

Feminismo islâmico rediscute e desconstrói versos do Corão

A ONU estabeleceu 2011 como o Ano Internacional dos Afrodescendentes. O dia 8 de março é adotado, desde 1977, como o Dia Internacional da Mulher. As efemérides são, somente na aparência, momentos de comemoração. Na realidade, devem ser momentos de reflexão, de denúncia e de avaliação de perspectivas.

E o mesmo se dá com o feminismo. Se a leitura “canônica” fixou uma onda de “feminismo da igualdade” e outra de “feminismo da diversidade”, os estudos subalternos e as teorias queer^[1] acabaram colocando novas questões sobre o colonialismo e a biopolítica. Os recentes movimentos nos países do Norte da África, ainda que nenhum deles tenha tido qualquer cunho religioso, colocaram, de novo, indiretamente, a questão da compatibilidade de Islã, direitos humanos e questões de gênero. Talvez o dia internacional tenha que repensar algumas questões a partir deste outro quadro epistemológico.

Existem outras noções do que significa ser “humano/a” no mundo, competindo com as concepções que o feminismo defende? O feminismo poderia aprender com movimentos não liberais? Como salienta Saba Mahmood, se o feminismo quer ser um movimento vibrante e com uma tradição mais larga, deveria “expandir seus horizontes para a consideração de projetos, aspirações e desejos que não reproduzem seus pressupostos e telos- mas que os desafiam.”^[2]

O que tem sido denominado – com toda sua pluralidade interna – de “feminismo islâmico”, ou seja, a busca, dentro de um referencial islamicamente centrado, de possibilidades emancipatórias no discurso e na prática, em relação às mulheres, coloca em xeque alguns dos pressupostos do chamado “feminismo internacional.” Na feliz expressão da iraniana Ziba Mir_Hosseini: “um discurso de gênero que era e é feminista na aspiração e nas demandas, ainda que islâmico na linguagem e nas fontes de legitimidade.”^[3]

A (des)centralidade do secularismo

Ao buscar legitimidade cultural interna, a partir de um discurso de matriz religiosa, repõe a continuidade de problemas que o secularismo não resolveu ao atribuir tudo que é negativo ao religioso. A discussão já vinha sendo posta por algumas feministas ocidentais, tais como Joan Scott^[4], que destacara que: a) no processo de secularização, as mulheres (como personificação do sexo) foram, usualmente, associadas com a religião e crenças religiosas, porque, inicialmente, a religiosidade feminina era vista como uma força que ameaçava a racionalidade que constituía a política, daí ser relegada ao espaço privado; b) os processos de cidadania não estabeleceram igualdade social e econômica para a mulher; c) os poderes coloniais muitas vezes justificaram suas conquistas em termos de tratamento da mulher como índice de “civilização” (recorde-se que Bush justificou também a invasão do Afeganistão para “libertar” as mulheres do jugo dos talibãs). Como ela destaca: “não é claro que o secularismo é uma explicação histórica suficiente para as alegadas mais abertas e flexíveis relações entre os sexos”.

Maldonado-Torres^[5] já demonstrara que o discurso secularista pusera os “outros coloniais” como “primitivos” vivendo em estágios onde “a religião e a tradição dominavam os costumes e formas de vida”, e, assim, não somente a religião se torna a forma mais eficiente de subalternização de

conhecimentos e de povos, mas o espaço privado se torna o local de colonizados e de subjetividades racializadas. O processo de secularização, desta forma, implicou o desprezo pelos conhecimentos tanto da mulher, quanto da religião, ao mesmo tempo que procurou “apagar” marcas de um racismo epistêmico. Colonialidade, sexismo e racismo são o outro lado desse processo. Injustiça social conjugada com injustiça cognitiva.

As inter-relações entre público e privado, e, assim, entre secular e profano são, pois, muitos mais complexas. Como salientam Saba Mahmood e Charles Hirschkind[6], somente certas expressões de “fé pessoal” – e não outras- são toleradas nas sociedades liberais e, assim, o que é “relegado para a esfera do pessoal é ainda uma decisão pública”, devendo-se questionar a ideia de que se os islâmicos recolhem sua fé para o espaço privado seu comportamento se tornaria aceitável para as sensibilidades seculares. Não se trata, assim, de uma separação entre Estado e religião, como usualmente se alega, mas sim de formas de subjetividade que a cultura secular autoriza, formas religiosas que resgata e mesmo a forma peculiar de história e de tradição que receita. [7] A posição secular formal, como adverte Ratna Kapur, não aborda as mediações da religião com os direitos das mulheres, como se não fizesse parte integral das vidas diárias, obrigando-as a eleger entre “direitos de igualdade de gênero” e “direitos à liberdade de religião.”[8] Em suma: se por um lado a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo, a própria modernidade ocidental tem uma compreensão limitada de si própria e dos seus pressupostos.

