

## (Re)posicionando o feminismo islâmico

(Re)placing islamic feminism / (Re)posicionando el feminismo islâmico

---

### Margot Badran

PhD pela Oxford University, bolsista do Woodrow Wilson International Center for Scholars e Senior Fellow do Center for Muslim-Christian Understanding da Georgetown University  
m-badran@northwestern.edu

---

### RESUMO

Este artigo, publicado originalmente em 2010, traz um panorama das duas primeiras décadas do feminismo islâmico, quando este passa do nível nacional a um discurso global e ao ativismo coletivo transnacional/nacional. O movimento obtém algumas conquistas, como aquelas no plano das reformas legais e na diminuição de restrições ao acesso das mulheres a certas profissões nos países muçulmanos.

*Palavras-chave:* feminismo islâmico; reformas legais; transformação social.

### ABSTRACT

This article, originally published in 2010, considers the trajectory of Islamic feminism over its first two decades, when it moves from the national level to a global discourse and transnational/national collective activism. It sees some achievements in the arena of legal reform as in the lifting of restrictions on women's access to certain professions in Muslim countries.

*Keywords:* Islamic feminism; legal reforms; social transformation.

### RESUMEN

Este artículo, publicado originalmente en 2010, presenta un panorama de los dos primeros decenios del feminismo islâmico, cuando pasa del plano nacional a un discurso global y a un activismo colectivo transnacional/nacional, logrando algunas conquistas en materia de reformas jurídicas y reduciendo las restricciones al acceso de las mujeres a determinadas profesiones en los países musulmanes.

*Palabras clave:* feminismo islâmico; reformas jurídicas; transformación social.

## Prefácio à tradução brasileira

Este artigo trata das duas primeiras décadas do feminismo islâmico, passando de um discurso global ao ativismo coletivo transnacional/nacional. A segunda década do feminismo islâmico – momento em que discurso igualitário e ativismo político unem-se – obteve algumas conquistas no plano das reformas legais, notadamente a da revisão do direito da família (no Marrocos) e na diminuição de restrições ao acesso das mulheres a certas profissões (como a de juízas, no Egito). O feminismo islâmico iniciou sua terceira década enquanto movimentos revolucionários irrompiam em diferentes países árabes. Compatriotas de todas as religiões, classes e idades exigiam a queda dos governantes autocráticos e a aplicação de novos princípios. Entre os muçulmanos que protestavam havia progressistas, defendendo ideais igualitários articulados quer ao discurso feminista islâmico, quer aos discursos seculares democráticos e aos direitos humanos, assim como islamistas fundamentalistas, defensores do patriarcado no Estado e de sociedades organizadas religiosamente. Com a repressão às manifestações políticas, incluindo a supressão das forças do islã político ou de qualquer política invocando o islã, qual é o futuro do feminismo islâmico nas sociedades pós-revolucionárias de maioria muçulmana? E quais as principais reverberações surgidas em outros lugares? Estas são questões a ponderar enquanto se revê a trajetória do feminismo islâmico à medida que este avança em sua terceira década. Um discurso igualitário ou uma doutrina do islamismo aparece de modo articulado. E quanto à relação entre o(s) diversos contexto(s) e políticas?

\*\*\*

“Eu vejo o feminismo islâmico no centro de uma transformação que avança no interior do islã. Chamo-a “transformação”, e não “reforma”, pois não se trata de reformar as alegações e práticas patriarcais que se infiltraram no islã; trata-se, mais do que isto, de transformar o que se acredita ser o “islã” através de um realinhamento entre ele e a mensagem corânica, no que tange à igualdade de gênero e à justiça social... Transformação que procura trazer à tona o sentido profundo da mensagem corânica em sua percepção e eloquência” (Badran, 2009, p. 323-338).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Este artigo foi escrito originalmente como contribuição à *Conference on Islamic Feminism*, organizada pela Islam & Laicité e pela Unesco, sendo publicado em francês como “Le féminisme islamique en mouvement”, em *Existe-t-il un féminisme musulman?* (Paris: l’Harmattan,

Começo com estas palavras, que escrevi em 2007, ao considerar a trajetória do feminismo islâmico e seu objetivo transformador. O feminismo islâmico surgiu como um discurso novo sobre mulheres, gênero e igualdade no islã, além de uma íntima combinação entre o conhecimento existencial das mulheres e suas releituras do Alcorão e de outros textos religiosos, emergindo simultaneamente em diversas partes da comunidade muçulmana (*umma*) mundial nos últimos anos do século XX. Era uma época em que o movimento político no interior do islã (islamismo) andava de vento em popa e procurava reimportar, em nome da religião, o pensamento e as práticas patriarcais que se encontravam em vias de extinção; sendo também o momento em que muitas mulheres alcançavam níveis elevados de educação e formação, sendo motivadas, por uma intensa consciência de gênero, a relerem por si próprias os textos religiosos islâmicos e a não se deixarem intimidar em suas ações. Por mais inquietante que possa ter sido para os islamistas, o novo discurso feminista islâmico foi acolhido favoravelmente por mulheres muçulmanas a nível global, sinal inequívoco de que se tratava de uma necessidade urgente.<sup>2</sup>

O feminismo islâmico é o primeiro discurso feminista de base teológica a suscitar uma ampla receptividade, atraindo mulheres de diversas camadas sociais. As teologias da libertação cristã e judaica, presentes notadamente nos Estados Unidos, foram compartimentadas, ou seja, atraíram somente os poucos interessados em assuntos de doutrina religiosa e prática ritual. Os feminismos muçulmanos seculares emergentes, por sua vez, incluíram o pensamento moderno islâmico como uma das vertentes junto a outras, como o nacionalismo secular e argumentos humanitários, sendo originais igualmente por terem surgido em plena era da globalização e serem caracterizados por sua conectividade global.<sup>3</sup>

No coração do feminismo islâmico está o princípio da plena igualdade (*al-musawa*) entre os seres humanos (*insan*) dentro de uma lógica religiosa, sendo a igualdade de gênero uma condição *sine qua non*. Sem igualdade de gênero não pode haver justiça social, outra preocupação central do movimento. Além disso, o feminismo islâmico promove a ideia e a

---

2007). Foi também traduzido em versão resumida pela edição árabe do *Le Monde diplomatique* (nov. 2006), com o título “Itlaq al-haraka al-niswiyya al-islamiyya”.

<sup>2</sup> Menciono o caso específico dos questionamentos entre algumas mulheres no Egito em prol do desenvolvimento de um discurso de libertação feminina no interior do Islã em Badran (1993). Igualmente, sobre o contexto inicial do feminismo islâmico, ver: Badran (1999). Ambos constam em Badran (2009), nos capítulos 6 e 9, respectivamente.

<sup>3</sup> Sobre as diferenças entre os feminismos cristão, judaico e islâmico, ver: Badran (1999).

prática da igualdade plena entre os seres humanos na continuidade entre o espaço público e o privado; no islã, a afirmação inequívoca da igualdade humana no interior da família e da sociedade constitui, neste sentido, um avanço histórico.<sup>4</sup> Ao conectar exegese e prática, o feminismo islâmico torna-se força decisiva na superação da dominação patriarcal nos contextos muçulmanos.<sup>5</sup>

Proponho, no presente artigo, uma reflexão sobre o feminismo islâmico, que completa agora duas décadas, e que entra, atualmente, numa segunda fase. Como historiadora, vejo que esta nova fase já despontava em meados da primeira década do século XXI, caracterizando-se por uma mudança no pensamento feminista islâmico em direção a um novo patamar de reflexão hermenêutica sobre o Alcorão, e pela aproximação da jurisprudência islâmica. Embora o feminismo islâmico tenha surgido originalmente como um novo discurso – ao contrário do(s) feminismo(s) secular(es) muçulmano(s), que surgiram principalmente enquanto movimentos sociais –, seu elemento militante, perceptível desde o início, deve-se às feministas seculares, que lhe deram uma mãozinha. Uma das outras marcas da segunda fase do feminismo islâmico é sua maior extensão, robustez e organização coletiva transnacional, consolidando-o como um movimento social global de impulso considerável atualmente. Essas observações levam à questão fundamental trazida por este texto: como (re)posicionar o feminismo islâmico?

Começarei, então, o artigo, lembrando os primeiros passos do feminismo muçulmano, conhecido como feminismo secular, apresentando, na sequência, a transição para o feminismo islâmico. Em seguida, observarei a primeira e segunda fases deste feminismo. Finalmente, explorarei sua dimensão militante e sua evolução em direção a um movimento social global.

