a ser contemplada como ferramenta de emancipação e empoderamento feminino.

⁴ Os termos feminismo secular ou feminismo ocidental aqui utilizados estão relacionados à abordagens ou estudos feministas que marginalizam reflexões relativas à mulher, religião e autonomia, consoante a perspectiva de Sara Salem (2013).

Dada essa pergunta, o trabalho se configura como pesquisa teórica, que utiliza uma metodologia qualitativa e recorre aos métodos de meta-análise para sistematizar a literatura especializada e análise crítica do discurso, com a qual os documentos são analisados.

A partir disso, o trabalho desenvolve a seguinte premissa: o patriarcado em sociedades muçulmanas é fruto de uma interpretação masculinizada das escrituras sagradas. O presente trabalho tem como objetivo geral analisar o feminismo islâmico e os desafios que este movimento enfrenta ante a literatura tradicional de gênero. Para tanto, são objetivos específicos (i) contextualizar o surgimento do movimento feminista islâmico, (ii) apresentar o feminismo islâmico, (iii) indicar quais desafios que esse movimento encontra na literatura ocidental de gênero.

Por isso, conforme estabelece King, Keohane e Verba (1985, p. 15), esse trabalho segue os dois critérios para se firmar uma boa pesquisa, (i) alcança uma questão que é importante ao mundo real e (ii) contribui com a comunidade acadêmica no tocante a explicação de um fenômeno político e social. Assim, essa investigação, por um lado, amplia o conhecimento acadêmico sobre um movimento feminista que é marginalizado e, por outro, busca dar visibilidade à luta das mulheres muçulmanas.

Para tanto, o trabalho é dividido em duas seções, sendo a primeira dividida em dois tópicos que (i) contextualiza o movimento feminista islâmico e (ii) apresenta suas reivindicações. A segunda seção trata de discutir alguns desafios que esse movimento encontra ante o feminismo secular ou ocidental. Por isso, (i) discute acerca do hiato e o silêncio existentes no âmbito do feminismo secular em relação à religião e (ii) da crítica a epistemologia positivista e a metanarrativa do secularismo. Como considerações finais, o trabalho enseja a necessidade de melhor problematizar (i) o cânone epistemológico da ciência moderna, (ii) a metanarrativa secular que marca as abordagens feministas e a (iii) necessidade de dar legitimidade ao movimento feminista islâmico.

1 O FEMINISMO ISLÂMICO E SUAS REIVINDICAÇÕES

1.1 A emergência do movimento feminista islâmico

Nessa seção a pesquisa trabalha com a noção de feminismo islâmico, uma abordagem por meio da qual as mulheres muçulmanas buscam romper com a visão ocidental de que sofrem de uma falsa consciência em relação à religião. Através dessa abordagem feminista, muitas intelectuais (AHMED, 1992; BADRAN, 2010; AHMAD, 2015; SALEM, 2013) bem como ativistas do movimento de mulheres em comunidades muçulmanas, buscam ultrapassar essa perspectiva ao pontuar a articulação do discurso e da prática feminista a partir ou dentro da religião islâmica.

Exemplo de ativistas do movimento de mulheres em comunidades muçulmanas são: Tahirih de Qazvin, poetisa persa pioneira do movimento feminista islâmico, cujo papel dentro do movimento Babí inspirou várias mulheres a assumirem a liderança na esfera religiosa e na esfera pública. Sharifa Khanam, ativista indiana que ganhou notoriedade ao criar um *jamaat* feminista, como resposta ao sistema *jamaat* tradicional que oprime a mulher através de uma visão patriarcalista da sharia. Sabin Malik, ativista paquistanesa, que contribuiu para o movimento feminista islâmico ao iluminar a questão do desencorajamento do uso do véu (*hijab*) pelas muçulmanas, após o 11 de setembro. Fatima Mernissi, Asma Barlas e Amina Wadud que seguem pelo mesmo viés questionador em relação ao discurso patriarcal presente nas práticas religiosas e propõem, assim, a releitura do Alcorão sob uma perspectiva feminista (MARQUES, 2010).

É em meio a essa proliferação de intelectuais e ativistas feministas no Oriente Médio, que encontra-se o feminismo islâmico, um movimento de mulheres, de caráter político-religioso, que tem ampliado os debates acerca do papel da mulher no mundo muçulmano. Esse movimento questiona a visão feminista secular que responsabiliza o Islã pela opressão da mulher nessa sociedade (LIMA, 2014).

O movimento feminista islâmico é reconhecido como o resultado ou uma consequência do encontro entre o debate do feminismo ocidental ou secular e dos movimentos de mulheres pela chamada “reislamização”⁵. Como reitera Lima (2014, p. 675), o feminismo islâmico é “uma expressão da intersecção da modernidade com o Islã”. Padro (2008) reforça esse argumento ao explicitar que o surgimento dessa vertente é marcada pela crítica ao feminismo ocidental, que propõe a superação da religião e do abandono do Islã como o único caminho possível para se alcançar a liberdade da mulher no mundo muçulmano.

⁵ Trata-se de um processo que está a ocorrer no mundo muçulmano de observação aos princípios e às condutas de caráter religioso no âmbito do Islã. Para mais vide Peter Demant (2004).

Dadas essas questões iniciais, importa à pesquisa situar o surgimento desse movimento político-religioso. Em termos históricos, o feminismo islâmico surge na Turquia e no Egito, no entanto, nem todo movimento de mulheres que surgiu nesses dois Estados está, necessariamente, atrelado ao feminismo e/ou ao movimento feminista islâmico.

Sendo assim, é possível observar o surgimento de três tipos de movimentos nesses países: (i) o de mulheres, que não se encontra atrelado ao ideais feministas por acreditar que o feminismo é, *per se*, ocidental e associar-se ao mesmo representa a aceitação da imposição da cultura ocidental ao não-ocidente; (ii) o feminista secular, que pontua a necessidade de ultrapassar o islamismo para pensar igualdade de gênero; e (iii) o movimento feminista islâmico, que defende a reinterpretação dos textos sagrados sob a ótica de um viés feminista (LIMA, 2017).

A partir dessa classificação, historicamente, é possível identificar a década de 1890 como uma das raízes da luta das mulheres muçulmanas. Na Turquia e no Egito, emerge algo em torno do que Lima (2014) denomina como “consciência feminista”. Uma concepção de luta inspirada nos modos de vida seculares franceses e estadunidenses, que teve importância fulcral para o desenvolvimento posterior do movimento feminista islâmico.