A rearticulação da gramática

Como salienta Boaventura Santos[9], a teoria crítica, atualmente, foi perdendo a primazia de denominação de suas diferenças em relação às teorias tradicionais ou hegemônicas: foi perdendo os “substantivos” (socialismo, luta de classes, alienação, etc) e ficando com os “adjetivos” (sustentável, subalterno, insurgente, radical, participativa). Ou seja, entra no debate sem discutir os termos do debate. Se, por um lado, as lutas indígenas vão introduzindo novos vocabulários ou ressemantizando conceitos (pachakuti, suma kawsay, território, pachamama, etc), as lutas das feministas islâmicas vão, de um lado, “descolonizando” a linguagem (não mais somente o inglês, francês, espanhol, italiano, alemão e português, mas fundamentalmente a recaptura de termos árabes ou persas), e, por outro, recuperando tradições não ocidentais que foram suprimidas, ignoradas ou silenciadas.

Assim, por exemplo, Amina Wadud[10] vai mobilizar a “jihad” para o gênero, erradicando-se todas as formas de injustiça para “a inteira humanidade da mulher”, em nome do Islã, mas também para não muçulmanos e não heterossexuais muçulmanos. Asma Barlas vai utilizar a vedação de “zulm” (transgressão) como limite à opressão: como o patriarcado transgredir o direito das mulheres, o Corão não pode endossar tais conceitos, nem a imagem de um Deus masculino, nem a sacralização da figura paterna. E, como sustenta a autora paquistanesa, “ como as escrituras são para todas as épocas, elas também devem englobar uma série de formações e possibilidades históricas, incluindo as que são apresentadas pelo presente e pelo futuro, e não apenas pelo passado.”[11] A egípcia Heba Ezzat[12], por sua vez, vai defender um “secularismo islamicamente democrático”, que abraça uma “pacífica luta por uma civil jihad contra a pobreza e a discriminação.” Um processo, portanto, de “descolonização” da linguagem.

A rearticulação entre espiritualidade e sexualidade

O feminismo hegemônico, ao associar a repressão aos direitos sexuais e reprodutivos somente ao âmbito

religioso, ao mesmo tempo em que esqueceu as conexões entre sexo, raça, colonialismo e sexismo, obscureceu a conexão entre fé/espiritualidade/sacralidade e sexualidade/gênero, que já fora explorada por místicos cristãos, como Santa Teresa de Ávila, mas que é evidente na tradição “sufi” do Islã (a corrente tida como contemplativa e mística). Não à toa, a sul africana Sa’diyya Shaikh, vai, a partir das leituras de Ibn Arabi, reinterpretar os “hadiths”, que é o corpo de ensinamentos, ditos e relatos da vida do profeta Maomé, dentro de uma visão que considera o Islã como uma religião “sex positive”, que (re)afirma o valor espiritual da sexualidade, procurando leituras “alternativas”, atentas às inclinações patriarcais, explícitas ou implícitas.[13] Afinal, diz o filósofo andaluz, no século XIII, “a humanidade reflete o potencial para compreensivamente manifestar a totalidade dos atributos divinos”, e o “standard de perfeição” é acessível tanto a homens quanto a mulheres. Também a partir do mesmo filósofo, Scott Kugle vai retirar ensinamentos para uma “queer jihad”, a partir da diversidade na religião, salientando: “por que não continuar a estender este desafiante foco de justiça para as esferas mais íntimas de nossas vidas sexuais, de forma a pensar de forma mais clara como as nossas vidas eróticas se cruzam com as nossas vidas espirituais?”[14] E mesmo Ghazala Anwar[15] vai propor uma “Samadiyyah Shariah”, que englobe as aspirações de dignidade de sexualidades dissidentes. “Samad” é um dos 99 atributos de Deus como “único, incomparável e inigualável” e, desta forma, igual a Deus, “as duplas de mesmo sexo não se reproduzem, mas amam, criam e cuidam de relações que são ligadas não pela matriz terrena, mas pela compaixão divina”. Afinal, “dentro da comunidade islâmica homossexual, a mesma gama de crenças, atitudes e práticas com respeito ao Islã é representada como existente no restante da comunidade islâmica.”