## O feminismo muçulmano emergente

Para melhor compreender o aspecto inovador do feminismo islâmico é importante observar rapidamente o modelo anterior de feminismo no contexto muçulmano, surgido, primeiramente, em vários países muçulmanos na

---

<sup>4</sup> Propus uma definição e uma descrição do feminismo islâmico numa conferência pública intitulada *Islamic feminism: what's in a name?* (Islamic..., 2002). Aparece também, em versão revisada, em outras publicações, como Badran (2009, p. 242-252).

<sup>5</sup> Wadud (2006, p. 16) escreve: “minha preocupação com o desenvolvimento de argumentos e análises teóricas do Islã é que a teoria não tem sentido a não ser por sua aplicação prática”.

África e na Ásia, no início do século XX, sendo conhecido como feminismo secular. Essas militantes, pioneiras no contexto muçulmano, basearam-se e expandiram as ideias modernas, secular-nacionalistas e humanitárias islâmicas da época, elaborando, assim, seu próprio discurso feminista original.<sup>6</sup> Era um feminismo emergente de base nacional (em contraste com o feminismo islâmico transnacional ou global que virá em seguida) que visava possibilitar a participação da mulher na esfera pública; isto é, na construção da nação e da sociedade em plena época colonial e nos primeiros tempos pós-coloniais. As feministas nacionalistas muçulmanas, juntamente com compatriotas de outras religiões, lutaram para garantir que as novas instituições dos Estados soberanos emergentes respondessem às necessidades de todos os cidadãos e que estes, tanto femininos como masculinos, pudessem participar na constituição e no funcionamento do Estado e da sociedade modernos. É importante salientar que o(s) feminismo(s) muçulmano(s) secular(es) pioneiro(s) era(m) endógeno(s), ou seja, surgiram no interior dos contextos nacionais, culturais e religiosos e foram elaborados em relação às realidades, ao pensamento e às exigências locais. Os detratores dos feminismos muçulmanos (seculares) dentro dessas mesmas sociedades, desde o momento em que surgiram e até hoje, reforçaram a ideia de que esses eram fenômenos estrangeiros, mais especificamente ocidentais. Ainda hoje, mesmo entre aqueles que apreciam a história do feminismo secular, é possível ouvir a exclamação de que somente com o feminismo islâmico os muçulmanos finalmente produziram um feminismo *endógeno*.<sup>7</sup>

O conceito de igualdade que o feminismo muçulmano secular articulou foi, portanto, o de *igualdade cidadã*. No entanto, mesmo esta luta estava incompleta, pois as feministas seculares restringiam suas exigências cidadãs à esfera pública da sociedade nacional/secular, mas não formularam a igualdade entre mulheres e homens no interior da família. Assim, as duas dimensões sobre as quais as muçulmanas feministas seculares não conceberam a igualdade – e que constituíam então o “impensável”, segundo Arkoun (2002) – foram: 1) o segmento religioso da esfera pública, mais especificamente, o domínio das profissões religiosas e da liderança

---

6 Como exemplos do feminismo endógeno muçulmano, ver: Jayawardena (1986); Badran (1995; 2009); Paidar (1995).

7 Mir-Hosseini (2006, p. 638), por exemplo, escreve: “As muçulmanas, como outras mulheres no mundo, sempre foram conscientes das desigualdades de gênero e sempre resistiram a ela, mas foi preciso chegar aos últimos anos para ver emergir um feminismo duradouro, e de origem endógena”.

ritual e 2) a esfera privada da família, regulada legalmente pela religião. Era, de fato, cedo demais para se reivindicar a entrada das mulheres nas profissões religiosas e sua participação na liderança ritual, visto a educação formal limitada das mulheres e a restrição de seu acesso ao espaço público, incluindo até mesmo a restrição no acesso ao culto coletivo.<sup>8</sup>

Por outro lado, os assuntos relacionados à família tinham maior relevância imediata para as mulheres da época. Durante os processos de secularização dos Estados de maioria muçulmana, o único domínio deixado à regularização das autoridades religiosas foi justamente o da família. Dessa forma, a família permaneceu sob o domínio de uma teia de noções e práticas culturais, supostamente islâmicas, ainda que essas noções sofossem variações significativas e mesmo contraditórias, seja em termos de classe, seja na diferença entre o mundo rural/urbano, ou ainda entre os diferentes países. As feministas da época, assim como a sociedade em geral – embora estivessem conscientes das diferenças existentes entre as classes sociais e entre o mundo urbano e o rural –, concebiam como “natural” e religiosamente dado o modelo tradicional de família patriarcal, com seus papéis assimétricos de gênero moldados por um sistema idealizado de complementaridade sob a chefia masculina, mais do que sob um sistema de igualdade de gênero.<sup>9</sup> As feministas seculares, influenciadas pelo pensamento moderno islâmico do final do século XIX e início do século XX, apenas insistiram na reforma legal da família patriarcal e na melhora das condutas morais, exortando os homens a cumprirem suas obrigações, a não usarem indevidamente o pedido de divórcio unilateral e a não praticarem a poligamia.<sup>10</sup> Para se pensar a igualdade de gênero no seio da família seria necessário, no entanto, ir além dos limites do pensamento moderno islâmico primitivo.

A tarefa de elaborar um discurso rigoroso sobre a igualdade de gênero no islã, que incluísse a reflexão sobre a igualdade no seio da família, e de desalinhar a relação inextrincável entre o patriarcado e o islã, foi assumida pelas feministas islâmicas no final do século XX. Na

---

8 Entre as primeiras reivindicações públicas do feminismo secular no Egito (formuladas em 1911), figurava o acesso das mulheres às mesquitas para a prece em comum (Badran, 1995, p. 69).

9 Ver: Wadud (2006, p. 27-28); Mir-Hosseini (2009, p. 23; 2007, p. 629-645).

10 Sobre o pensamento islâmico moderno desenvolvido pelo egípcio Shaikh Muhammad 'Abduh, que teve grande influência no mundo muçulmano, ver: Hourani (1983, p. 130-160). Acerca da interpretação das feministas egípcias sobre a reforma da família, ver: Badran (1995, p. 124-141); e em relação às reivindicações feministas pan-árabes sobre a reforma do estatuto pessoal, ver: Badran (1995, p. 221-250).

verdade, elas tentaram erradicar o patriarcado por completo, ao invés de simplesmente tolerar a sua existência no domínio religioso público e na esfera familiar. A essa altura, como acaba de ser indicado, havia mulheres muçulmanas sensíveis às discussões de gênero e que possuíam a formação e as ferramentas necessárias (resultantes do acesso à educação em todos os domínios e níveis, pelo qual as primeiras feministas seculares tinham lutado tão arduamente) para expor o patriarcado, na família e na sociedade, como algo não-islâmico. Uma notável exceção foi a libanesa Nazira Zain al-Din, uma mulher formada em ciências religiosas ainda no início do século XX, que recebeu educação em casa através de seu pai, um erudito religioso. Quando jovem, ela publicou o livro *al-Sufur wa al-Hijab* (O desvelamento e o véu) em Beirute, em 1927, aos 23 anos, sendo fortemente atacada pelas autoridades religiosas. Após publicar seu segundo livro, acabou por se retirar do debate público intelectual.<sup>11</sup> Já no final do século XX, havia um número significativo de mulheres muçulmanas bem preparadas para se engajar na empreitada da exegese religiosa e romper o *establishment* religioso patriarcal masculino, assim como refutar seus argumentos e as reivindicações dos ideólogos islâmicos, e lutar contra as crenças fervorosamente mantidas pela sociedade conservadora em geral.

### A transição rumo a um novo paradigma feminista

Nas últimas duas décadas do século XX, tanto nas sociedades muçulmanas mais antigas da África e da Ásia como nas novas comunidades muçulmanas do Ocidente, mudanças importantes vêm acontecendo. Com as mulheres da classe média trabalhando cada vez mais fora de casa e contribuindo com a renda familiar, os maridos e as esposas tendem a compartilhar mais frequentemente a tomada de decisões e as responsabilidades domésticas. Nessa direção, ao lado da crescente igualdade efetiva que se operou no interior da família muçulmana, articulou-se a igualdade entre os sexos, especialmente entre as esposas e os maridos, passando ambos a serem corresponsáveis pela família.

No Ocidente, com a rápida expansão do número de mulheres convertidas, muitas delas passaram a procurar no Alcorão respostas para suas percepções do islã como uma religião de igualdade e de justiça, mas

---

<sup>11</sup> Ver a introdução à obra de Zain al-Din e excertos de seus dois livros (*Al-Sufur wa al-Hijab*, Beirut, 1927; *Al-Fatah wa al-Shuyukh*, Beirut, 1928), com apresentação de Margot Badran e Miriam Cooke em Badran; Cooke (2004). Ver igualmente: Shaaban (1995, p. 61-77).

que tinha sido subvertida por práticas patriarcais (que se diziam islâmicas) usuais na comunidade muçulmana (Badran, 2006). Ao mesmo tempo, mulheres muçulmanas que imigraram da África e da Ásia para o Ocidente, assim como todo novo cidadão muçulmano vivendo em países ocidentais, vivenciaram em si um doloroso conflito entre o islã patriarcal e as ideias e práticas igualitárias prevaletentes e legalmente aplicadas em seus novos países de residência. Elas também testemunharam e frequentemente experimentaram em suas peles o significado da desigualdade entre grupos raciais, étnicos e religiosos em países onde a igualdade vigora como princípio e é expressa em leis. Essa experiência acabou por torná-las intolerantes a todas as formas de desigualdade, incluindo as de gênero.