Assim, conforme os dados observados, a emergência de movimentos organizados de mulheres ocorre em duas localidades: primeiro, na década 1920, no Egito, sob a liderança de Huda Sha’rawi, quando o movimento se organizou e fundou, em 1923, a União das Feministas Egípcias (LIMA, 2014).

Nesse período, contudo, as reivindicações feministas ainda eram bem distintas das problemáticas desenvolvidas posteriormente pelas feministas islâmicas, pois as diferentes gerações de militantes e intelectuais no Egito, embora tenham fornecido o pano de fundo para o desenvolvimento do movimento feminismo islâmico, foram caracterizadas por significativas alterações, bem como pela rejeição do conceito feminista secular (AHMED, 1992; BADRAN, 2002; LIMA, 2012).

Essas alterações podem ser compreendidas a partir da emergência de cinco gerações de movimento de mulheres no seio da sociedade egípcia: (i) o feminismo liberal radical (1920-1940), que pleiteava a necessidade das mulheres ocuparem os espaços públicos e ultrapassarem a religião com vistas a alcançar a emancipação e igualdade de

gênero; (ii) o movimento radical islamista (1940-1980), conservador e tradicional, que ressaltava o papel primordial da mulher na formação dos filhos para criar uma sociedade verdadeiramente islâmica (LIMA, 2014).

Por sua vez, (iii) o movimento de mulheres islâmicas (1970-1980), não obstante reivindicasse o direito das mulheres à educação, trabalho e espaços públicos, posicionava-se contra o feminismo por considerá-lo ocidental; (iv) o feminismo ressurgente (1980-1990), também denominado como feminismo de Estado, programava-se a partir de medidas nacionalistas e estatais para o alcance da emancipação das mulheres; e (v) o feminismo islâmico (pós-1990) que, a partir de uma vertente chamada “islamista progressista”, rejeita o retorno às tradições ortodoxas, as quais reservavam à mulher um lugar privado e secundário na sociedade, e pleiteia pela reinterpretação dos textos sagrados sob a ótica de um viés feminista (FRANCO, 2006; LIMA, 2014; 2017).

O segundo local de surgimento ocorre na Turquia e remonta quatro gerações, quais sejam: (i) o período *Tanzimat* (1839-1923), ligado ao momento da reforma modernizadora otomana; (ii) as intervenções nacionais e ocidentais da República Kemalista (1923-1938); (iii) a geração secular kemalista (1938-1960) e (iv) a crítica ao kemalismo (1960-1990) (LIMA, 2012).

Assim, é possível observar que as raízes do feminismo turco encontram-se na reforma modernizadora otomana, que ocorreu entre as décadas de 1839 e 1923 (KARAM, 1998). Neste contexto a posição da mulher passou a ganhar espaço nos debates públicos e intelectuais. Isso foi percebido, notadamente, a partir da realização de algumas reformas nos direitos das mulheres. Porém, essas reformas eram, em grande parte, fruto de um pensamento nacionalista e, por isto, na prática, não romperam com os padrões patriarcais. Isso, por sua vez, foi alvo de grandes críticas por parte das mulheres islâmicas e, sob a pressão das mesmas, algumas mudanças passaram a ser implementadas na defesa pelos direitos das mulheres turcas (LIMA, 2012).

Subsequente a esse período, a Turquia viveu sob o regime de Kemal Atatürk (1923-1938). Nesse momento, constituiu-se o que foi denominado como “feminismo de Estado”. Esse movimento foi pautado por um viés político nacionalista e ocidental e realizou reformas nos direitos das mulheres, por meio das quais foram obtidos importantes avanços (LIMA, 2014). Porém, ainda não se admitia a ação de grupos feministas organizados que não fossem do governo. Com essa característica, o

movimento de mulheres na Turquia de Ataturk era denominado “feminismo secular kemalista” que, não por acaso, sofreu inúmeras críticas por parte de outro grupo feminista, que veio a ser denominado “feminismo secular crítico ao kemalismo” (LIMA, 2014).

O “feminismo secular crítico ao kemalismo” buscava uma maior inclusão de pautas das mulheres turcas. Todavia, esse movimento possuía algumas restrições, pois apresentava uma concepção que responsabilizava o Islã pela opressão feminina nessa sociedade. Este entendimento somente será revertido a partir dos anos de 1990, com a presença de um debate que permitiu a formação de uma nova consciência de gênero a partir do feminismo e da religião, o feminismo islâmico (KARAM, 1998; LIMA, 2014).

Em síntese, o apêndice A sumariza histórica, geracional e politicamente as clivagens nos movimentos de mulheres muçulmanas observados no Egito e na Turquia.

Desse modo, é possível observar que, surgido historicamente no Egito e na Turquia, o feminismo islâmico não se configura como um movimento monolítico, tampouco é originário de um único país (BADRAN, 2005a). Ele emergiu a partir de diferentes manifestações e em lugares distintos. Por isso, pode ser considerado um fenômeno regional, mas que consegue transbordar essa região e ampliar-se ao cenário internacional.

Ao transcender o Oriente esse movimento passou a ser contemplado ao redor do mundo por mulheres dentro do seu próprio país de origem, bem como em países com minorias muçulmanas, como nos Estados Unidos da América (EUA) e na Europa (LIMA, 2014). Analisada a emergência do movimento feminista islâmico, a próxima seção discorrerá acerca das reivindicações das feministas islâmicas.

1.2 As feministas islâmicas e a reinterpretação dos textos sagrados

Como observado, o feminismo islâmico surge em duas localidades distintas e em contextos muito peculiares, no entanto, observa-se que, como um denominador comum, o feminismo Islâmico compreende que o patriarcado vigente em países islâmicos está relacionado às tendências masculinizadas que ocorrem dentro do islamismo (BADRAN, 2009). Em outras palavras, Franco (2016, p. 25) expõe que o movimento busca questionar os “fundamentos da religião a partir de uma perspectiva interna”.

Por isso, à luz de uma perspectiva crítica das mulheres no âmbito do feminismo islâmico, argumenta-se que as desigualdades nos papéis que são desempenhados por

homens e mulheres na família e na sociedade não estão contidas no escrito sagrado – o Alcorão -, mas, em contrapartida, se encontra na “dinâmica social que é apreendida culturalmente” (FRANCO, 2016, p.87).

