

Resumo

A intenção deste artigo é fazer apontamento sobre o *status* social da mulher no Islã e sua relação com a modernidade. Das metas analíticas, pretende-se num primeiro momento abordar a *segregação de gênero* e num segundo momento, abordar as condições sócio-políticas atuais das mulheres no Egito e na Turquia.

Palavras-chave: Islã. Mulher Muçulmana. *Status* Social. Egito. Turquia.

Abstract

The intent of this paper is to make notes about the social *status* of women in Islam and its relationship to modernity. Analytical goals, it is intended at first time to consider about *gender segregation* and a second time, to consider about the current socio-political conditions of women in Egypt and Turkey.

Keywords: Islam. Muslim Woman. Social *Status*. Egypt. Turkey.

Este artigo se estrutura em três partes, a primeira, considerações sobre o conceito de modernidade; a segunda, descrições do status da mulher no Islã, por meio de passagens do Alcorão e dos *ahadith*¹ obtidos nas obras de Ruth Roded, Fatima Mernissi e Abdelwahab Bouhdiba; e, a última, apontamentos sobre as condições sociais atuais das mulheres muçulmanas no Egito e na Turquia e sua relação com o islamismo².

Um dos procedimentos analíticos nesse artigo é o de utilizar, além do conceito de *gênero*, o conceito de *Islã* como categoria de análise, seguindo assim a linha proposta por Deniz Kandiyoti³ com o intuito de: a) focalizar as mulheres muçulmanas em sua condição de agentes históricos de transformações sociais contemporâneas, e ao mesmo tempo, de sustentação das tradições e b) abordar as especificidades da emancipação da mulher associada a sua identidade muçulmana.

* Mestre em História Social pela USP. Especialista em Relações Internacionais pela FESPSP. Bacharel em Ciências Sociais pela UNESP. E-mail: cilalimma@gmail.com. Texto recebido em 05/08/2012. Texto aprovado em 20/10/2012.

¹ Há um grande número de escrituras religiosas do Islã, mas as mais divulgadas são o Alcorão (o livro sagrado); o *Hadith* ou seu plural os *Ahadith* (os dizeres e atos do profeta); e, a *Shar'ia* (a jurisprudência islâmica).

² Faz-se necessário elucidar o uso da expressão *islamismo* e seu adjetivo *islamista*. Na literatura internacional e mais recentemente na do Brasil, o termo tem se referido a movimentos sociais de politização do Islã, tendo como raiz ideológica o fundamentalismo, a oposição ao Ocidente e à modernidade. Outros termos também são usados com sentido aproximado Islã político, Islã radical, Islã radicalizado, radicalismo islâmico (ver Peter Demant, 2004: 194).

³ 1991a: 24.

Modernidade, um processo não homogêneo.

Modernidade é entendida aqui inicialmente como modos de vida e de produção econômico-política germinados na Europa que expressaram a derrocada da Idade Média religiosa. A linguagem central abordada por essa modernidade é a de liberdade, racionalismo, separação entre religião e política, industrialização e algumas características de emancipação do indivíduo, não comunitárias, como a urbanização, a educação universal e o controle da natalidade; mais recentemente, pode-se citar também a globalização (que tem sido muito comumente referida como um processo de pós-modernidade).

Essa visão de mundo foi acolhida de diversas maneiras por nações e países ao longo dos séculos e foi se transformando profundamente diante dos processos de aculturação e hibridação cultural. Sendo assim, a modernidade aqui considerada não é somente esse “tipo-ideal” em que é possível listar as mais objetivas características, mas também o seu processo mais complexo, multifacetado e de difícil caracterização no interior de cada sociedade, bem formulada por S. N. Eisenstadt⁴, para quem:

a apropriação de diferentes temas e padrões institucionais da civilização ocidental moderna por parte de sociedades fora da Europa ocidental não pressupôs a sua aceitação na forma pristina. Ao invés, implicou a permanente seleção e reinterpretação, dando origem à cristalização de novos programas culturais e políticos da modernidade e à reconstrução de novos padrões institucionais. Os programas culturais e institucionais destas sociedades implicam diferentes interpretações e reformulações profundas do programa inicial da modernidade, suas concepções e premissas básicas. Implicam ainda sopesar os vários elementos do programa inicial, as várias tensões e antinomias de construção de símbolos de identidade coletiva, as auto-imagens como parte integrante do mundo moderno e as suas atitudes ambivalentes, positivas ou negativas, face à modernidade, em geral, e ao Ocidente, em particular.