Concomitantemente, o novo termo “gênero”, elaborado por pesquisadores no interior do *Women’s Studies* norte-americano – braço intelectual do feminismo da segunda onda –, constituiu-se como uma nova ferramenta analítica difundida nos círculos acadêmicos. O conceito de gênero tornou-se um instrumento fundamental para as mulheres cristãs, judias e muçulmanas, estudiosas da religião e teólogas, através do qual é possível colocar em questão as leituras patriarcais das escrituras e as práticas relacionadas a elas dentro de suas respectivas comunidades. O termo gênero foi logo adotado por agentes públicos, especialmente em comunidades em desenvolvimento, e logo passou a ter ampla circulação global (Badran, 2009, p. 192-211).

Nos anos 1980 e início dos anos 1990, operou-se a grande mudança de paradigma nas discussões de gênero no mundo muçulmano, identificada como feminismo islâmico. Seria a ascensão do grupo de mulheres que se autodenominavam “estudiosas-ativistas”<sup>12</sup> e que tornavam explícito seu compromisso com a fé muçulmana, frequentemente anunciando-se como “mulheres de fé” (uma referência consciente ao termo corânico, *mu’minat*) (Webb, 2000, p. XI).<sup>13</sup> Uma notável exceção que prova a regra é a da feminista secular marroquina Fátima Mernissi, socióloga e professora na Universidade Muhammad V, em Rabat, que produziu um texto

---

<sup>12</sup> Quando uso o termo “estudiosa-ativista”, refiro-me exclusivamente às mulheres assumidamente religiosas que são atualmente produtoras do discurso feminista islâmico. Embora também use o termo “feministas islâmicas” ao falar destas mulheres, faço-o como categoria analítica, mas plenamente consciente de que a maioria delas evita o rótulo, ainda que, nessa segunda fase do feminismo islâmico, algumas intelectuais já passem a aceitar a identidade feminista.

<sup>13</sup> Para uma análise acerca do ativismo articulando a reflexão intelectual e as circunstâncias externas, ver: Bullock (2005).



inovador sobre o feminismo islâmico, intitulado, em francês, *Le harem politique* (1987).<sup>14</sup> Raja Rhouni, pesquisadora marroquina da nova geração, analisa a trajetória de Mernissi como escritora de textos feministas “seculares” e “religiosos”, problematizando as complexidades e complicações do trabalho altamente influente de Mernissi (Rhouni, 2009; 2011).<sup>15</sup>

Mesmo que as mulheres produtoras de textos feministas islâmicos possam se identificar publicamente como “mulheres de fé” (*mu'mina*), expondo suas convicções religiosas, isso não confere necessariamente a elas a autoridade ou o rigor necessário para interpretar os textos sacros (*ijtihad*), nem mesmo garante o envolvimento intelectual crítico com a fonte religiosa. No entanto, sinaliza o alto nível de interesses pessoais envolvidos nesse engajamento.<sup>16</sup>

Pesquisadoras muçulmanas sensíveis às discussões de gênero embarcaram na releitura do Alcorão, revisitando as ações e palavras do profeta Maomé (*ahadith*) e formulando reconsiderações sobre a jurisprudência islâmica (*fiqh*). Geralmente, as criadoras das principais obras recentes sobre mulheres e gênero no islã possuem doutorado, especializando-se em diversas disciplinas acadêmicas, incluindo as ciências religiosas islâmicas. Sendo assim, as estudiosas-ativistas veem-se como engajadas na missão de revisão ou de reforma do pensamento intelectual e da erudição islâmica.<sup>17</sup> Todavia, o *establishment* masculino dos estudiosos da religião, também chamados *ulemah*, tem frequentemente respondido mais com ataques do que através de críticas construtivas, enquanto que os principais intelectuais reformistas têm, na sua maioria, ignorado o trabalho delas.<sup>18</sup> Contudo, é importante notar que alguns dos mais relevantes

---

14 Traduzido em inglês por Mary Jo Lakeland como *Women and islam: an historical and theological inquiry* (Oxford: Basil Blackwell, 1991) e também sob o título *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in islam* (Cambridge: Perseus, 1991).

15 Ver igualmente: Badran (2009, p. 243-245); Cooke (2001, p. 70-74).

16 A afirmação pública da identidade religiosa, definindo-se como “mulher de fé” e mulher piedosa, é problemática para alguns, talvez para muitos, uma vez que tende a desmerecer aquelas que não afirmam publicamente sua posição religiosa (variada e complexa, como não poderia deixar de ser em termos individuais), podendo ser desqualificadas como más praticantes, sobretudo numa época em que os islâmicos (fundamentalistas) exercem forte pressão em torno de demonstrações públicas da piedade religiosa (tal como eles a concebem).

17 Por exemplo: Kecia Ali, Asma Barlas, Fatima Mernissi, Ziba Mir-Hosseini, Sa'idiyya Shaikh, Hidayet Tuksal, Amina Wadud.

18 A. Wadud (2006, p. 189) não mede as palavras quando diz: “gênero é uma categoria de pensamento que boa parte dos homens intelectuais não respeita, mesmo quando se exprimem a favor de uma reforma islâmica”. Acenar com a cabeça em direção aos direitos das mulheres no islã não significa necessariamente levar a sério o discurso feminista islâmico. Nesse sentido, ver, por exemplo: Hunter (2009).

estudiosos progressistas do islã têm levado a sério o trabalho das mulheres estudiosas-ativistas.<sup>19</sup>

Em meio à comunidade intelectual e ativista muçulmana, as feministas seculares foram as primeiras a apreciar o trabalho inovador das estudiosas-ativistas no que concerne ao islã e às questões de gênero.<sup>20</sup> Elas o reconheceram como uma mudança de paradigma no interior do feminismo e deram a ele o nome de “feminismo islâmico”. O termo acertou em cheio e proporcionou uma insígnia perfeita e de alta ressonância no interior do movimento, criando um modo de se apropriar e de se posicionar em torno desses novos trabalhos. As definições, popularizadas nas redes pelas “mulheres de letras” muçulmanas seculares, ajudaram a espalhar o novo feminismo islâmico, surgido junto com a expansão da internet, difundindo de imediato o novo pensamento de gênero a um público global de grande alcance.

No final dos anos 1990, aumentando rapidamente após a virada do século XXI, acadêmicos, ONGs e *think tanks* organizaram diversos fóruns sob a forma de conferências e workshops internacionais. Nesses eventos, estudiosas-ativistas apresentaram seus trabalhos e engajaram-se em estratégias de mudança junto a muçulmanas de grupos ativistas mais amplos, incluindo feministas seculares. Tais eventos, sob a bandeira explícita do feminismo islâmico, foram organizados por muçulmanos e não muçulmanos em países ocidentais. Nos países de maioria muçulmana, feministas islâmicas também realizaram conferências de vanguarda, mas sem usar o nome “feminismo”.

Muçulmanos espanhóis – em sua maioria convertidos, pertencentes à Junta Islâmica liderada por Abdennur Prado, escritor e poeta, organizaram em Barcelona a primeira grande Conferência Internacional sobre Feminismo Islâmico, aberta ao grande público. O objetivo era potencializar o intercâmbio global e fortalecer o apoio mútuo entre aqueles que promovem a ideia e a prática de um islamismo igualitário.<sup>21</sup> A Junta Islâmica

---

<sup>19</sup> Mernissi reconhece o apoio de seu colega Ahmad al-Khamlichi, professor de direito muçulmano na Universidade Muhammad V, que resultou no livro *Le harem politique*. Importantes pesquisadores iranianos reagiram favoravelmente aos escritos de Ziba Mir-Hosseini acerca da igualdade e da justiça de gênero no islã. Especialista em religião muçulmana, o egípcio Nasr Abu-Zayd interessou-se particularmente pelos trabalhos das feministas islâmicas e ele mesmo chegou a aprofundar a discussão.

<sup>20</sup> Ver, por exemplo: Acar (1991); Yamani (1996, p. 262-282); Mir-Hosseini (1996, p. 286-320); Najmabadi (1998, p. 59-84) e Badran (2009, p. 215-241).