A revisão das fontes jurídicas

Mais que questionar o domínio patriarcal nas interpretações, o feminismo islâmico vai buscar uma nova hermenêutica[16]: a) revisitando os versos do Corão para reinterpretar histórias de corrente circulação; b) citar versos que inequivocamente enunciam a igualdade entre homem e mulher; c) desconstruir versos e interpretações que se referem a diferenças entre homens e mulheres. Algumas, como Sa’diyya Shaikh [17], além de reelaborar os “hadiths”, vão ampliar o questionamento do monopólio da produção de interpretação (“tafsir”), mostrando que o mundo do texto corânico “é uma arena de engajados, dinâmicos e polissêmicos encontros”, um verdadeiro “tafsir da práxis”, que emerge das experiências humanas de dor, marginalidade e opressão. Kecia Ali, por sua vez, depois de reavaliar todo um sistema altamente patriarcal e hierárquico em que os juristas associavam casamento a escravidão, maridos a mestres e esposas a escravas, vai defender uma nova jurisprudência do casamento, que coloque em primeiro plano a mútua proteção entre homens e mulheres (sura[18] 9:71), antes que a manutenção pelo homem (sura 4:34) ou que tenha foco na cooperação e harmonia dos esposos na declaração corânica de que são “vestimentas” um do outro (sura 2:187).[19]

O que somente vai recuperar a tradição de diversidade e pluralismo que sempre caracterizou o direito islâmico: nas suas fontes, nas suas escolas jurídicas, na diferenciação decorrente do poder colonial prevalente ou da realidade geocultural.[20]

A diversidade na igualdade

Não há uma forma “universal” para a igualdade de gênero: a diversidade existente tanto na vida das mulheres quanto em sua relação com as características pluriétnicas das sociedades obriga a não uniformidade de táticas e propostas de luta de direitos humanos das mulheres. Existem inúmeras

organizações de defesas de direitos de mulheres islâmicas que têm sido invisibilizadas. Assim, a ONG nigeriana “BAOBAH for Women’s Human Rights” optou pela via jurídica em cortes de “sharia islâmica” para reverter (com sucesso) a sentença de morte de Amina Lawal em 2002; da mesma forma, a malaia “Sisters in Islam” impediu, com argumentos islâmicos, a alteração de diversas leis contrárias a direitos das mulheres. E desde 2007, procura-se desenvolver, a partir do grupo MUSAWAH, uma coalização internacional para demonstrar que a igualdade, nos códigos de família, é não somente necessária, mas possível, a partir de três princípios: a) os valores universais e islâmicos de igualdade, não discriminação, justiça e dignidade são a base das relações humanas; b) cidadania integral e igual, incluindo participação integral em todos os aspectos da sociedade, é direito de todo indivíduo; c) igualdade entre homem e mulher requer igualdade na família. [21]

A pluralidade de saberes implica, muitas vezes, diferenciação de coalizações e articulações: em determinados momentos, é necessária a luta conjunta de feministas e antirracistas ou juntamente com ecologistas ou com indígenas. E, no caso do feminismo islâmico, inclusive com feminismos seculares. A reforma do código da família do Marrocos, a “Moudawana”, em 2004, não seria possível sem a conjugação de esforços de feministas seculares e islâmicas, contemplando reivindicações de todos os grupos, ainda que salientando, em seu preâmbulo, ensinamentos corânicos de distintas tradições a sustentar as alterações. Ou mesmo o grupo “Nobles”, na fronteira Afeganistão-Paquistão, que trabalha os medos da pandemia de AIDS na Ásia, a partir de experiências musicais e dramáticas. [22]

O reconhecimento das incompletudes e virtualidades de cada discurso é também o da diversidade de práticas sociais eficazes e libertadoras (“artesanias das práticas”), que se dá “a partir da interpelação cruzada dos limites e das possibilidades de cada um dos saberes em presença”. [23] Não somente interseccionalidade e transversalidade de opressões, mas também de lutas.