Esse caráter não homogêneo e autêntico pode ser visto claramente nos países muçulmanos, por exemplo, na comparação entre o Egito e a Turquia. A Turquia passou por um longo processo de “modernização ocidental”, período kemalista⁵, cuja tentativa de sufocar

⁴ 2007: 42.

⁵ Nos anos 20 a 38, sob o governo de Mustafa Kemal Atatürk, a Turquia passou por um agressivo processo de modernização e ocidentalização, conhecido como projeto kemalista. No entender desse governo o país só se tornaria moderno mediante a implantação de leis e de costumes culturais inspirados nas estruturas políticas ocidentais. Para isso, Atatürk utilizou mecanismos autoritários, adotando medidas de impacto direto nos costumes socioculturais, como por exemplo: a) a mudança do alfabeto árabe para o latino; b) o cerceamento rígido das manifestações religiosas, como por exemplo, a eliminação das *medrese* (sistema de educação religiosa) e das *tarikats* (ordens religiosas místicas) e a proibição das vestimentas islâmicas em esferas públicas;

por completo o caráter islâmico da identidade coletiva mostrou-se ao longo do tempo inviável. Essa modernização turca, a mais bem empregada e realizada dentre as sociedades muçulmanas, desde os anos 80 vem sendo amoldada pelos movimentos de reislamização⁶, pois atualmente todos os setores e instituições econômicas, sociais e políticas desse país tem a inserção islamista⁷. Considerando que as identidades “não são coisas que nós pensamos sobre, mas coisas que nós pensamos com. Como tal ela não tem existência além de nossas políticas, nossas relações sociais e nossas histórias” (tradução nossa)⁸ esse processo turco originou um modelo “autêntico” de hibridação em que visivelmente diluiu-se a rígida dicotomia entre o que se entende por modernidade ocidental e cultura islâmica.

O Egito tem atualmente vivenciado a modernidade em meio a intensos conflitos internos com a ortodoxia religiosa, pois a reislamização desse país, impulsionada e mantida pelo fundamentalismo, cotidianamente trava um combate a tudo o que se refere a ela. Em consequência o discurso dicotômico ocidental/islâmico tornou-se mais rígido e polarizado, ora pendendo para o islâmico, como nos últimos 30 anos em que a Irmandade Muçulmana dominou. Ora pendendo para a modernidade ocidental como transpareceu inicialmente nos levantes da chamada primavera árabe em que o caráter islâmico foi deixado de lado em favor de reivindicações democráticas. Embora este último cenário não tenha perdurado muito, pois após a queda de Hosni Mubarak o islamismo, representado pela Irmandade Muçulmana, voltou à cena tomando conta das eleições posteriores, conseguindo a maioria das cadeiras e dos altos cargos parlamentares e em 2012 elegendo o presidente, Mohammed Morsi.

O interesse central na discussão da modernidade nesse artigo é o exemplificar como ela modifica a segregação de gênero imposta pela ortodoxia religiosa. Com esse intuito, será num primeiro momento mencionado o principal debate sobre a segregação de gênero no Islã, por autores que utilizaram as fontes religiosas como objetos de análise. E num segundo momento, será exemplificada essa compreensão de que a modernidade é um parâmetro de transformação, por meio de um levantamento das condições atuais das mulheres na Turquia modernizada e no Egito altamente reislamizado.

c) a secularização da política, separando Estado e religião; d) a adoção, em 1926, de um código civil turco idêntico ao código suíço; e, e) ampliação formal dos direitos das mulheres (ver, por exemplo, Yesim Arat, 2005: 3-7 e Kandiyoti, 1991b: 22-24).

⁶ A reislamização ou reavivar islâmico corresponde a um processo de mudanças socioculturais e políticas que vem ocorrendo no mundo muçulmano e/ou grupos muçulmanos de outros países (especialmente europeus) envolvendo a observância aos princípios e às condutas religiosas do Islã. Trata-se de um processo impulsionado principalmente por fundamentalistas, cuja participação na política interna e o seu crescente controle sobre a sociedade civil de países muçulmanos vem ocasionando um “alargamento da base social do islamismo” (Demant, 2004: 247).

⁷ ver Hakan Yavuz, 2003 e Stratfor, 2010.

⁸ Yavuz, 2003: 21.