<sup>21</sup> Abdennur Prado explica que “as conferências foram o resultado do trabalho da Junta Islâmica na Espanha. Através de numerosas atividades, como conferências, publicações e estratégias de comunicação através das plataformas digitais (*webislam*) e dos meios de

convocou ainda mais duas conferências, uma em 2007 e outra em 2008. Conferências internacionais organizadas no Ocidente contaram com a presença de palestrantes do mundo todo, especialmente muçulmanos e mulheres, mas também homens, e atraíram participantes da Europa e de outros continentes. A imensa publicidade que se seguiu a essas conferências chamou a atenção do grande público ao redor do globo, que pouco ou nada sabia sobre o feminismo no contexto islâmico.

Ironicamente, as feministas muçulmanas seculares – as primeiras a promover o trabalho das estudiosas-ativistas, na contramão do *establishment* e da corrente dominante religiosa muçulmana –, têm sido vistas com apreensão por parte das mesmas estudiosas-ativistas, ainda que isso tenha mudado nos últimos anos. Estas, ao explicitarem sua afiliação religiosa, têm implicado e, por vezes, declarado publicamente que as muçulmanas “seculares” distanciaram-se da religião. As estudiosas-ativistas expressam mal-estar e mesmo hostilidade ao verem seus trabalhos caracterizados como “feminismo islâmico”, sendo particularmente inflexíveis ao rejeitarem o termo como definição identitária, e chegam a se arrepiar quando o rótulo lhes é conferido, sendo menos resistentes se, ao lado da definição, for deixado claro que elas próprias não a aceitam. Algumas estudiosas-ativistas alegam que o feminismo é ocidental e/ou distanciam-se do termo por este ser amplamente associado ao Ocidente pelos muçulmanos. No entanto, aquelas que afirmam que o feminismo é ocidental não só demonstram a sua ignorância em relação à longa história do feminismo muçulmano na África e na Ásia, como também contribuem para a perpetuação de estereótipos negativos sobre os muçulmanos e sobre o feminismo. Além disso, acabam por corroborar com os ocidentais que, também na sua arrogância e ignorância, afirmam que os muçulmanos são incapazes de produzir feminismo e que o islã é intrinsecamente patriarcal (Badran, 2002). Outra ironia ainda se dá na medida em que, embora o discurso do feminismo islâmico quebre com as dicotomias secular/religioso, oriental/ocidental, muçulmanos/não muçulmanos, tais binarismos acabem sendo reforçados pelas atitudes e práticas sociais de algumas de suas criadoras.

---

comunicação impressos (*verde islamismo* e livros) tentamos enviar mensagens à sociedade demonstrando que o islã não só é totalmente compatível com os valores básicos das sociedades democráticas, incluindo a igualdade de gênero, mas ele também pode contribuir com a nossa sociedade”. Prado (2008) editou uma série de contribuições das duas primeiras conferências de Barcelona, realizadas em 2005 e 2007. É igualmente autor de *El islam anterior al Islam* (Barcelona, Oozebap, 2008).

## Feminismo islâmico: primeira fase

Em meados da década de 1980, precisamente no momento em que o conceito de gênero surgia como novo termo analítico e a segunda onda do feminismo norte-americano alcançava o ápice (Wadud, 2006, p. 3), a afro-americana Amina Wadud iniciou uma pesquisa que resultaria no livro *Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective* (1992). O trabalho foi saudado internacionalmente de imediato como um tratado pioneiro do islamismo igualitário de gênero e logo seria reconhecido como pedra angular do feminismo islâmico. Wadud, que se tornou teóloga conhecida e professora de estudos islâmicos na Virginia Commonwealth University, foi pioneira no uso do gênero como instrumento de análise numa investigação sistemática sobre a igualdade de gênero no Alcorão.<sup>22</sup> É interessante observar que mulheres muçulmanas no início do século XX, provenientes da África e da Ásia, também se apropriaram rapidamente dos novos conceitos do “feminismo”, criando movimentos de libertação ao mesmo tempo que as mulheres ocidentais. Sendo assim, embora as muçulmanas tenham participado da construção do “feminismo” e do conceito de “gênero” desde o começo, elas foram, em seguida, desconsideradas, tanto por muçulmanos como por não muçulmanos, e classificadas como meras imitadoras de modelos ocidentais.

Através do seu estudo hermenêutico, Wadud propôs uma teoria que problematiza a igualdade de gênero no Alcorão. Seu trabalho compreende tanto a esfera pública quanto a privada, ou seja, trata tanto da família como da sociedade, ou ainda do interior da comunidade islâmica (*umma*). Ao fazê-lo, Wadud denuncia o patriarcado como sendo não islâmico. As feministas seculares, como mencionado, tinham se esforçado em reformar a família patriarcal, tanto do ponto de vista legal quanto do comportamento. No entanto, os homens sempre estiveram reticentes a qualquer forma de controle sobre suas prerrogativas, tais como a autoridade sobre as mulheres, o divórcio unilateral ou a poligamia, que consideravam como direitos religiosos e fundamentais. De fato, a tentativa de reforma das leis relativas à família muçulmana consistiu no maior

---

<sup>22</sup> “O gênero, como categoria de pensamento, é um dos aspectos mais significativos desta evolução do entendimento humano [em direção a uma expressão plena da ética muçulmana] e representa uma noção essencial no sentido de elevar o nível de um *ethos* islâmico que seja mais próximo da intenção universal da mensagem divina tal como é revelada contextualmente no Alcorão” (Wadud, 1992, p. 205-206).

fracasso dos movimentos feministas seculares muçulmanos ao longo do século XX.<sup>23</sup>

No início dos anos 1970, Wadud recém convertera-se ao islã e, “ao fazer a transição”, como ela diz, empenhou-se apaixonadamente em estudar a religião.<sup>24</sup> Consciente de que as mulheres não eram tratadas de forma igual nas sociedades muçulmanas (como em outras sociedades), ela quis entender se o islã era responsável e, mais particularmente, se o próprio Alcorão proclamava a diferença entre mulheres e homens. Começando por essa questão, e empregando uma hermenêutica da unicidade de Deus (*tawhid*), a autora descobriu que não era o caso. Deus é uno e acima dos humanos, que estão, ao mesmo tempo, em paralelo e em igualdade. Para um ser humano considerar-se acima dos outros no interior de uma concepção patriarcal, ou seja, na medida em que os homens se consideram acima das mulheres, eles associam-se a Deus e violam, em consequência, o princípio do *tawhid*.<sup>25</sup> Na terminologia religiosa, eles cometem o pecado do “associacionismo” (*shirk*). Demonstrando mais uma vez que todos os seres humanos são iguais, Wadud examina a noção corânica de “confiança” ou “agência” (*khalifa*), afirmando que Deus criou o ser humano (*insan*), como “agente” ou como aquele(a) a quem foi “confiada” (*khilafa*) a administração da terra. Todo ser humano é, portanto, um “confiado(a)” ou um agente, seja homem ou mulher.<sup>26</sup>

Além de realizar essa análise sistemática, Wadud apontou para os numerosos versículos (*ayas*) do Alcorão que enunciam explicitamente a ideia de igualdade de gênero. Invocando a exortação, contida no próprio Alcorão, de que ele deve ser lido sempre no “seu melhor sentido”, a autora argumentou que os ideais mais elevados do texto superam as leituras literais que podem negá-los. Um exemplo é o versículo 4:3, que permite a um homem casar-se com até quatro esposas. Segundo a autora, este versículo é escrito num contexto particular e está condicionado a um tratamento igual e justo entre as esposas, tendo como ideal a monogamia e, portanto, a igualdade de gênero entre os esposos. Restavam, no entanto, árduos obstáculos que Wadud teria que manobrar ou contornar. Um deles era o famoso versículo *daraba*, que parece autorizar o espancamento

---

23 Os sucessos mais notáveis no que diz respeito à reforma do direito da família foram os modelos seculares impostos pelo Estado.

24 Ela converteu-se em 1972.

25 Sobre o *tawhid*, ver: Wadud (1992, p. 25-26; 2006, p. 24-38).

26 Sobre o *khalifa*, ver: Wadud (1992, p. 23; 102; 2006, p. 14-15; 32-37; 42; 47). Sobre a *khilafa*, ver: Wadud (1992, p. 74; 85; 91; 2006, p. 33; 35-37; 48; 80; 261).

das esposas. Wadud, assim como outros autores, escolheram explicá-lo usando uma análise linguística que demonstra os múltiplos significados da palavra *daraba*, que pode ser interpretada como “partir” (numa viagem) ou como “partir” (alguém) (Wadud, 1992, p. 76).<sup>27</sup> De todo modo, Wadud foi capaz de oferecer argumentos convincentes para uma teoria do Alcorão que compreendesse a igualdade de gênero.