Essa argumentação parte do entendimento de que as religiões configuram-se como um campo de investimento masculino, pois os homens passaram a dominar a produção daquilo que é sagrado em diversas sociedades. Discursos e práticas religiosas carregam, dessa maneira, a marca da dominação masculina, tendo em vista que “normas, regras, doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas” (ROSADO-NUNES, 2005, p. 363). É necessário compreender, por isso, que as relações de gênero também marcam o campo religioso.

As feministas islâmicas, assim, asseveram, ante as abordagens feministas seculares, a necessidade de revisão do pré-conceito estabelecido acerca da religião, em que a mesma é vista como uma instituição que contribui para a submissão das mulheres (ROSADO-NUNES, 2001). Por isso, argumenta-se neste estudo que o feminismo islâmico gerou importantes indagações entre as vertentes feministas devido o seu caráter questionador da visão secular que aponta a religião, a exemplo do Islã, como uma instituição necessariamente opressora da mulher.

Nesse contexto, o feminismo islâmico busca evidenciar que a religião não é inerentemente opressora e, para isto, se pauta no pressuposto central de que a estrutura patriarcal vigente em países islâmicos está relacionada às interpretações masculinizadas feitas do Alcorão e não ao escrito em si (AHMAD, 2015).

Assim, esse movimento pontua que a tradição e as práticas culturais tiveram grande influência nessas interpretações e propõe uma releitura das leis sagradas à luz da perspectiva feminina (BELLOTTI, 2007). Ao afirmarem que não é a religião, *per si*, a responsável pela opressão, mas, sim o conjunto de normas, crenças e práticas patriarcais que estão arraigadas na sociedade muçulmana, as feministas islâmicas reivindicam a reinterpretação do texto sagrado, e não a negação do mesmo, como forma de escapar das práticas opressoras, pois, reforça Ahmad (2015, p. 2, tradução nossa),

O discurso sobre o feminismo islâmico gerou uma linguagem em que muitas mulheres jovens do mundo muçulmano podem recorrer ao desafiar as normas patriarcais, que estão culturalmente enraizadas na família e na sociedade,

argumentando que não têm nada a ver com o Islã e tudo para fazer com a tradição.⁶

Por isso, as feministas islâmicas reiteram a necessidade de desprovincializar o feminismo. Ao trazer para si a tarefa de verificar potencialidades emancipatórias no discurso e na prática feminista, o movimento feminista islâmico busca ampliar o papel da mulher no mundo muçulmano e reivindicar o respeito aos anseios particulares de cada localidade (BADRAN, 2010).

As feministas islâmicas evidenciam, em primeiro lugar, que a religião não é inerentemente opressora, mas sim a tradição e as práticas culturais, advindas de uma interpretação masculinizada do Alcorão, que acabam por subjugar a mulher muçulmana. Em segundo lugar, as feministas islâmicas trazem para si a tarefa de conquista da emancipação, como um meio para ampliar o papel da mulher no mundo muçulmano, além de certificar que as reivindicações respeitem os anseios particulares de cada localidade (BADRAN, 2009).

Dessa maneira, o feminismo islâmico, busca, por meio da releitura do livro sagrado, enxergar características emancipatórias dentro do próprio islamismo e mudar as tradições machistas que permeiam a cultura muçulmana com vistas a atingir uma sociedade mais igualitária e justa (BADRAN, 2010).

Destarte, com o objetivo de desenvolver “uma consciência feminista dentro dos movimentos islâmicos” (BADRAN, 2009, p. 216, tradução nossa)⁷, as mulheres, anteriormente vistas como “invisíveis”, passam a ser consideradas membros ativos da sociedade. Entretanto, a visão hegemônica que persiste é a do chamado “Islã patriarcal”⁸, o que contribui para deslegitimar e inviabilizar a luta pela igualdade de gênero no âmbito do feminismo islâmico.

É a partir disso que o feminismo islâmico se encontra marginalizado no âmbito da teoria feminista. Dessa maneira, se por um lado identifica-se um silêncio no que se refere

⁶ “The discourse on Islamic feminism has generated a language that many young women in the Muslim world are able to draw upon while challenging patriarchal norms, which are culturally entrenched within the family and society, by arguing that they have nothing to do with Islam and everything to do with tradition” (AHMAD, 2015, p. 2).

⁷ “[...] a feminist consciousness within the Islamist movements” (BADRAN, 2009, 216).

⁸ Margot Badran (2002) utiliza essa expressão ao argumentar que o Islã tem se configurado como mecanismo de salvaguarda do patriarcado. Essa visão, por isso, ao ser naturalizada, tornou-se hegemônica. Entretanto, Badran (2002) compreende essa percepção é resultado de processos culturais e históricos.

à relação entre feminismo e religião no mundo ocidental (SALEM, 2013), por outro, o movimento e a literatura que se debruçam sobre o feminismo islâmico apresentam a necessidade de subverter a visão secular e ocidental sobre o papel da religião na construção de uma sociedade mais igualitária. Diante disso, dois questionamentos são postulados: como pensar as reivindicações do movimento feminista islâmico? E quais os desafios enfrentados por essas mulheres ante aos feminismos seculares? Essas questões serão analisadas na seção subsequente.

2 OS DESAFIOS AO FEMINISMO ISLÂMICO ANTE A METANARRATIVA SECULAR

A seção em questão trata de discutir alguns desafios que o movimento feminista islâmico encontra ante o feminismo secular ou ocidental. Diante dos dados observados, nota-se que o feminismo islâmico faz duas afirmações centrais: (i) a pluralidade das abordagens feministas seculares não supera o hiato e o silêncio existentes entre as abordagens feministas seculares e a questão da religião, por isso (ii) é necessário subverter a visão hegemônica acadêmica ocidental acerca do islamismo.

Através da reinterpretação do texto religioso, as feministas islâmicas argumentam que a religião não é, *per si*, opressora ou patriarcalista. Isso decorre, por sua vez, da interpretação feita pelos homens (LIMA, 2014). Observa-se, assim, que as desigualdades estão relacionadas às questões sociais e culturais, e não religiosas. Dessa forma, o feminismo islâmico busca, por meio da releitura do livro sagrado, mudar as tradições machistas que permeiam a cultura muçulmana e atingir uma sociedade mais igualitária e justa (BADRAN, 2002; 2005a; 2005b; AHMAD, 1992).