Segregação de gênero e Islã

Espaço público e privado

A segregação de gênero ainda é um sério problema mundial. Embora em algum grau esteja presente em países emergentes e desenvolvidos é nos países muito pobres que mais permanece visível, como em países da América Latina, da África e do mundo muçulmano. Nesse último, os países com mais alto grau de segregação de gênero são o Egito, a Arábia Saudita, os Emirados Árabes Unidos, o Afeganistão, o Paquistão e o Irã. Contudo, eles não permitem dizer que a totalidade do mundo muçulmano pode ser caracterizada assim, pois países como, por exemplo, a Turquia, a Tunísia, a Argélia, a Síria, o Líbano têm seus avanços legais e sociais no sentido de diminuir cada vez mais esse tipo de segregação.

Na tradição islâmica, assim como em todas as outras religiões monoteístas, há indicações expressas quanto à distribuição de *status* entre os gêneros, nas quais se propõe a supremacia masculina. Contudo o Islã como uma *religião legalista*⁹ traz prescrições religiosas para todos os comportamentos da vida. Muitos autores debatem esse *status* dividindo-se em grupos que consideram real a opressão e a subordinação da mulher, mas as vêem como extrínseca ao Islã; outros consideram que a opressão não é maior em países muçulmanos do que em outras partes do mundo; há aqueles que consideram o Islã irrevogavelmente não igualitário quanto aos gêneros; e, há aqueles que desconhecem qualquer tipo de opressão no Islã, como, por exemplo, os fundamentalistas¹⁰.

No entanto, Fatima Mernissi, muçulmana, socióloga e feminista, afirma que a ordem social baseada na transição de algum grau de “autodeterminação feminina” das sociedades pré-islâmicas para uma ordem social baseada em poligamia masculina, misoginia e garantia da paternidade física foi imposta pelo Islã no mundo árabe, por meio de mecanismos prescritos no Alcorão e utilizando-se da divisão sexista dos espaços¹¹. Para ela a sexualidade muçulmana é territorial, pois se utiliza de mecanismos regulatórios de estrita divisão do espaço para cada sexo e que essas fronteiras institucionalizadas se tornaram o reconhecimento

⁹ Ruth Roded, 1999: 93.

¹⁰ Ver Nikkie Keddie, 1991: 2.

¹¹ Mernissi, 1987: XVI.

do poder que divide o mundo muçulmano em um universo masculino (a *ummah*, o mundo religioso e poder) e um universo feminino (o mundo doméstico, sexualidade e família)¹².

Mernissi traz uma pesquisa e releitura sobre os *ahadith* no livro *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*, perguntando quem proferiu os *ahadith*, quando, onde, porque e para quem. Nos capítulos intitulados “Tradição de misoginia 1” e “Tradição de misoginia 2” ela desenvolve uma apresentação dos *ahadith* misóginos e ao longo do texto vai mostrando a instabilidade das interpretações feitas a *posteriori*, como, por exemplo, nos seguintes:

a) o que se refere à prática de se certificar a paternidade de uma criança, caso a mulher esteja grávida quando se separar ou ficar viúva “o *idda*, período de espera exigido à mulher muçulmana, separada do marido por uma razão ou outra (divórcio ou morte), para que não se casar novamente antes da passagem de vários ciclos menstruais” que conforme Mernissi¹³ é um *hadith* mantido sob um interminável debate entre os sunitas, que o desaprovam e os xiitas¹⁴, que o aceitam.

b) o que se refere ao que disse o profeta “quem confia seus negócios a uma mulher nunca conhecerá a prosperidade”¹⁵. É muito comum o uso desse *hadith* para a exclusão das mulheres das posições de comando, de decisão e da política, mas, segundo Mernissi, ele foi contestado, mesmo tendo sido coletado como autêntico (*sahih*), segundo ela, uma das autoridades religiosas, al-Tabari (d.923), tomou uma posição contrária a ele, não encontrando base para desprover as mulheres de seu poder de decisão e justificar sua exclusão da política.

Um exemplo de reinterpretação dos *ahadith* elaborada por Mernissi pode ser a questão das esposas¹⁶ dos profetas. Para a autora, elas eram dinâmicas, influentes e empreendedoras como membros da comunidade e envolvidas nos assuntos públicos. Sendo assim, para ela, a exclusão das esposas de Muhammad da vida pública foi o início da retirada dos princípios de igualdade de gênero nos textos sagrados.

¹² Mernissi, 1987: 137-138.