Para combater a corrente patriarcal, a maioria das mulheres muçulmanas precisava de uma nova forma de pensar o gênero, um modelo islâmico de igualdade, antes que pudesse efetivamente mudar as suas vidas – particularmente no contexto da família, onde as desigualdades mais gritantes permaneciam –, assim como na campanha por mudanças no campo do direito. O trabalho de Wadud proporcionou isso a elas, atraindo entusiasticamente mulheres muçulmanas de diversas partes do globo, orgulhosas em descobrir, e logo em aceitar, uma versão igualitária do islã pronta para substituir a versão patriarcal que lhes tinha sido entregue.

A hermenêutica igualitária de gênero de Wadud foi transmitida rapidamente através da internet e seu trabalho foi referenciado em sites de organizações de mulheres muçulmanas que proliferaram nos anos 1990. Seu livro foi traduzido em muitas línguas de países de maioria muçulmana, bem como nas principais línguas ocidentais. Quando *Qur'an and woman* foi reeditado pela Oxford University Press, em 1999, alcançou um público ainda maior e foi disponibilizado na internet por tempo limitado. O livro de Wadud foi ensinado em cursos de universidades norte-americanas frequentados por muitos muçulmanos, de diferentes partes do mundo, assim como não muçulmanos dos Estados Unidos e de outros países.

Uma década depois de Wadud ter defendido a igualdade de gênero com base no Alcorão, Asma Barlas – paquistanó-americana que serviu no corpo diplomático do Paquistão antes de emigrar para os Estados Unidos na década de 1980, e atualmente professora de política e diretora do Centro de Estudos de Cultura, Raça e Etnicidade do Ithaca College (Nova York) – publicou “*Believing women*” in *islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'an* (2002, p. 212). Circulando da mesma forma que o de Wadud, e também traduzido em muitas línguas, o livro de Barlas foi amplamente considerado como um texto feminista islâmico seminal

---

<sup>27</sup> Ver igualmente as explicações de Bakhtiar's (2007) acerca da palavra *daraba*, em sua tradução e introdução ao Alcorão.

(p. XI). No livro, a autora pergunta: o Alcorão é um texto patriarcal? Construído em diálogo com o *Qur'an and woman*, de Wadud, e através de uma exegese textual cuidadosa, empregando, da mesma forma, os conceitos de *tawhid* e *khilafa*, e engajada em análises desconstrutivas, Barlas demonstra de modo convincente que o Alcorão não deve ser lido como um texto patriarcal.<sup>28</sup>

Ambas as estudiosas tiveram o cuidado de contextualizar os textos corânicos, demonstrando que as normas e práticas patriarcais existentes na época e no lugar da revelação do Alcorão – as quais, segundo elas, as escrituras procuravam justamente corrigir – persistiram à medida que o islã se expandia e foram absorvidas nas posteriores interpretações do Alcorão. As normas e práticas antigas influenciaram, mais tarde, a consolidação da jurisprudência islâmica, ou o *fiqh*, considerada a principal escola de jurisprudência dos séculos IX e X, momento em que seus próprios fundadores estavam sob a influência das estruturas e práticas patriarcais de sua época (Stowasser, 1994).

Ao apresentar argumentos islâmicos convincentes para a elaboração de uma teoria da igualdade de gênero, as autoras demonstram de modo coerente que a família patriarcal é não islâmica. A argumentação encontra eco entre as mulheres muçulmanas, pois, ao mesmo tempo em que legitima seus esforços individuais para se libertarem das restrições patriarcais impostas, fornece ferramentas para a ação coletiva. Todavia, as limitações inerentes a esses esforços interpretativos iniciais também se tornaram visíveis. Os impulsos interpretativos inovadores suscitaram novas críticas, incluindo autocríticas, e confinaram teóricas e ativistas em determinados guetos. As teóricas fundadoras do feminismo islâmico têm sido criticadas como apologéticas, de um lado, mas também, pelo que N. H. Abu-Zayd, M. Arkoun e R. Rhouni classificam de “fundacionalismo” – ou seja, por terem permanecido cativas da tradição erudita patriarcal com a qual desejavam romper (Abu-Zayd, 1999). Enquanto algumas das feministas islâmicas permaneceram ancoradas na primeira fase (que persiste ao lado da nova), outras, libertando-se das restrições da apologética, se afastaram do fundacionalismo e avançaram em direção ao que Rhouni chama de “crítica de gênero islâmica pós-fundamentalista” (Rhouni, 2009, p. 251-273; 2011).

---

<sup>28</sup> Sobre o *tawhid*, ver: Barlas (2002, p. 12-13; 79; 94-95; 101-103; 106; 108-109; 141-142; 177; 210). Sobre a *khilafa*, ver: Barlas (2002, p. 106-107).

## Feminismo islâmico: segunda fase

O movimento em direção ao pensamento “fora da caixinha” é o prelúdio da segunda fase mais ousada do feminismo islâmico. Essa mudança tornou-se evidente em meados da primeira década do século XXI. O afastamento da apologética foi acompanhado pela diminuição no antagonismo entre algumas estudiosas-ativistas e o termo “feminismo islâmico”, e mesmo em relação ao feminismo *per se* já que, de fato, os dois fenômenos estão relacionados.

Wadud exemplifica, nesse sentido, o salto para a segunda fase do feminismo islâmico. Em seu segundo livro, *Inside the gender jihad*, publicado em 2005, ela anuncia explicitamente que irá além de suas apologéticas anteriores (p. 187-188). Ela sublinha a importância de se ler o Alcorão não simplesmente como um texto fixo, mas “como uma palavra ou um texto em processo”. E continua: “Um aspecto importante deste desafio é a possibilidade de refutar o texto, de responder a ele, ou até de lhe dizer ‘não’ [...]. Pessoalmente, cheguei a passagens onde o modo com que o texto diz o que ele diz é simplesmente inadequado, ou mesmo inaceitável, qualquer que seja o esforço interpretativo” (p. 190, grifo do original). Ela afirma que certas práticas prevaletentes na época e no local da revelação, as quais o Alcorão tolerou e controlou ao invés de imediatamente erradicar, tornaram-se, mais tarde, inaceitáveis. A escravidão é o principal exemplo, pois foi uma prática tolerada e regulamentada, mas que se tornou inaceitável, tendo sido declarada como tal e, em seguida, eliminada. O espancamento de esposas e a poligamia são outros exemplos nesse sentido. Rejeitá-los estaria de acordo com o espírito e com os princípios elevados do Alcorão, além dos entendimentos atuais sobre justiça e igualdade. Por enquanto é preferível simplesmente dizer “não” a se envolver na complicada hermenêutica da tradição escolástica patriarcal. Dizer “não” ao que já não é aceitável não equivale a rejeitar o Alcorão, e pode ser visto, ao contrário, como uma maneira de celebrar e resgatar os princípios elevados da escritura. “Com a evolução humana em direção às disciplinas pós-modernas e ao desconstrutivismo dos significados”, diz Wadud, “aceitamos o fato de que somos potencialmente guiados pelo texto, ainda que não sejamos limitados às suas particularidades” (p. 197).

Enquanto algumas estudiosas-ativistas têm privilegiado dedicar-se a novos trabalhos hermenêuticos, outras têm concentrado seus esforços na análise da jurisprudência islâmica (*fiqh*) visando promover o islamismo igualitário. A compreensão de que a jurisprudência é utilizada para legitimar as leis muçulmanas estatais (ou seja, leis explicitamente



fundamentadas no *fiqh*) – especialmente as leis de família muçulmana, também chamadas leis do estatuto pessoal – têm preocupado especialmente as feministas islâmicas.

Como já mencionado, uma das preocupações constantes das feministas muçulmanas seculares foi a reforma das leis da família muçulmana. Desde o início do século XX, elas tentaram reformar as leis, mobilizando o discurso moderno islâmico. O sucesso, no entanto, foi mínimo, e as feministas permaneceram na lógica do modelo patriarcal de família, procurando simplesmente promover mudanças legais e comportamentais que resultassem no cumprimento dos assim chamados “papéis atribuídos” aos homens, assim como se esperava das mulheres, permitindo assim uma complementaridade funcional de gênero.