Busca-se ultrapassar a noção de um patriarcado apontado como intrínseco à religião islâmica. Por isso, a fim de enxergar características emancipatórias dentro do próprio islamismo, as feministas islâmicas reforçam que

O islamismo foi adotado como salvaguarda do patriarcado. A manipulação hegemônica era tal que a noção de um islã patriarcal começou a se naturalizar. A contradição inerente entre a palavra revelada e o patriarcado foi obscurecida

e o apelo do Islã à igualdade de gênero e à justiça social foi frustrado (BRADAN, 2010, p. 72, tradução nossa)⁹.

Essa afirmação reflete a necessidade de repensar as conexões entre o Islã e o movimento feminista de modo a ultrapassar a ideia do islã patriarcal e compreender que as interpretações feitas do Alcorão estão relacionadas a uma “característica acidental”¹⁰ atribuída à religião islâmica (AHMAD, 2015).

A falta de reconhecimento do que é acidental à religião islâmica resulta, a despeito da pluralidade das abordagens feministas, no silenciamento entre as teóricas feministas no que se refere ao exercício de refletir sobre a opressão feminina e a religião. Não por acaso, esse silêncio deve-se ao fato de se conceber, a religião como necessariamente patriarcal e, por extensão, opressora (SALEM, 2013).

Essa asserção “legítima a ideia de que as mulheres religiosas não são providas de autonomia e agência e, por esta razão, não possuem meios para a emancipação” (SALEM, 2013). Este entendimento feminista secular suscita algumas questões, quais sejam: como pensar as reivindicações do movimento feminista islâmico? E quais os desafios enfrentados por essas mulheres ante aos feminismos seculares?

Esses questionamentos são pertinentes à percepção de que, ao reduzir os ideais do feminismo islâmico aos entendimentos de emancipação, autonomia e agência, próprios do feminismo secular, reforça-se e legitima-se a predominância da narrativa do referencial teórico e analítico hegemônico, ou seja, o ocidental e secular (SALEM, 2013).

Como consequência, reifica-se e naturaliza-se essa narrativa apresentando-a como a única forma de se pensar o feminismo e as possibilidades de alcançar igualdade de gênero. O resultado disso é o silenciamento da narrativa das feministas islâmicas, a ausência de autorreflexão por parte das feministas seculares e a reprodução de noções hegemônicas nos trabalhos de estudiosas(os) acerca de mulheres inseridas em contextos religiosos (RIDZUAN, 2011).

⁹ “El islam fue adoptado con la salvaguarda del patriarcado. La manipulación hegemónica era tal que la noción de un islam patriarcal empezó a naturalizarse, y la contradicción inherente entre la palabra revelada y el patriarcado fue oscurecida y el llamamiento del islam a la igualdad de género y a la justicia social quedó frustrado” (BRADAN, 2010, p. 72).

¹⁰ Essa característica está relacionada à ideia de que as práticas culturais, dentre elas a religião, são construções histórico-sociais e, decorrente disso, são passíveis de mudança. Nesse sentido, entende-se que toda estrutura social é formada a partir das interações entre os indivíduos, o que permite que toda e qualquer estrutura social possa ser desconstruída e substituída por outra (AHMAD, 2015).

Destarte, é possível conceber que o argumento utilizado pelas feministas seculares sobre a religião ser inerentemente opressora é reducionista, visto que é a interpretação masculinizada dos textos sagrados, traduzida nas práticas culturais, que acaba por oprimir as mulheres muçulmanas. Em meio a esse reducionismo, o feminismo secular simplifica os conceitos de emancipação, autonomia e agência como se fossem próprios a uma metanarrativa característica do mundo ocidental (RIDZUAN, 2011).

Na medida em que as ideais do feminismo islâmico são reduzidas aos entendimentos de “emancipação” e “autonomia” próprios do feminismo secular, reverbera-se a predominância de um *framework* hegemônico, pois, ao argumentarem que algumas escolhas são feministas e emancipatórias e outras são subservientes e opressivas, grande parte da literatura de gênero ajuda a reforçar a asserção de que mulheres religiosas, necessariamente, sofrem de falsa consciência (ROSADO-NUNES, 2001) e estão, portanto, distante do estágio de libertação ao qual outras mulheres já atingiram (SILVA; LINHARES; MELO, 2017).

Essa concepção, ao ser naturalizada, acarreta na reprodução de noções imperialistas nos trabalhos de estudiosas (os) acerca de mulheres inseridas em contextos não ocidentais. Não obstante, Salem (2013, p. 174, tradução nossa) reforça que as feministas seculares “negligenciam o fato de que muitos movimentos religiosos são profundamente modernos”¹¹. Isso contradiz o pensamento de que há uma linearidade evolutiva a ser seguida e que, para se atingir a razão, a religião precisa, necessariamente, ser ultrapassada.

Essa percepção encontra-se derivada de questões envolvidas na metanarrativa da secularização (SALEM, 2013; AHMAD, 2015; MACK, 2013) que, localizada no projeto iluminista e no berço da ciência moderna, confere legitimidade à epistemologia de cunho positivista na produção de conhecimento dentro do próprio feminismo (RIDZUAN, 2010). Nesse sentido, estas abordagens feministas seculares ou ocidentais continuam a referenciar os conceitos como autonomia e agência à luz das categorias do Iluminismo e da ciência social moderna. Com isso, reifica-se as experiências de certas mulheres como emancipatórias e as de outras como patriarcais e opressoras.

No que segue, apresenta-se uma breve discussão sobre os fundamentos da epistemologia positivista, base para a metanarrativa secular a qual é criticada pelo

¹¹ “[...] neglects the fact that many religious movements are profoundly modern” (SALEM, 2013, p.174).

feminismo islâmico, no tocante a necessidade de subverter a visão hegemônica acadêmica ocidental acerca do islamismo.

2.1 A virada pós-secular: a crítica à epistemologia positivista e metanarrativa do secularismo

A visão hegemônica acadêmica no Ocidente está atrelada ao surgimento da epistemologia positivista, alicerçada na concepção empirista de conhecimento. Nesse sentido, uma epistemologia positivista é constituída a partir de um modelo de racionalidade que tem sua origem no século XVI, intensifica-se no século XVIII e torna-se dominante no século XIX, ao se estender, para além das ciências exatas e da natureza, até as emergentes ciências sociais (SANTOS, 1985).

Somente quando consegue atingir essa seara, o modelo positivista/racional passa a ser configurado como um modelo científico global que, embora admita determinada variação interna, determina e polícia fronteiras, de modo a definir o que é um conhecimento válido e o que não é (SANTOS, 2007).