¹³ “... the *‘idda*, the waiting period that required a Muslim woman, separated from her husband for one reason or another (divorce or death), to not remarry before the passing of several menstrual cycles”, Mernissi, 1991: 52.

¹⁴ Essa diferenciação étnico-ideológica entre *sunitas* – seguidores da *sunnah* (tradições adotadas pelo profeta) e *xiitas* – seguidores de Ali (último descendente legítimo do profeta) tem suas origens nas disputas pela sucessão de Maomé, pós-632, ano de sua morte (ver Karen Armstrong (2001), Albert Hourani (2001) e Demant (2004)).

¹⁵ “those who entrust their affairs to a woman will never know prosperity” Mernissi, 1991: 49 e Roded, 1999: 3.

¹⁶ Com relação ao que se prescreve para as mulheres, tanto nos *ahadith*, quanto no Alcorão, são utilizadas analogias com as vidas e ações das esposas do profeta, por exemplo, a vida de khadija e de A’isha.

Um autor que também trabalha diretamente com as fontes religiosas é o tunisiano Abdelwahab Bouhdiba e seu livro *Sexualidade no Islã*¹⁷, no qual ele descreve um dos pontos primordiais na estrutura familiar do Islã: o “primado dos homens”. Diz ele que na visão alcorânica “o primado do homem sobre a mulher, com efeito, é total e absoluto” e “a vida conjugal é, portanto, hierarquizada. A família islâmica é essencialmente andrôlatra”. O versículo 34 da surata IV a seguir, é um dos exemplos dado por ele:

os homens são superiores às mulheres e têm autoridade sobre elas pelo fato da preeminência que Deus lhes acordou e também pelo fato das despesas que eles fazem de seu próprio dinheiro. As mulheres virtuosas [são as que] retornam a Deus e guardam os segredos [de seus esposos] como faz o próprio Deus. As mulheres de quem temeis a rebelião vós podeis reprimi-las, deixá-las sozinhas na cama [ou mesmo] nelas bater. Mas se elas vos obedecem, suspendei o mau tratamento. Pois Deus é Augusto e Grande.

As sociedades muçulmanas primam por uma ortodoxia religiosa em que a religiosidade centra-se fundamentalmente nas escrituras sagradas, contudo muçulmanos mais modernos flexibilizam os versículos escriturais, ignorando os mais controversos, no sentido de não os questionarem, porque é sagrado, mas também de não os aplicarem. Porém, o contrário também pode ser verificado, islamistas tradicionalistas e extremistas defendem os versículos misóginos e muitas vezes passam a aplicá-los com muito rigor, como a violência contra a “mulher desobediente”, um exemplo pode ser o das centenas de mulheres que foram desfiguradas com ácido¹⁸.

O debate sobre o status da mulher no Islã pode ser visto direcionado para um pouco mais distante da questão religiosa, como no caso de Deniz Kandiyoti e Nawal el Saadawi, respectivamente estudiosas da sexualidade da mulher turca e da mulher árabe. El Saadawi¹⁹ faz uma leitura economicista da realidade egípcia e é categórica em eliminar o papel da religião sobre a opressão e precarização da mulher árabe, declarando que essas advêm da sociedade patriarcal e dividida em classes.

Kandiyoti, para quem o foco da opressão não se dá na religião, considera, porém, inconsistente eliminar o Islã como categoria de análise nas tentativas de abarcar alguma

¹⁷ 2006: 25

¹⁸ Ver documentário *Saving Face* um filme de Daniel Junge and Sharmeen Obaid-Chinoy US, 2011, release em <http://www.wmm.com/filmcatalog/pages/c838.shtml>, último acesso 30/08/12.

¹⁹ 2002: 11.

especificidade da subordinação da mulher muçulmana. Nesse sentido ela estuda o sistema patriarcado e sua relação com o Islã no artigo “Islam and Patriarchy: a comparative perspective”²⁰ em dois sistemas, um sendo o da África sub-sahariana e o outro o conjunto dos países do Oriente Médio, norte da África e sul da Ásia. No primeiro a autora encontrou diversas formas de resistência pelas mulheres de inserção do patriarcado clássico, mantendo várias estruturas familiares “indígenas” ou autóctones, às vezes, com alguns aspectos matrilineares. No segundo encontrou o predomínio do patriarcado clássico, sistema patrilinear e patrilocal, em que jovens garotas são levadas ao casamento, no qual passa à subserviência a todos os membros masculinos da família do noivo e à subordinação à sogra (espécie de matriarcado pós-menopausa, quando a mãe do noivo passa a ter plenos poderes).