As feministas islâmicas que procuram mudanças jurídicas em prol de um modelo igualitário de família descobriram que era necessário ir além do *fiqh*. No entanto, torna-se impossível dialogar com a jurisprudência tradicional e com a fortaleza criada em torno da família patriarcal, para construir um modelo igualitário de família. A antropóloga jurídica iraniana Ziba Mir-Hosseini, nascida em Londres, mas que atua como consultora internacional e professora visitante na Universidade de Nova York, aparece na vanguarda dos esforços legais nesse sentido. Embora firmemente empenhada em permanecer dentro da lógica do islã, ela defende uma nova jurisprudência. Mir-Hosseini argumenta historicamente e de modo inequívoco que o *fiqh* tradicional foi construído numa época patriarcal, em que as práticas igualitárias não eram a norma, e que, embora pudesse ser uma expressão jurídica adequada à sua época, na atual conjuntura de ideias e práticas generalizadas de igualdade de gênero, inclusive no contexto da família, é necessário construir uma nova jurisprudência que responda às realidades sociais existentes (*ma'amalat*). Mir-Hosseini (2006, p. 629-645; 2007) insiste ainda na necessidade de fugir dos limites do patriarcado tal como aparecem no *fiqh*, a fim de alcançar a igualdade e a justiça indissociavelmente ligadas a essa jurisprudência.

O feminismo islâmico tem enfrentado igualmente a confusão que se faz entre a *shar'iah*, lei de origem divina inspirada no Alcorão, e o *fiqh*, a jurisprudência islâmica, que é, por sua vez, criada pelo homem, e não sagrada, podendo ser, portanto, modificada. As leis que regem a família muçulmana, leis estatais baseadas em diferentes interpretações do *fiqh*, têm sido comumente consideradas como leis baseadas na *shar'iah*. A confusão, que podemos supor proposital, dificulta a mudança das leis sobre a família muçulmana devido ao medo de se adulterar algo de caráter

divino.<sup>29</sup> Mir-Hosseini não só expõe a confusão entre o *shar'iah* divino e o *fiqh* criado pelo homem, como também aponta para outros problemas, como a distinção feita pela jurisprudência islâmica entre o *sibadat*, rituais prescritos ou deveres religiosos tais como oração, jejum etc., fixados como obrigatórios, e os *mu'amalat*, ou regras sociais, sujeitas, portanto, a mudanças. A autora chama a atenção para a noção generalizada de que o casamento é considerado um dever religioso. Astuciosamente, tal sacralização do matrimônio com base no *fiqh* faz com que pareça errado alterar a lei familiar, também chamada lei do estatuto pessoal.

Essas leis regulariam, nesse caso, os *mu'amalat*, ou seja, as relações sociais na família, ainda que, ao mesmo tempo, o casamento seja popularmente entendido como um dever religioso. A rede transnacional Women Living under Muslim Laws publicou um compêndio dessas leis que demonstra sua considerável variação de base *fiqh* em diferentes países, sabendo que a maioria das leis da família existe nos Estados seculares. Embora possa parecer que o *establishment* islâmico é livre para regular como quiser a família, na realidade, o Estado prevalece, em geral, sobre a promulgação e a modificação das leis da família muçulmana. O Estado predomina sobre o *establishment* religioso na determinação das suas necessidades políticas e práticas, de modo que uma alteração, não só de grandes como de menores proporções, torna-se possível quando politicamente deliberada. No entanto, tanto o *establishment* religioso quanto o Estado têm defendido a versão patriarcal da família. Nos países de maioria muçulmana, a família, tal como é legalmente constituída pelo Estado e pelo *establishment* religioso, continua sendo o pilar do patriarcado; mesmo com a forte crise das práticas patriarcais na esfera pública secular, muitas delas instigadas e protegidas pelo próprio Estado.<sup>30</sup>

A base de uma reforma jurídica só poderá acontecer quando o Estado for favorável a um modelo igualitário de família, como se viu na recente reforma do código da família (*Mudawwana*) no Marrocos, construído a partir de um modelo igualitário. A incansável campanha das feministas seculares marroquinas, desde os anos 1980, em prol de uma nova lei da família, e seu acesso, num momento decisivo, ao discurso feminista islâmico, levou-as à vitória (Eddouda, 2003; Salima, 2005). A transformação

---

<sup>29</sup> Para uma discussão recente e clara quanto a essa distinção, ver: Mir-Hosseini (2009, p. 2-3).

<sup>30</sup> Sobre o exemplo egípcio, ver: Margot Badran (2009, p. 17-55).

do direito da família no Marrocos serve, assim, de exemplo para outros países muçulmanos.

A combinação vigorosa entre global e local, entre teoria e ativismo, começou a se constituir logo após o feminismo islâmico ter emergido com sua nova e impressionante articulação em torno da igualdade de gênero, rompendo com o modo patriarcal de se conceber o islã.<sup>31</sup> Percebo agora como as redes feministas transnacionais, apelidadas por V. M. Moghadam de TFNs, formadas a partir de meados dos anos 1980, têm desempenhado, e continuam a desempenhar cada vez mais, um papel crucial na passagem do discurso ao ativismo (Moghadam, 2005).

### O feminismo islâmico como um movimento social global

Quando as estudiosas-ativistas analisaram o princípio de igualdade humana no Alcorão, insistiram que, do ponto de vista da ética e da justiça, o imperativo seria pô-lo em prática. Os conservadores muçulmanos afirmam insistentemente, no entanto, que o islã já deu às mulheres os seus direitos, de modo a encerrar a discussão e prevenir ações de protesto. O desafio torna-se, desse modo, como pôr em prática um islamismo igualitário.

As ativistas que procuram implementar a igualdade e a justiça de gênero, apoiadas no trabalho das novas teóricas muçulmanas, incluem em suas práticas muçulmanos e não muçulmanos. Esse ativismo compartilhado reflete as realidades sociais modernas, abrigando tanto muçulmanos como indivíduos de outras religiões, tanto no contexto nacional quanto no transnacional, e mesmo no seio familiar (estando os casamentos mistos a aumentar constantemente). Um objetivo central desta colaboração transnacional tem sido a mudança das leis familiares muçulmanas que sustentam a versão patriarcal da família – último bastião do patriarcado –, para transformar tais leis de acordo com um modelo igualitário e em diálogo com as condições sociais contemporâneas.

Duas importantes redes feministas transnacionais, formadas em meados da década de 1980, desempenham papel fundamental na utilização do discurso feminista islâmico emergente visando a construção de um movimento social global; e duas outras foram formadas mais tarde, à medida que o feminismo islâmico avançava para sua segunda fase. A partir da

---

<sup>31</sup> A generalização aqui presente não pretende indicar haver uma única forma e prática do patriarcado, nem ignorar suas mudanças ao longo do tempo e em diferentes espaços, mas simplesmente tratar de um modelo.

articulação e da organização global do feminismo islâmico, criaram-se rapidamente, e de modo intensificado, formas de ativismo coletivo local. O movimento é inverso ao da trajetória dos feminismos seculares muçulmanos, que primeiro emergiram como movimentos sociais dentro do espaço nacional, para depois se difundirem.<sup>32</sup> A evolução global do ativismo social feminista islâmico não foi alterada e permanece central, mesmo com os movimentos sociais locais; ambos fortalecendo-se mutuamente. Muitas mulheres que participam do estabelecimento de redes globais são igualmente, e intensamente, ativas nas organizações locais, movendo-se entre os dois campos, o nacional e o global, o real e o virtual.

Analisarei, a partir de agora, quatro redes feministas transnacionais que têm ocupado um lugar central no processo de construção de um movimento feminista social islâmico global. Volto-me, nesse sentido, para o quadro transnacional.<sup>33</sup> As duas primeiras redes feministas transnacionais, Women Living under Muslim Laws (WLUML) e Sisterhood is Global Institute (SIGI), foram fundadas por feministas seculares ainda em 1984, durante o apogeu da segunda onda feminista em diferentes partes do mundo.

Women Living under Muslim Laws (WLUML) foi liderada por Marieme Helie-Lucas, nascida na Argélia, mas vivendo na França, em resposta ao apelo das mulheres argelinas no combate ao novo projeto retrógrado de Lei da Família Muçulmana, repentinamente imposto ao país. O apoio entusiasta das mulheres estrangeiras aos esforços locais contra o projeto constituiu o início do que viria a ser a vasta rede WLUML. Desde o início, os membros da rede incluíam muçulmanos e não muçulmanos de diferentes países da África e da Ásia sob a égide das leis muçulmanas. A WLUML permanece, durante suas quase três décadas de existência, focada nas questões jurídicas das sociedades muçulmanas, dedicando-se igualmente à difusão de informação, assim como à emissão de alertas e à prática jurídica.<sup>34</sup>

A fim de promover mudanças com base em novas interpretações do *fiqh*, a WLUML procurou desmistificar a noção de que as leis da família

---

<sup>32</sup> Embora o movimento feminista egípcio tenha surgido publicamente, de maneira organizada e independente, sob a liderança da União Feminista Egípcia, junto à Aliança Internacional para o Sufrágio da Mulher, ele já se expressara de outras formas. Passou-se uma década antes que as feministas muçulmanas pudessem se organizar regionalmente, e, ainda assim, o quadro nacional continuou a ser o mais importante.

<sup>33</sup> A análise das interseções entre ativismo transnacional e nacional é tema de outro artigo.