Com essa dualidade, a epistemologia positivista estabelece preceitos consensuais que torna suas lógicas e paradigmas válidos no âmbito da produção de conhecimento. Não obstante, essa configuração epistemológica estrutura-se a partir de uma relação de coerção, por meio da qual o exercício do pensamento positivista se coloca como hegemônico. Essa hegemonia, ao ser exercida, alicerça-se em uma relação de poder que determina o que é válido e, por isso, científico e o que não é (SANTOS, 2007). Essa determinação de cientificidade é decorrente do "método científico" (CHALMERS, 1993, p. 18).

A base, portanto, do pensamento científico dominante é o método científico, um método que foi desenvolvido no século XVII, a partir, inicialmente, da necessidade da observação, da empiria como recurso para o estudo de algo. Com o empiricismo-cartesiano a replicação foi colocada como norte para que fenômenos observados pudessem de fato ser estudados e compreendidos ao ponto de usados para transformar a sociedade (CHALMERS, 1993).

O predomínio desse pensamento científico, por sua vez, é resguardado a partir da concepção que reivindica para si o pressuposto da neutralidade e universalidade, por meio

dos quais consegue desenvolver um arcabouço teórico capaz de analisar inferências causais independentemente dos contextos e dos atores (CHALMERS, 1993).

Todavia, a partir de uma perspectiva crítica ao pensamento científico e ao seu método, é possível perceber que esse modelo de racionalidade científica além de ser dominante “é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (SANTOS, 1985, p. 21).

Destarte, a partir do modelo racionalista estrutura-se uma divisão binária, uma linha abissal, por meio da qual se constitui uma relação hierárquica entre o saber e o não-saber (SANTOS, 2008). A ciência moderna, sob essa perspectiva totalizante e dual, assente em princípios epistemológicos e metodológicos, marginaliza e rejeita qualquer tipo de conhecimento que não se encontre respaldado pelos preceitos científicos cartesianos (SANTOS, 2008).

Por conseguinte, o positivismo, tendo como base a empiria, rompe com o dogma religioso como fundação da verdade (DEVETAK, 2005). Por isso, no centro da epistemologia positivista e, por extensão, na produção de conhecimento que é respaldada e legitimada por ela, encontra-se metanarrativa secular que afasta assuntos ligados à religião dos centros de formação de conhecimento feminista, em particular, e do campo das ciências sociais, no geral (MACK, 2003). Por sua vez, isso viria a explicar de que modo as feministas ocidentais, desenvolvem suas abordagens a partir das dicotomias ou binarismos como secularismo/religião, verdadeiro/falso, moral/imoral, liberdade/opressão ou moderno/obscuro (SALEM, 2013).

A metanarrativa secular, nesse sentido, deve ser compreendida dentro do projeto da ciência moderna. Ao reificar o papel da ciência como a única forma de enunciação ou conhecimento legítimo, se constitui, necessariamente, em oposição à religião e, por extensão, ao seu conhecimento considerado como fruto do obscurantismo, logo, ilegítimo (SALEM, 2013). Por isso, na estrutura desse pensamento, uma linha de saberes é construída para separar o que é válido e o que não é válido (SANTOS, 2007).

Nesse contexto, é problemática e reducionista a análise dos conceitos de agência, autonomia e emancipação a partir dos pressupostos seculares, derivados de um pensamento iluminista, localizado no seio da sociedade ocidental moderna, que prioriza a racionalidade. Para as feministas seculares, a noção de liberdade está calcada numa

visão iluminista de mundo, que enxerga a religião como um obstáculo para o alcance da emancipação. Para as feministas islâmicas, esses termos podem vir a representar outros significados, que não, necessariamente, precisam excluir os pressupostos religiosos enquanto buscam liberdade e emancipação. Diante disso, as feministas islâmicas defendem a necessidade de repensar esses termos e o abandono a epistemologia secular (MACK, 2003; SALEM, 2013; MAHMOOD, 2004).

Assim, o prisma patriarcal apresentado com inerente ao islamismo está vinculado a uma noção ocidental unilateral de interpretação e formulação de conhecimento. Tenta-se, a partir disso, exercer poder sobre a produção de conhecimento e significados nas sociedades muçulmanas. Para tanto, observa-se que além da opressão causada pela assimetria entre homens e mulheres, existe outra forma de dominação referente à assimetria entre mulheres ocidentais e orientais, com a autodenominação das primeiras como mais evoluídas por ultrapassarem a necessidade da religião (AHMAD, 2015; SALEM, 2013).

Por isso, é necessário reconhecer que a produção de conhecimento encontra-se localizada predominantemente no Ocidente e aqueles que se encontram às margens, tornam-se apenas objetos de estudo, tendo seus discursos silenciados a partir da deslegitimação do que é não-ocidental (MOHANTY, 1984), pois “a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (SANTOS, 2009, p. 31).

A produção de conhecimento, assim, é administrada dentro um sistema de heterogêneas hierarquias globais que favorecem e legitimam apenas o conhecimento do projeto de modernidade como universalmente válido (GROSGOUEL, 2011). Existe, por isso, outro grande debate acerca da subjugação do não-ocidente à metanarrativa secular. Para além da questão ligada à racionalidade, que exclui a religião do campo científico, pontua-se sobre a necessidade de dar legitimidade àqueles localizados fora do Ocidente em falar sobre si mesmo na posição de formuladores de conhecimento, e não como meros objetos de estudo (SAID, 1990; SHILLIAM, 2015).

Defende-se, desse modo, o estabelecimento do que Santos (2008) denomina como “ecologia de saberes”, que se assenta no reconhecimento da pluralidade de saberes heterogêneos e da autonomia de cada um deles. Há a busca, assim, pela independência

entre os diferentes saberes que “constituem o sistema aberto do conhecimento em processo constante de criação e renovação” (SANTOS, 2008, p. 157).

É a partir disso que as feministas islâmicas reivindicam a legitimidade em poder falar sobre si mesmas e, com isso, a possibilidade de defender seus próprios objetivos, sem que haja uma imposição da metanarrativa secular sobre seus interesses particulares. Todavia, dada a subjugação do não-ocidental, o feminismo islâmico não encontra espaço ou não consegue estabelecer um diálogo com os estudos feministas, pois há a percepção de que os termos são contraditórios, visto que a religião, a partir de uma interpretação secular e ocidental, seria inerentemente opressora (BADRAN, 2009; AHMAD, 2015).