Por último, podem ser listados neste item alguns outros pontos nevrálgicos para a mulher muçulmana no que tange às leis e aos seus direitos, em países que persistem com a manutenção da segregação de gênero: a poligamia, o divórcio e o testemunho.

Poligamia²¹ no Islã é a prática que consiste no que prescreve o verso do alcorão aos homens “casai-vos com as mulheres que parecem boas para vós, duas, três ou quatro, mas se vós tendes medo de não poder fazer justiça para muitas, então vos casais com uma apenas”²². Uma prática muito comum na maioria dos países muçulmanos, porém na Tunísia e na Turquia, ela foi proibida por lei; e, em países como, por exemplo, a Síria e o Líbano, onde há observância social quanto ao cuidado justo às quatro esposas, essa prática se limita às famílias mais abastadas ou ricas.

Na lei islâmica²³ do divórcio (ou, do repúdio) se reserva o direito ao homem de iniciá-lo, sem nenhuma restrição ou julgamento (exceto pelo limite de três vezes com a mesma

²⁰ Kandiyoti, 1991a: 23 – 42.

²¹ Aqui sendo referida à compulsória poligamia por parte do marido, pois uma possível poliandria ou poligamia por parte das mulheres seria imaginável no Islã.

²² “Marry of the women who seem good to you, two, three, or four, and if ye fear that ye cannot do justice [to so many] then one [only]” (Mernissi: 1987: 46).

²³ Quando se fala em *lei islâmica* quer-se dizer um conjunto de fontes religiosas, EL Saadawi (2002: 274) diz que “a legislação islâmica é (...) tirada do Corão, dos provérbios dos *ahadith* do profeta Maomé e dos estudos de pensadores muçulmanos e homens de saber que se empenharam em explicar e desenvolver as ideias contidas naquelas duas fontes. Os provérbios do Profeta não estão ligados a um único período, mas cobrem muitos anos. Uma vez que cada verso ou provérbio estava ligado a uma circunstância ou incidente particular e a um ambiente especial em termos de lugar e tempo, ele frequentemente tende a englobar diretivas ou instruções conflitivas ou, no mínimo, uma orientação que não estava sempre em conformidade com uma linha uniforme de pensamento. Isto é especialmente verdadeiro em relação à vida das mulheres e seus problemas.”

Conforme Roded (1999: 95) “A fonte primária da lei islâmica é, naturalmente, o Alcorão. O Alcorão contém instruções detalhadas sobre algumas questões relativas às mulheres, como herança, orientações sobre outros assuntos, tais como casamento e divórcio, e princípios ou ordenanças muito específicas (...). A segunda fonte da lei islâmica são os dizeres e as ações normativas (*sunna*) do Profeta que foram transmitidos por seus companheiros para as gerações futuras através de uma cadeia de transmissores. Outra fonte foi o consenso das autoridades legais da comunidade islâmica (*ijma'*). O quarto pilar da lei islâmica é a analogia (*qiyas*) com base no Alcorão ou na *Sunna*. A partir do século VIII, os juristas, em várias partes do império islâmico,

esposa, quando esse passa a ser definitivo, até que ele se case e se divorcie novamente). Em casos específicos, como por exemplo, quando não há uma consumação sexual do casamento, a mulher tem o direito de pedir o divórcio, mas deverá ter testemunhos e ser julgada por juízes islâmicos (os *ulemás*)²⁴.

O testemunho, fundamental para a compreensão do status da mulher “nas instâncias julgadoras e na lei islâmica”, é segundo Roded²⁵ baseado no verso do Alcorão, em que se considera que o testemunho de um homem vale pelo testemunho de duas mulheres: “e chamadas para testemunhar, de entre seus homens, duas testemunhas. E se dois homens não estiverem à mão, então um homem e duas mulheres. De tal como vós aprovar como testemunhas, para que se uma das mulheres peca (embora por esquecimento) a outra se lembrará”²⁶.

Condições específicas da mulher muçulmana na Turquia moderna e no Egito

Os países objetos de análise desta pesquisa, Turquia e Egito, são exemplos pontuais de que não há uma única condição específica da mulher muçulmana, cada sociedade apresenta suas inter-relações com as estruturas econômicas, sociais e políticas. Em contraposição, esses países são exemplos também de que o corpo cultural-religioso islâmico tem caráter universal, o que é revelado na convergência entre esses países com relação à vida privada das mulheres, em especial no âmbito familiar, que tradicionalmente é regulada pelas leis islâmicas.