O corpo como sujeito político

Sobre o corpo da mulher islâmica tem sido construída toda uma “retórica da vitimização” e de sexualidade, em que a utilização do véu e a racialização disfarçada da diferença religiosa reflete uma história que une patriarcado, colonialismo, sexismo e orientalismo, fazendo os sentimentos eurocentrados variarem entre “desejo, pena, lástima, desprezo, ultraje” e, pois, do harém ao véu, simultaneamente. O que lhe confere uma singularidade, bem salientada por Asma Barlas: os corpos das mulheres islâmicas têm sido “transformados em ‘locus’ de uma dupla opressão”, uma levada em nome de ideais religiosos, outra de “liberdades seculares”. [24]

Em relação ao corpo tem predominado uma visão que o associa à base material e concreta de dominação/sufrimento, mas não como fonte de “saberes impertinentes” [25], como lugar político que “incorpore e recupere tudo aquilo que dê reconhecimento a múltiplas matrizes políticas que configuram experiências muito diversas e corpos diferentes”.

Saba Mahmood tem recordado, por exemplo, que a “capacidade de agência pode ser encontrada não só em actos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas”, e o véu pode ser “visto como uma prática disciplinar que constitui subjectividades devotas” [26]

A luta das feministas islâmicas, nesse sentido, repõe o corpo feminino como espaço de luta contra a

racialização da diferença religiosa, o colonialismo da diferença tida como “cultural”, o sexismo das autoridades e o etnocentrismo de algumas propostas feministas. Requer, como diz a teórica espanhola Beatriz Preciado, situar toda “prática corporal (moderna ou tradicional, autóctone ou colonial) em entramado de fluxos de intercâmbio e significação, de apropriação e resistência dentro da economia capital-sexo-raça global”.^[27]

Inserir-se dentro de um processo de “descolonização epistêmica”, porque, afinal, como salienta Nelson Maldonado-Torres, “culturas e religiões são repositórios de conhecimentos e fontes de teoria” e é necessário “reconhecer e captar recursos epistêmicos de filosofias não europeias” que ofereçam alternativas à modernidade eurocentrada.^[28] Desafios e tantos para os feminismos no século XXI.

[1] Ao utilizar uma expressão que seria equivalente ao “*maricón*” espanhol ou ao nosso “bicha” ou “machorra” do português, ou seja, um insulto, vários coletivos vão se apropriar da palavra “queer”, salientando serem diferentes, “errados”, “torcidos”, “tortos”, pessoas que reivindicam a importância da raça e da classe social nas lutas políticas e que, dessa forma, utilizam a expressão, ironicamente, contra o sistema heterocentrado e contra a nova “ordem *gay*” que “busca a integração social e o desfrute da sociedade capitalista”. A expressão, portanto, acaba fazendo um jogo de palavras entre “torto” e “direito”, entre “normal” e “anormal”, entre “certo” e “errado”.

[2] MAHMOOD, Saba. IN: SHAIKH, Nermeen. *The present as history: critical perspectives on global power*. New Delhi: Stanza, 2008, p. 165.

[3] MIR-HOSSEINI, Ziba. Muslim Women’s quest for equality: between Islamic Law and Feminism. Disponível em: <http://www.smi.uib.no/seminars/Mir-Hosseini/Questforequality.pdf> p. 640.

[4] SCOTT, Joan W. *Sexularism*. Florence: European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies distinguished lecture, June 2009. Disponível em: http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1

[5] MALDONADO-TORRES, Nelson. Secularism and religion in the modern/colonial world-system: from secular postcoloniality to post secular transmodernity. IN: MORAÑA, Mabel, DUSSEL, Enrique & JAUREGUI, Carlos (ed). *Coloniality at large. Latin America and the postcolonial debate*. Durham: Duke University, 2008, p. 360-380.

[6] MAHMOOD, Saba & HIRSCHKIND, Charles. Feminism, the Talibã and the politics of counterinsurgency. *Anthropological Quarterly*, Spring 2002, 75, 2, p. 351.

[7] MAHMOOD, Saba. Secularism, Hermeneutics, and Empire: the politics of Islamic Reformation. *Public Culture*, (18): 2, 2006, p. 328; ASAD, Talal. *Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University, 2003, p. 25-59.