Por isso, aponta-se para a crítica existente sobre a impossibilidade na junção dos termos feminismo e islamismo visto que seria uma contradição teórico-conceitual. Porém, Ahmad (2015, p. 4) afirma que essa inflexão é errônea na medida em que é possível falar em feminismo mesmo quando inserido no campo da religião, dado que “os problemas enfrentados pelas mulheres são geralmente o resultado de interpretações masculinas equivocadas dos princípios do Islã, em oposição aos decretos religiosos” (AHMAD, 2015, p. 4, tradução nossa)¹².

Em face disso, Salem (2013) explicita que da mesma forma que a singularização e homogeneização da mulher, como objeto de estudo, são problemáticos, a caracterização das mulheres religiosas como automaticamente oprimidas também é uma forma simplista de análise. Nesse mesmo sentido, Moghadam (2002, p. 1164, tradução nossa) questiona: “É um oxímoro, uma contradição de termos? Ou faz parte do espectro já diversificado e colorido do movimento transnacional de mulheres e contribui para um ‘feminismo global’?”¹³. Esse tipo de questionamento abre caminho para que se busque uma resolução acerca do debate do feminismo islâmico.

Sendo assim, a resolução que se pauta a partir dos questionamentos supramencionados está calcada na necessidade de pensar sobre a reivindicação, por parte das mulheres muçumanas, a partir de um local histórico, cultural, político e social específico. Atentando-se, por isso, a noção de que as lutas feministas estão a ocorrer dentro de uma comunidade de movimento social e que, à medida que passam a evoluir,

¹² “[...] the problems faced by women are generally the result of misguided male interpretations of the principles of Islam, as opposed to the actual religious edicts” (AHMAD, 2015, p. 4).

¹³ “Is it an oxymoron, a contradiction in terms? Or is it part of the already diversified and colorful spectrum of the transnational women’s movement and a contributor to a ‘global feminism’?” (MOGHADAM, 2002, p. 1164).

englobam outros fatores e problemáticas que permeiam a discussão de gênero de modo a considerá-los como categoria de análise importante (MOGHADAM, 2002).

Dado que a *práxis* feminista é moldada por contextos históricos, culturais, políticos e sociais específicos e estes, por sua vez, estão sempre em movimento e não são fixos ou imutáveis, o conceito de feminismo se encontra também em constante transformação e mudança, o que abre precedentes para que o mesmo seja contestado (MOGHADAM, 2002).

Rupp e Taylor (1999) argumentam nesse sentido, ao pontuar que as mulheres se configuram como atores sociais que estão situadas em um contexto organizacional e de movimento. Por isso, tomar uma noção de feminismo como única ou como uma verdade absoluta, limita a discussão do que seria o feminismo e marginaliza as diferentes problemáticas e vozes de mulheres que não estão inseridas no secularismo.

Destarte, o hiato existente entre o secularismo e a religião no âmbito do movimento feminista necessita de uma análise alternativa do feminismo islâmico em torno desse debate. Por isso, Rosi Braidotti (2008), propõe a virada pós-secular (*the postsecular turn*), que significa o reconhecimento da presença e da importância da religião para a análise do feminismo.

É necessário, assim, que se compreenda o feminismo como uma perspectiva teórica e prática, que critica as desigualdades sociais, com vistas para a equidade de gênero e para a transformação epistemológica no âmbito das abordagens feministas. Por isso, a virada pós-secular não se trata de uma negação ao secularismo, nem, tampouco, uma negação dos preceitos religiosos. Mas, em contrapartida, a busca pelo estabelecimento de uma ponte ou diálogo entre as mais variadas vertentes do movimento feminista de modo que as vozes silenciadas e as reivindicações particulares sejam ouvidas e legitimadas (BRAIDOTTI, 2008).

Na busca pela superação das dicotomias secular/religioso, liberdade/opressão, moderno/obscuro, as feministas islâmicas propõem que as mulheres, e não a religião, se encontrem no centro da teoria e da prática feminista, pois haverá, em todo o mundo, diferentes estratégias para exercer o feminismo que serão postuladas por diferentes mulheres. Por isso, insistir em uma definição estreita de feminismo é não entender ou reduzir a complexidade das relações sociais (MOGHISSI, 1993; SHAHIDIAN, 1994; MISCIAGNO, 1997).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo em tela não teve a intenção de fornecer respostas definitivas as questões aqui levantadas. Por sua vez, o escopo do trabalho buscou, de maneira geral, ser um convite à repensar a relação entre religião, opressão e, por extensão, a construção da luta feminista e, em particular, ponderar sobre o lugar do feminismo islâmico como um movimento legítimo para superação do patriarcado em sociedades e diásporas muçulmanas. Por isso, a pergunta que guiou o desenvolvimento dessa pesquisa foi: por que o feminismo islâmico é uma abordagem legítima na luta das mulheres muçulmanas contra a dominação masculina?

Como exposto, foi possível observar que mesmo diante de uma diversidade de vertentes, ainda que os feminismos pós-colonial e interseccional reflitam sobre as problemáticas de mulheres não ocidentais, a questão da religião se encontra marginalizada ou silenciada no âmbito da literatura e pesquisas feministas. Argumentou-se que isso é resultado da metanarrativa secular que influencia, consideravelmente, a própria produção de conhecimento. O entendimento de conceitos-chave, como agência, autonomia e emancipação, implica em certa homogeneização e universalização do movimento feminista.

Por meio da repetição de tais conceitos, interpretados à luz do secularismo, nota-se a perpetuação do entendimento de que existe uma maneira certa ou errada de superar a opressão. Em decorrência disso, outras concepções de emancipação são excluídas ou deslegitimadas, como é o caso da religião utilizada pelas feministas islâmicas como forma de se alcançar a emancipação. Resultado disso é a marginalização de abordagens que ultrapassam o cânone da ciência moderna.

A falta de reflexão acerca da relação entre feminismo e religião e de representação em relação às mulheres muçulmanas resultou no estabelecimento de uma luta plural a fim de garantir que as mais diversas particularidades sejam analisadas, movimento feminista islâmico. A reivindicação das feministas islâmicas, assim, remonta a possibilidade de abrangência do movimento feminista, para que pautas excluídas e deslegitimadas, como a religião, possam ser consideradas meios legítimos de luta e de produção de conhecimento. Com isso, abre-se caminho para que o mundo não-ocidental venha a ser mais que um mero objeto de estudo, mas também um campo de formulação de conhecimento através da virada pós-secular.