As turcas têm a seu favor leis mais avançadas que as da maioria dos países muçulmanos. Os motivos podem ser: a) o desenvolvimento do país, um dos mais altos PIBs do Oriente Médio; e, b) as intervenções do Estado no sentido de modificação das leis para uma possível emancipação das mulheres, decorrentes de sua estreita conexão com a modernidade, desde o Império Otomano (compartilhado nesse momento pela Síria, Palestina e até 1800 pelo Egito), mas tornado mais amplo e muito mais efetivo com as reformas de Atatürk, pós anos 20.

desenvolveram essa lei empregando as fontes e raciocínio independente em diferentes graus. No século X, quatro escolas reconhecidas e igualmente válidas de Direito surgiram e tornaram-se estudiosos dominantes desta lei: Hanafi, Maliki, Shafi'i e Hanbali” (tradução nossa).

²⁴ Ver Mernissi, 1987: 49; Keddie, 1991: 8 e El Saadawi, 2002: 274-95.

²⁵ 1999: 104.

²⁶ And call to witness, from among your men, two witnesses.

And if two men be not (at hand) then a man and two women,

Of such as ye approve as witnesses, so that if one [of the women RR] erreth (through forgetfulness) the other will remember. (Roded, 1999: 104).

As egípcias, ao contrário, sofrem com o grande atraso das leis direcionadas a seu *status* e os motivos parecem estar relacionados ao baixo desenvolvimento econômico, ao conservadorismo e ortodoxia religiosa e a intensa reislamização fundamentalista vigente. Embora esse país tenha passado pelo processo de modernização de Nasser e seus investimentos para inserção das mulheres na educação e no mercado de trabalho.

Turquia moderna e os direitos das mulheres

Moderno é um termo adequado para qualificar o atual *status* legal das mulheres na Turquia. Um país com a aparência cosmopolita nas grandes cidades, como Istambul e Ancara, mas bastante provinciano na maioria das outras cidades e que tem na sua atual legislação um elevado grau de especialização, numa perspectiva de gênero, decorrente das reformas de 2001, no código civil e de 2004, no código penal. Não obstante, a despeito das conquistas das lutas feministas, a legislação turca não deve ser pensada como perfeita, pois no que tange ao cotidiano ela não chega a todas as mulheres ao mesmo tempo, devido a problemas socioeconômicos e às estruturas advindas das tradições étnicas, religiosas e culturais.

A Turquia oriental tem um caráter multiétnico, convivendo curdos, turcos e comunidades de origem do Azerbaijão, além dos árabes e dos cristãos. A Turquia ocidental se divide principalmente em duas tendências religiosas, a maior parte da população segue a orientação sunita e um grupo significativo segue a orientação xiita (o chamado grupo Alevi) conforme, a estudiosa sobre a mulher na Turquia, Pinar Ilkkaracan²⁷. Um ilustrativo de “desobediência” ou “desconsideração” de que a lei seja válida igualmente para todas as comunidades presentes na Turquia pode ser a vigência do código de 1926 que prevê a proibição da poligamia e a garantia de direitos iguais às mulheres ao divórcio, mas, todavia, na Turquia oriental a poligamia é ainda uma prática usual e muitas mulheres não conseguem o divórcio²⁸. A situação das mulheres dessa região, em especial as curdas, piora a cada dia em decorrência dos permanentes conflitos armados entre as forças turcas de segurança e as forças separatistas do PKK, Partido dos Trabalhadores do Curdistão.

A Turquia é um país em desenvolvimento que tem um longo período de luta e reivindicação para ser inserida na União Européia²⁹ e tem um amplo poder político na

²⁷ 2001: 3

²⁸ Ver Ilkkaracan, 2001: 2-3.

²⁹ Desde 1987, a Turquia reivindica a inserção na União Européia e em 2005 foram iniciadas as negociações para a sua adesão, hoje as negociações estão ainda em andamento, mas em artigo da Folha de SP, consta que o abalo político e econômico atual da Europa tem mudado a opinião pública turca sobre isso, “segundo pesquisas do

tentativa de ser uma potência regional no Oriente Médio. Seus dados de IDH são elevados, se comparado com países da região do Oriente Médio, Sul da Ásia e norte da África.