[8] KAPUR, Ratna. Desafiando al sujeto liberal. Ley y justicia de género em el Asia meridional. Disponível em: http://www.idrc.ca/es/ev-111815-201-1-DO_TOPIC.html

[9] SANTOS, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina; perspectivas desde una epistemología del Sur*.

Lima: Instituto de Derecho y Sociedad, julio de 2010, p. 30-31.

[10] WADUD, Amina. *Inside the gender jihad: women's reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006.

[11] BARLAS, Asma. O Corão, a Sharia e os direitos das mulheres. *Consultor Jurídico*, 9 de novembro de 2009. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2009-nov-09/corao-sharia-direitos-mulheres-contradicoes>

[12] EZZAT, Heba & ABDALA, Ahmed Mohammed. Towards an islamically democratic secularism. IN: AMIRAUX, Valérie et alii. *Faith and secularism*. London: British Council, 2004, p. 50.

[13] Ver em especial: SHAIKH, Sa'diyya. In search of al-Insan: Sufism, Islamic law, and gender. *Journal of the American Academy of Religion*. December 2009, vol. 77, n. 4, p. 781-822.

[14] KUGLE, Scott Siraj al-Haqq. Sexuality, diversity and ethics in agenda of progressive muslim. IN: SAFI, Omar. **Progressive muslims**. Oxford: Oneworld, 2003, p. 190-234. Maiores desenvolvimentos estão presentes em: KUGLE, Scott Siraj al-Haqq. *Homosexuality in Islam*. Oxford: Oneworld, 2010.

[15] ANWAR, Ghazala. Elements of a Samadiyyag Shariah. IN: ELLISON, Marvin & PLASKOW, Judith (ed). *Heterosexism in contemporary world religion; problem and prospect*. Cleveland: Pilgrim Press, 2007, p. 69-71.

[16] BADRAN, Margot. *Feminism in Islam. Secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld, 2009, p. 248.

[17] SHAIKH, Sa'diyya. A tafsir of práxis: gender, marital violence, and resistance in a south african muslim community. IN: SHAIKH, Sa'diyya & MAGUIRE, Daniel C. *Violence against women in contemporary world religions*. Cleveland: Pilgrim Press, 2007, p. 75.

[18] Nome dado a cada capítulo do Corão (em número de 144), dividido em versículos denominados "ayat".

[19] ALI, Kecia. *Sexual ethics & Islam: feminist reflections on Qu'ran, hadith, and jurisprudence*. Oxford: Oneworld, 2006; ALI, Kecia. *Marriage and slavery in Early Islam*. Cambridge: Harvard University, 2010.

[20] Vide: MASUD, Muhammad Khalid. Ikhtilaf al-Fuqaha: diversity in Fiqh as a social construction. IN: ANWAR, Zannah (ed). *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*. Kuala Lumpur: MUSAWAH, 2009, p. 65. Disponível em: <http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-MKM-EN.pdf>; BALDI, César Augusto. *What you get is (not) what you see: para uma epistemologia não colonial do Islã e dos direitos das mulheres*. Disponível em: http://www.revistadoutrina.trf4.jus.br/artigos/edicao015/Cesar_Baldi.htm

[21] <http://www.musawah.org/docs/framework/Musawah-Framework-EN.pdf>

[22] ESACK, Farid & CHIDDIY, Sarah. *Islam and Aids: between, scorn, pity and justice*. Oxford:

Oneworld, 2009.

[23] SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Ocidente não-ocidentalista? A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula (org). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009, p. 473.

[24] BARLAS, Asma. Islam and body politics: inscribing (im)morality. Reykjavik, june 2009. Disponível em: <http://www.asmabarlas.com/PAPERS/Iceland.pdf>

[25] VARGAS VALENTE, Virgínia. Las nuevas tendencias sociológicas en América Latina: entre la emancipación y el conservadurismo. apuntes de en proceso. IN: *Feminismos en América Latina: su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/Flora Tristán, julio de 2008, p. 324-325.

[26] MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico egípcio. *Etnográfica*, vol. X (I), 2006, p. 131 e 150. Disponível em: <http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/etn/v10n1/v10n1a07.pdf>

[27] CARRILLO, Jesús. Entrevista com Beatriz Preciado. *Cadernos Pagu* (28), janeiro-junho de 2007, p. 404. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/16.pdf>

[28] Ibidem, p. 379.

Date Created

30/03/2011