Não suficiente, o trabalho suscita ainda a necessidade de pensar estudos de caso do movimento feminista islâmico em diferentes países e diásporas muçulmanas. É necessário assim, voltar os olhares para países com o Egito, Turquia, Tunísia e Irã, por exemplo, onde o feminismo islâmico se desenvolveu e atua na contemporaneidade, a fim de analisar as formas de atuação dessas mulheres, suas experiências e conquistas rumo a equidade de gênero.

RETHINKING THE RELATIONSHIP BETWEEN FEMINISM AND RELIGION: islamic feminism and the post-secular turn

ABSTRACT

The encounter between feminism and Islam is marked by many complexities. Aware of this, this research has as its central theme the relationship between feminism and religion. The question-problem that guides this research is: why is Islamic feminism a legitimate approach in the struggle of Muslim women against male domination? Given this question, the work is configured as a theoretical research, which uses a qualitative methodology and falls back on the methods of meta-analysis to systematize the specialized literature and critical analysis of the discourse, with which the documents are analyzed. From this, the work develops the following premise: patriarchy in Muslim societies is the fruit of a masculinized interpretation of the sacred scriptures. The present work has as general objective to analyze the Islamic feminism and the challenges that this movement faces in view of the traditional literature of gender. In order to do so, it is specific objectives (i) to contextualize the emergence of the Islamic feminist movement, (ii) to present the characteristics of Islamic feminism, (iii) to indicate what challenges this movement finds in Western gender literature. Therefore, this investigation, on the one hand, broadens the knowledge about a feminist movement that is marginalized and, on the other hand, seeks to give visibility to the struggle of Muslim women. As final considerations, the work suggests the need to better problematize (i) the epistemological canon of modern science, (ii) the secular metanarrative that marks feminist approaches and (iii) the need to give legitimacy to the Islamic feminist movement.

Keywords: Western feminism; Islamic Feminism; Secular metanarrative.

REFERÊNCIAS

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

AHMED, Leila. *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. London: Yale University Press, 1992.

BADRAN, Margot. Islamic feminism: what's in a name? Egypt: *Al-Ahram Weekly*, v. 27, n. 569, p. 17-23, Jan., 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000095&pid=S0104-026X201400020001900009&lng=en>. Acesso em: 26/10/2017.

_____. 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, 2005a. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/408727/pdf>>. Acesso em: 24/10/2017.

_____. *Re-defining Feminism/s, Re-imagining Faith?* Margot Badran on Islamic Feminism. *Al-Raida*, v. 22, n. 3, p. 57-88, 2005b. Disponível em: <<http://inhouse.lau.edu.lb/iwsaw/raida109-110/EN/p057-088.pdf>>. Acesso em: 24/10/2017.

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

_____. Feminismo islâmico em marcha. *CLEPSYDRA*, v. 18, n. 9, p. 69-84, 2010. Disponível em: <<http://publica.webs.ull.es/upload/REV%20CLEPSYDRA/09-2010/03%20Badran.pdf>>. Acesso em: 24/10/2017.

BALDI, César. Feminismo islâmico: notas para um debate. *Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisas em gênero e direito*. Editora universitária. v.1, n. 2, p. 1-89, 2010. Disponível em: <http://www.academia.edu/3485796/FEMINISMO_ISLAMICO_NOTAS_PARA_UM_DEBATE>. Acesso em: 24/10/2017.

BELLOTTI, Karina Kosicki. Gênero e Religião. *Revista Aulas*, v. 27, n. 4, p. 1-7, 2007. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~aulas/Conjunto%20III/r1.pdf>>. Acesso em: 24/10/2017.

BENHAIB, Seyla. CORNELL, Drucilla(eds). *Feminism as critique*. Great Britain: University of Minnesota Press, 1987.

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

CAMPBELL, David. Poststructuralism. In: DUNNE, Tim; KURKI, Milja; SMITH, Steve (eds). *International Relations Theories: discipline and diversity*. 2nd edition, New York: Oxford University Press, 2010. p. 203-228.

CHALMERS, A.F. Introdução; Indutivismo: ciência como conhecimento derivado dos dados da experiência. In: *O que é Ciência Afinal?* Ed. Brasiliense, 1993.

CHIN, Christine. *Service and Servitude: Foreign Female Domestic Workers and the Malaysian 'Modernity' Project*. New York: Columbia University Press, 1998.

CHOWDHRY, G. NAIR, S. Power in a postcolonial world: race, gender, and class in international relations. In: CHOWDHRY, G. NAIR, S (eds.). *Power, Postcolonialism and International Relations: Reading Race, Gender, and Class*. London: Routledge, 2002, p. 10-32.

DARVISHPOUR, Mehrdad. “Islamic feminism”: compromise or challenge to feminism?”. *Iran bulletin-Middle East Forum*, 2003.

DEMANT, Peter. *O mundo mulçumano*. São Paulo: Contexto, 2004.

DILL, Bonnie Thornton. ZAMBRANA, Ruth Enid (eds). *Emerging Intersections: Race, class and gender in theory, policy and practice*. London: Rutgers University, 2009.

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

DROGUS, Carol. *Women, Religion, and Social Change in Brazil's Popular Church*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.

EISENSTEIN, Zillah. *Sexual decoys: gender, race and war in Imperial Democracy*. Austrália: Zed Books Ltd. Press, 2007.

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/download/27095/19199>>. Acesso em: 24/10/2017.

GROSS, Rita M. *Feminism & Religion*. Boston: Beacon Press, 1996.

HOOPER, C. *Manly States: Masculinities, International Relations, and Gender Politics*. New York: Columbia University Press, 2001.

KARAM, Azza. *Women, Islamism and the state: contemporary feminisms in the Middle East*. London: Macmillan Press, 1998.

KING, Gary; KEOHANE, Robert; VERBA, Sidney. Introdução. In: *Designing Social Inquiry: scientific inference in qualitative research*. West Sussex: Princeton University Press, 1995.

LIMA, Cila. *Mulheres e Islamismo: os casos do Egito e da Turquia*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História Social. São Paulo: Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2012.

_____. Um Recente Movimento Político-Religioso: feminismo islâmico. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n 2, p. 675-686, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-026X2014000200019&lng=pt&nrm=iso&tlng=en>. Acesso em: 24/10/2017.

_____. Feminismo Islâmico: mediações discursivas e limites práticos. Tese de Doutorado. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2017.