No setor da saúde, por exemplo, em 2007, a taxa de mortalidade materna foi de 44 para 100.000 partos e de mortalidade infantil foi de 21, 4 para 1000 nascimentos, situação bem melhor do que a média do Oriente Médio e norte da África, que foram, no mesmo ano, de mortalidade materna 200 e de infantil 32 e no Egito foram de mortalidade materna 130 e de infantil 29, 9³⁰. Ainda nesse setor, a Turquia, em 1981, tornou-se o primeiro país no mundo muçulmano a obter a liberação do aborto (até 10 semanas de gestação)³¹. Até as reformas do código civil em 2001, esse direito se restringia às mulheres casadas e mediante o consentimento do marido, depois das reformas o direito se estendeu a todas as mulheres e requer o consentimento apenas da própria gestante, sendo que a prática está presente nos hospitais públicos, entretanto não se sabe por quanto tempo. Pois o atual primeiro ministro da Turquia, o islamista Recep Tayyip Erdogan³², apresentou um projeto, que está em votação, para anulação da lei do aborto, alegando ser uma prática de assassinato³³.

Na educação a Turquia também tem bons resultados, superando vários países em desenvolvimento. Assim como no cenário político, a Turquia está na média dos países em desenvolvimento, sem sistema de cotas, inclusive em 1993, uma mulher foi eleita para o cargo de primeiro-ministro, Tansu Çiller, considerada a esperança do secularismo. Sua presidência não durou muito, pois decepcionou seus eleitores, tendo um governo considerado corrupto e com ligações com a máfia. Além de ter feito coligação política com o islamista Necmettin Erbakan, em 1996, ano em que ela renunciou ao cargo, conforme Marvine Howe³⁴.

Contudo, esse padrão elevado não parece se refletir na estrutura familiar, o que se expressa nos baixos índices da presença da mulher na força de trabalho, indicando a estrita divisão de tarefas no âmbito privado com a estrutura tradicional familiar islâmica.

Fundo Marshall alemão, em 2004, 73% dos turcos achavam que o ingresso na UE seria uma coisa boa, mas em 2010 apenas 38% tinham essa opinião” (Dan Bilefsky, 2011).

³⁰ The World Bank, site, último acesso em 13/06/2009 <http://web.worldbank.org>

³¹ Women for Women’s Human Right (WWHR), 2005.

³² Governo e parlamento da Turquia são de domínio político do islamismo desde 2002, quando Recep Tayyip Erdogan, do Partido da Justiça e do Desenvolvimento, o AKP (*Adalet ve Kalkinma Partisi*), venceu as eleições para primeiro-ministro com 34,2% dos votos (Marcos Toyansk, 2007: 48). Atualmente esse partido está no seu terceiro mandato tendo obtido, nas eleições de junho de 2011, 326 cadeiras (59,27% do parlamento e 49, 81% dos votos).

³³No mundo muçulmano o aborto é liberado também em Bangladesh e Tunísia. Em Paquistão, Argélia, Etiópia, Jordânia, Marrocos, Arábia Saudita e Egito o aborto é liberado em casos especiais, como por exemplo, a má formação do feto. No Afeganistão, Irã, Líbano, Líbia, Síria, Somália e Sudão, o aborto não é liberado, exceto se há risco de morte para mãe.

³⁴ 2000: 217-223.

Esses índices podem ser verificados na tabela a seguir em comparação com o Egito e outros países muçulmanos (escolhidos aleatoriamente).

Dados sociopolíticos das mulheres em países do mundo muçulmano (2008 a 2010)

Países	³⁵ educação (%)		³⁸ Terciário	³⁶ Trabalho (%)	³⁷ parlamento (%)
	Alfabetização				
	+ 15	15-24			
Turquia	85	97	34	24	9
Egito	58	82	24	22	2 ³⁹
Argélia	64	89	36	37	8
Irã	81	99	38	32	3
Líbano	86	99	57	22	3
Marrocos	44	72	12	26	11
Paquistão	40	61	6	22	22
Tunísia	71	96	40	26	28
Oriente ⁴⁰ Médio	76, 7	88, 9	24,6	27, 6	8, 8

Em novembro de 2001 e setembro de 2004, respectivamente, os códigos civil e penal da Turquia, receberam mais de 35 emendas em direção à igualdade de gênero e à proteção dos direitos humanos das mulheres⁴¹. Recebendo o apoio das Nações Unidas, por meio do diálogo estabelecido pela turca Yakin Erturk (então Relatora Especial da ONU sobre Violência contra a Mulher) em uma reunião de 10 de dezembro de 2003, contando com representantes da

³⁵ United Nations Statistics Division. Table 4a literacy, last updated: June 2011, <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/indwm/tab4a.htm>, último acesso 03/12/2011.