<sup>34</sup> Sobre o WLUML, ver: Shaheed (1995, p. 51-60) e Moghadam (2005).

muçulmana são sagradas (definidas como *shar‘iah*) e, portanto, imutáveis. Com esse objetivo, WLUML iniciou uma vasta coleta dos códigos em vigor no mundo muçulmano. Após dez anos de pesquisa (de 1991 a 2001), a WLUML publicou em 2003 um compêndio das leis familiares (incluindo leis muçulmanas, seculares e consuetudinárias) em países de maioria muçulmana, intitulado *Knowing our rights: women. Family, laws and customs in the muslim world* (Conhecendo nossos direitos: mulheres. Família, leis e costumes no mundo muçulmano).<sup>35</sup> O trabalho abrangente demonstrou a diversidade das leis da família muçulmana, promulgadas ao longo do tempo e em cerca de vinte países, e de que modo elas se basearam em interpretações díspares da jurisprudência islâmica e/ou resultaram de influências externas, embora sejam consideradas como leis puramente islâmicas. A principal consequência – e a mensagem transmitida pela WLUML – é ter demonstrado que as leis são simples produtos de mãos humanas, e não criações sagradas, sendo, portanto, passíveis de serem modificadas. Esse é o ponto chave constantemente defendido por Mir-Hosseini junto a outras feministas islâmicas. Em 2009, a WLUML disponibilizou o livro on-line, assim como a revisão realizada em 2006, para que um público amplo pudesse ter acesso ao material e utilizá-lo para fins ativistas.

A segunda rede já existente quando da emergência do feminismo islâmico é Sisterhood is Global Institute (SIGI), especialmente engajada no ativismo intercomunitário de gênero. Mahnaz Afkhami, norte-americana nascida no Irã, e outras feministas muçulmanas de destaque, têm atuado à frente da rede transnacional criada pela proeminente feminista americana Robin Morgan, em 1984 (Moghadam, 2005). Sob a liderança de Mahnaz Afkhami, no início dos anos 1990, e de Haleh Vaziri, o SIGI foi pioneiro na criação de um manual de direitos humanos citando o *hadith* e versículos do Alcorão, destinado a propagar em idioma religioso os direitos das mulheres a todos os muçulmanos. Lançado pela primeira vez em inglês em 1996, e traduzido em seguida nas diversas línguas faladas nas sociedades muçulmanas ao redor do mundo, *Claiming our rights: a manual for women’s human rights education in muslim societies* (Clamando por nossos direitos: manual para a educação das mulheres

---

<sup>35</sup> Publicado primeiramente em forma de brochura em 2003 pelo WLUML, atualizado e publicado novamente em 2006, incluiu notadamente os dados atualizados sobre países de imigração como o Canadá, onde as militantes conseguiram impedir a instituição de instâncias muçulmanas de arbitragem nas questões familiares. O Canadian Council of Muslim Women (CCMW) publicou *Muslim and Canadian family laws: a comparative primer* sob a direção de Lynda G. Clarke e Pam Cross (Canadian..., 2006).

sobre os direitos humanos nas sociedades muçulmanas) teve um impacto significativo, permitindo às mulheres verem-se como seres humanos iguais, com direitos iguais, no contexto de um islã igualitário. A jurista Madhavi Sunder argumenta que “o estudo de tais manuais renova o olhar sobre como os direitos reais evoluem de forma diferente do direito teórico” (Sunder, 2003). As ativistas muçulmanas atuam na promoção prática de mudanças nas atitudes e comportamentos das mulheres comuns no âmbito do islamismo igualitário, enquanto continuam a longa campanha em torno da reforma legal das leis familiares muçulmanas. Essas ativistas, incluindo feministas seculares e feministas islâmicas, são conscientes de que não basta o argumento religioso para que haja mudança legal, é preciso travar uma luta política, além da vontade do Estado em colocar tais mudanças em prática.

A emergência da nova fase do feminismo islâmico e o avanço representado pela promulgação de um código da família igualitário no Marrocos coincidem com o surgimento de duas novas iniciativas militantes globais que são, ao mesmo tempo, expressão desse movimento e motor ativo de sua difusão.

*Musawah* (igualdade, em árabe) define-se como Global Movement for Equality and Justice in the Muslim Family (Movimento Global em prol da Igualdade e Justiça na Família Muçulmana). Ele tem sido levado à frente pelo Sisters in Islam in Malaysia, grupo pioneiro de ativistas e teóricas do feminismo islâmico formado em meados dos anos 80, e liderado há muitos anos pela veterana Zainah Anwar. Os membros de *Musawah* incluem acadêmicos e ativistas que ocupam lugares proeminentes em organizações nos seus diversos países. *Musawah* afirma inequivocamente que muitas das leis e dos códigos da família muçulmana hoje em vigor não são “nem viáveis no mundo contemporâneo, nem defensáveis em bases islâmicas”. *Musawah* exige leis e políticas que apoiem a igualdade de direitos de gênero, incluindo direitos de herança iguais, tema muitas vezes ausente da agenda feminista.<sup>36</sup> *Musawah* realizou o Global Meeting for Equality and Justice in the Muslim Family (Encontro Global pela Igualdade e Justiça na Família Muçulmana), em Kuala Lumpur, em

---

<sup>36</sup> Ver o portfólio do *Musawa: a global movement for equality and justice in the muslim family*. Em discurso público pronunciado no Cairo em 1931, a feminista egípcia Saiza Nabarawi declarou que a desigualdade frente à herança tornava-se um anacronismo a partir do momento em que as mulheres ganhavam dinheiro e contribuía para o sustento material da família; mas ela não fez disso uma crítica explícita direta. No ano anterior, uma estudante de direito tinha exigido a igualdade em relação à herança e fizeram questão de assinalar que ela corria o risco de ser acusada de apostasia (Badran, 1995, p. 134).

fevereiro de 2009, reunindo um conjunto impressionante de proeminentes mulheres, acadêmicas e ativistas. *Musawah* abriga apenas militantes muçulmanas, tanto feministas islâmicas quanto seculares, mas convidou mulheres não muçulmanas que estivessem relacionadas ou que pudessem cooperar com o projeto feminista islâmico.

A outra importante rede formada durante a segunda fase do feminismo islâmico chama-se WISE (Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality), e adota uma estratégia de amplo alcance. WISE, iniciada pela ASMA (American Society for Muslim Advancement), foi lançada numa grande conferência internacional em Nova York, em 2006, atraindo muçulmanos e não muçulmanos, mulheres “religiosas” e “seculares”, feministas e muçulmanas reticentes ao feminismo. Inicialmente, WISE oscilou entre os conceitos de igualdade e equidade, ambivalência expressa na necessidade de escolha da definição da sigla E, de WISE (*equality* ou *equity*), definida inequivocamente em 2008, como igualdade. A maioria das mulheres que integra a WISE (WISE Women) é muçulmana, mas o grupo também acolhe as não muçulmanas. Tanto a WISE como a ASMA compreendem a importância vital da ação intercomunitária, uma vez que muçulmanos e membros de outras religiões vivem em estreita proximidade, não só no Ocidente, como em sociedades muçulmanas mais antigas. Essa característica está comumente expressa no casamento intercomunitário, já comum, mas que continua a aumentar entre as gerações mais jovens.

Uma especificidade da WISE é a criação do Global Women's Shura Council,<sup>37</sup> composto por pesquisadoras e ativistas de gerações diversas. O objetivo é reforçar a autoridade das mulheres e ampliar a difusão dos trabalhos das intelectuais muçulmanas. O conselho defende a utilização de novos arcabouços teóricos desconhecidos no tradicional *fiqh*, notadamente a igualdade de gênero; o que se torna um claro exemplo do avanço que caracteriza a segunda fase do feminismo islâmico em relação a tradicionais modos de pensamento. Por isso mesmo, o conselho é consciente das dificuldades existentes entre a utilização de uma abordagem audaciosa e a tentativa de ter amplo alcance. O conselho *Shura* esforça-se, através da informação e da interação, em contribuir com a transição entre a situação atual de injustiça dentro do patriarcado e um futuro islamismo igualitário.

---

<sup>37</sup> *Shura* – assembleia consultiva – é um termo islâmico consagrado, ligado à ideia de poder deliberativo.

As quatro redes acima apresentadas permanecem ativas. Muitos indivíduos participam de uma ou mais dessas redes, o que facilita a interatividade entre elas. A cultura de formação de redes transnacionais, muçulmanas e não muçulmanas, continua a se desenvolver, o que assegura ao feminismo islâmico uma posição privilegiada e de segurança.