LOCKER, Birgit; PRÜGL, Elisabeth. Feminism and Constructivism: Worlds Apart or Sharing the Middle Ground? *International Studies Quarterly*, v. 45, n. 1, p. 111-129, 2001.

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.

_____. Teoria feminista, agência e sujeito libertatório: algumas reflexões sobre o reavivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, vol. X(1), 2006, pp. 121-158. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65612006000100007>. Acesso em: 24/10/2017.

MARQUES, Vera Lúcia Maia. *Mulheres e Mulçumanas*. Anais do Nono Seminário Fazendo Gênero, 2010. Disponível em: <http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278288843_ARQUIVO_MulhereseMuculmanas%5B2%5D.pdf>. Acesso em: 01/11/2017.

MISCIAGNO, Patrícia S. *Rethinking Feminist Identification: The Case for De Facto Feminism*. Praeger, 1997.

MOGHADAM, Valentine M. Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. *Signs*, v. 27, n. 4, p. 1135-1171, 2002. Disponível em: <<http://org.uib.no/smi/seminars/Pensum/Moghadam,%20Valentine.pdf>>. Acesso em: 24/10/2017.

MOGHISSI, Haideh. Women in the Resistance Movement in Iran. In: AFSHAR, Haleh (eds.). *Women in the Middle East: Perceptions, Realities, and Struggles for Liberation*. New York: St. Martin's, 1993, p. 158-171.

MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Boundary 2*, v. 12, n. 3, p. 333-358, 1984. Disponível em: <http://www2.kobe-u.ac.jp/~alexroni/IPD%202015%20readings/IPD%202015_5/under-western-eyes.pdf>. Acesso em: 24/10/2017.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 16(2): 440, 2008. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2008000200002/8618>>. Acesso em: 31/10/2017.

PADRO, Abdenuur. La emergencia del feminismo islâmico. In: *La emergencia del feminismo islâmico*. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso

Internacional de Feminismo Islámico. *Asbab*, v. 2, n. 2, p. 3-27, 2008. Disponível em: <https://www.oozebap.org/arroz/feminismo_islamico.htm>. Acesso em: 24/10/2017.

RIDZUAN, Nadiah Bte. *Women, Islam and Feminism in Postcolonial Malaysia and Singapore*. Tese de mestrado em Ciência Política, National University of Singapore, 2011.

ROSADO-NUNES, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu* v. 16, p. 79-96, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a05.pdf>>. Acesso em: 24/10/2017.

_____. Gênero e Religião. *Estudos Feministas*: Florianópolis, v. n. 2, p. 363-365, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n2/26888>>. Acesso em: 24/10/2017.

RUPP, Leila J. TAYLOR, Verta. Forging Feminist Identity in an Inter-national Movement: A Collective Identity Approach to Twentieth-Century Feminism. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 24, n. 21, p. 363–86, 1999. Disponível em: <<http://www.webpages.uidaho.edu/~tcraig/Rupp,%20Leila-Verta%20Taylor.pdf>>. Acesso em: 24/10/2017.

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. Disponível em: <<http://postcolonialist.com/civil-discourse/feminist-critique-and-islamic-feminism-the-question-of-intersectionality/>>. Acesso em: 24/10/2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. O Paradigma Dominante. In: *Um Discurso sobre as Ciências*. São Paulo: Cortez, 1985.

_____. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 78, 2007, p.p. 3-46.

_____. A Ecologia de Saberes. In: *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Ed. Cortez, 2008.

_____. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: CES, 2009.

SHAHIDIAN, Hammed. The Iranian Left and ‘The Woman Question’ in the Revolution of 1978–79. *International Journal of Middle East Studies*, v. 26, n. 2, p. 223–47, 1994. Disponível em: <<http://go.owu.edu/~aamahdi/Iranian%20Women%20Movement%20A%20Century%20Long%20Struggle.pdf>>. Acesso em: 24/10/2017.

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 Press, 2011. p. 12-26.

SILVA, Ana Paula Maielo. LINHARES, Monique de Medeiros. MELO, Rachel Emanuelle. L. L. F. de Melo. Por uma virada pós-secular: o feminismo islâmico e os desafios aos feminismos (seculares) em Relações Internacionais. *Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD*, Dourados, v. 6., n. 11, jan/jun. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/moncoes>>. Acesso em: 18/10/2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STEANS, J. *Gender in International Relations: an introduction*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.

STERLING-FOLKER, J. (ed.). *Making sense of International Relations Theory*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2006.

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.

TICKNER, J. A.; SJOBERG, L. Feminism. In: DUNNE, Tim; KURKI, Milja; SMITH, Tteve (eds). *International Relations Theories: discipline and diversity*. 2nd 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.

WHITWORTH, S. *Feminism and International Relations: Towards a political Economy of Gender in Interstate and Non-Governmental Institutions*, New York: Palgrave Macmillan Press, 1997.

APÊNDICE A - Movimento de mulheres no Egito e na Turquia e a emergência do feminismo islâmico

Egito				Turquia			
Período	Geração	Movimento	Objetivo	Período	Geração	Movimento	Objetivo
1920-1940	Secular	Feminismo liberal radical	Lutar pela inclusão das mulheres nos espaços públicos	1839-1923	Modernizadora otomana	Tanzimat	Ressaltar o papel da mulher na sociedade turca
1940-1980	Conservadora e tradicional	Movimento radical islamista	Ressaltar o papel da mulher na esfera doméstica	1923-1938	Nacionalista e ocidental	Feminismo de Estado	Lutar por reformas nos direitos das mulheres a partir de um viés nacionalista e ocidental
1970-1980	Não ocidental	Movimento de mulheres islâmicas	Lutar pelo direito das mulheres no acesso à educação, trabalho e ocupação dos espaços públicos	1938-1960	Secular	Feminismo secular kemalista	Lutar pelos direitos das mulheres turcas sob a ótica ocidental
1980-1990	Nacionalista	Feminismo ressurgente	Lutar pela emancipação das mulheres muçulmanas a partir de medidas estatais	1960-1990	Crítica ao kemalismo	Feminismo secular crítico ao kemalismo	Lutar por uma maior inclusão das mulheres turcas
Pós-1990	Islamista progressista	Feminismo islâmico	Lutar pelo fim das dicotomias sociais e defesa da reinterpretção dos textos sagrados à luz do feminismo	Pós-1990	Feminista religiosa	Feminismo islâmico	Lutar contra a subordinação da mulher a partir do feminismo e da religião

Fonte: Elaboração própria (2017)