\*\*\*

O feminismo muçulmano – secular ou islâmico – parece estar confluindo cada vez mais, uma vez que suas militantes cooperam em conferências e workshops e adotam múltiplos lugares de fala. Algumas reivindicam simultaneamente a dupla identidade de feministas seculares e islâmicas, enquanto outras, sem definirem uma identidade para si, agem num *continuum* que vai do secular ao religioso. As feministas muçulmanas têm convergido porque partilham o objetivo comum de libertar o islã do patriarcado e de transformar em realidade o sonho de um islã igualitário, especialmente no que concerne a família, última rocha no castelo patriarcal.

Eu gostaria de terminar por onde comecei – pela ideia de transformação –, evocando Wadud: “Discussões sobre a plena igualdade das mulheres muçulmanas parecem impossíveis sem uma profunda transformação no interior do próprio islã” (Wadud, 2006, p. 188). Parte dessa transformação implica em criar um espaço genuíno para a diversidade, num mundo onde muçulmanos e não muçulmanos vivem lado a lado, num mundo onde a disputa entre visões patriarcais e igualitárias ainda cria animosidades.

**Traduzido por Natália de Santanna Guerellus**

Artigo publicado pela primeira vez em francês, com o título “Où en est le féminisme islamique?”, *Presses de Science Po – Critique Internationale*, n. 46, p. 25-44, 2010, acompanhado de uma versão em inglês. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2010-1-page-25.htm#>. A presente tradução foi realizada a partir do original em inglês fornecido pela autora.

Eu gostaria de agradecer a Stephanie Latte Abdallah por ter organizado o workshop sobre o feminismo islâmico, que nos permitiu compartilhar trabalhos e iniciar um debate, assim como por seus comentários pertinentes sobre a minha contribuição. Agradeço igualmente a Janine Mossuz-Lavau, debatedora do meu texto, por seus comentários e sugestões, assim como aos demais participante do



seminário por suas questões e comentários. As observações em termos comparativos feitas por Azade Kian, com quem fiquei feliz em continuar a discussão sobre o feminismo islâmico, muito me ensinaram. Agradeço enfim a minha colega no Woodrow Wilson International Center for Scholars em Washington, Philippa Strum, por sua leitura atenciosa da primeira versão deste artigo. Margot Badran

Nota da tradutora: Agradeço, junto às outras editoras do dossiê “As várias faces dos feminismos”, a Margot Badran, pela generosidade em nos ter concedido o direito à tradução deste texto excepcional sobre o feminismo islâmico contemporâneo, e por ter preparado um prefácio exclusivo para a tradução brasileira. Natália de Santanna Guerellus

## Referências

- ACAR, Feride. Women in the ideology of islamic revivalism in Turkey: three islamic women's journals. In: TAPPER, Richard (ed.). *Islam in modern Turkey: religion, politics and literature in a secular state*. London and New York: I.B. Tauris. p. 280-303.
- ABU-ZAYD, Nasr Hamid. *Qadiyyat al-mar'a bayna sindani al-hadigha wa mitrakati al-taqalid (A questão da mulher entre o martelo da modernidade e a bigorna da tradição: um estudo de história dos textos)*, Alif, Cairo 1999.
- ARKOUN, Mohammed. *The unthought in contemporary islamic thought*. Londres: Saqi, 2002.
- BADRAN, Margot. *Feminism in Islam: secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Feminism and conversion: comparing British, Dutch and South Africa life stories*. In: Karin Nieuwkerk (ed.). *Women embracing islam in the West*. Austin: University of Texas Press, 2006.
- \_\_\_\_\_; COOKE, Miriam (ed.). *Opening the gates: an anthology of Arab women's writing*. 2. ed. Bloomington: University of Indiana Press, 2004 (1.ed., 1990).
- \_\_\_\_\_. *Towards islamic feminisms: a look at the Middle East*. In: AFSARRUDIN, Asma (org.). *Hermeneutics and honor in islamic/ate societies*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Feminists, islam, and nation: gender and the making of modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Gender activism: feminists and islamists in Egypt*. In: MOGHADAM, Valentine (org.). *Identity politics and women: cultural reassertions and feminisms in international perspective*. Boulder, CO: Westview Press, 1993.
- BAKHTIAR'S, Laleh. *The sublime Qur'na*. Chicago: Kazi Publications, 2007.
- BARLAS, Asma. “Believing women” in islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur'an. Austin: University of Texas Press, 2002. p. 212.
- BULLOCK, Katherine (ed.). *Muslim women activists in North America: speaking for ourselves*. Austin, TX: University of Texas Press, 2005.
- CANADIAN Council of Muslim Women (CCMW). *Muslim and Canadian family laws: a comparative primer*. Toronto: CCMW, 2006.
- COOKE, Miriam. *Women claim islam: creating islamic feminism through literature*. London: Routledge, 2001. p. 70-74.
- EDDOUDA, Souad. *Women, gender, and the State in Morocco: contradictions, constraints, and prospects*. 2003. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Letras, Universidade Muhammad V University, 2003.
- HOURANI, Albert. *Arabic thought in the liberal age*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. p. 130-160 (1.ed., 1962).

- HUNTER, Shireen T. (ed.). *Reformist voices of islam: mediating islam and modernity*. Armonk, NY and London: M. E. Sharpe, 2009.
- ISLAMIC Feminism: what's in a name?, 2002, Cairo. *Al Ahram Weekly*. Cairo: American Research Center, jan. 2002.
- JAYAWARDENA, Kumari. *Feminism and nationalism in the third world*. London: Zed, 1986.
- MERNISSI, Fatima. *Le harem politique*. Paris: Michel Albin, 1987.
- MIR-HOSSEINI, Ziba. *Toward gender equality: muslim family laws and the shari'ah*. In : ANWAR, Zainah. *Wanted: equality and justice in the muslim family*. Petaling Jaya: Sister in Islam, 2009. p. 23.
- \_\_\_\_\_. *Islam and gender justice*. In: CORNELL, Vincent J.; SAFI, Omid (ed.). *Voices of Islam*. 5 v. Westport: Greenwood, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Muslim women's quest for equality: between islamic law and feminism*. *Critical Inquiry*, 32, p. 629-645, verão 2006.
- \_\_\_\_\_. *Stretching the limits: a feminist reading of the Shari'a in post-Khomeini Iran*. In: YAMANI, Mai (ed.). *Feminism and Islam: legal and literary perspectives*. New York: New York University Press, 1996. p. 286-320.
- MOGHADAM, Valentine M. *Globalizing women: transnational feminist networks*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2005.
- NAJMABADI, Afsaneh. *Feminism in an Islamic Republic: years of hardship, years of growth*. In: HADDAD, Yvonne; ESPOSITO, John (ed.). *Islam, gender, and social change*. New York: Oxford University Press, 1998 p. 59-84.
- PAIDAR, Parvin. *Women in the political process in 20<sup>th</sup> century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- PRADO, Abdennur. *La emergencia del feminismo islámico: seleccion de ponencias del primer y segundo Congreso Internacional de Feminism Islámico*. Barcelona: Oozebap, 2008.
- RHOONI, Raja. *Secular and "Islamic feminist" critiques in the work of Fatima Mernissi*. Leiden: Brill, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Deconstructing islamic feminism: a look at Fatima Mernissi*. In: BADRAN, Margot (ed.). *Gender and islam in Africa: rights, sexuality and laws*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- SALIMA, Zakia. *Between islam and feminism: new political transformations and movements in Morocco*. 2005. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade de Illinois em Urbana-Champaign, 2005.
- SHAABAN, Bouthaina. *The muted voices of women interpreters*. In: AFKHAMI, Mahnaz (org.). *Faith and freedom: women's human rights in the muslim world*. Syracuse: Syracuse University Press, 1995. p. 61-77.
- SHAHEED, Farida. *Networking for change: the role of women's groups in initiating dialogue on women's issues*. In: AFKHAMI, Mahnaz (ed.). *Faith and freedom: women's Human Rights in the muslim world*, 1995, p. 51-60.
- STOWASSER, Barbara. *Women in the Qur'an, traditions, and interpretation*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1994.
- SUNDER, Madhavi. *Piercing the veil*. *The Yale Law Journal*, New Haven, v. 112, n. 1.399, p. 1.443, 2003.
- WADUD, Amina. *Inside the gender jihad*. Oxford: Oneworld Publications, 2006. p. 16.
- \_\_\_\_\_. *Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakati, 1992; New York: Oxford University Press, 1999.
- WEBB, Gisela (ed.). *Windows of faith: muslim women scholar-activists in North America*. Syracuse: Syracuse University Press, 2000. p. XI.
- YAMANI, Mai. *Some observations on women in Saudi Arabia*. In: \_\_\_\_\_. (ed.). *Feminism and islam: legal and literary perspectives*. New York: New York University Press, 1996. p. 262-282.

---

Recebido em 30/9/2019  
Aprovado em 14/2/2020