³⁶ United Nations Statistics Division, Table 5a economic activity, last updated: June 2011. Último acesso, 03/12/2011, <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/indwm/tab5a.htm>

³⁷ United Nations Statistics Division, Table 6a women in Parliament, last updated: June 2011, último acesso 03/12/2011 <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/indwm/tab6a.htm>.

³⁸ United Nations Statistics Division Table 4d. Tertiary education last update: June 2011 <http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/indwm/tab4d.htm>, último acesso 3/12/2011

³⁹ Como será visto no item sobre o Egito, a partir das eleições de 2011 houve o regime de cotas de gênero no parlamento, o que aumentou esse índice, mas ainda não divulgado pelas Nações Unidas. Na Tunísia e Paquistão há o sistema de cotas para o parlamento, por isso os índices são elevados.

⁴⁰ Dados disponíveis em The World Bank, último acesso em 13/06/2009, <http://web.worldbank.org>

⁴¹ WWHR, 2005

plataforma pelas reformas, do parlamento e da União Europeia, em um encontro de impotência estratégica para o reconhecimento e a visibilidade internacional⁴².

Entretanto, a despeito desse apoio internacional, no âmbito nacional as reformas foram aprovadas em meio a intensos enfrentamentos com setores conservadores religiosos e nacionalistas, contrários, principalmente, às questões relacionadas com a estrutura hierárquica da família, argumentando que uma igualdade entre homens e mulheres “criaria anarquia e caos na família e ameaçaria as instituições da nação turca” (tradução nossa)⁴³.

Houve tentativas constantes de ridicularização das campanhas, como por exemplo, insultos com os termos ‘sem vergonhas’ ‘fanáticas’, ‘dissolutas’, etc⁴⁴. Alguns episódios de oposição a essas reformas fomentaram debates na sociedade. Primeiro, a declaração de um consultor-chefe para o Ministério da Justiça, quando disse publicamente que num país onde todos os homens querem se casar com virgens, tinha-se razão em acreditar que a única solução sensata para uma mulher estuprada era o de se casar com seu agressor⁴⁵. O episódio trouxe muita repulsa na opinião pública.

Segundo, a proposta do AKP de recriminalizar o adultério, apenas um mês antes da União Europeia avaliar os padrões da Turquia para a adesão, não foi bem vista nem pela União Europeia, nem pelo movimento de mulheres, criando exaltação nacional. O AKP, então, decidiu parar o pacote das reformas em sua totalidade, porém recuou, quando a União Europeia ameaçou suspender as negociações para a adesão⁴⁶.

A primeira mudança realizada e eixo estrutural de todas as outras se deu em outubro de 2001 no artigo 41 da constituição sobre a definição da família, que passou a constar as afirmações “a família como uma entidade “baseada na igualdade” e “a família é o alicerce da sociedade turca e é baseada na igualdade entre os cônjuges”⁴⁷.

Seguindo essa modificação, vieram as dos artigos do código civil relacionados à supremacia masculina na estrutura familiar, a saber: o código civil, estabelecido em 1926, “continha várias provisões discriminatórias e de abrangente perspectiva patriarcal”⁴⁸, como nos exemplos a seguir: a) art.152/1, o marido era considerado o líder da família; b) art. 154,

⁴² Kandiyoti, 2011: 2.

⁴³ WWHR, 2005: 7.

⁴⁴ Kandiyoti, 2011: 1-2.

⁴⁵ Recentemente, esse tipo de visão foi posto em prática no Afeganistão quando Gulnaz, 21 anos, estuprada pelo primo foi condenada à prisão por adultério involuntário ou deveria se casar com o agressor para recuperar a sua honra e a da família, conforme divulgado pela mídia no início de dezembro/11.

⁴⁶ Kandiyoti, 2011: 3.

⁴⁷ “The family is the foundation of Turkish society and is based on equality between spouses” (WWHR, 2005: 4)

⁴⁸ WWHR, 2005: 3.

ele era o representante da união matrimonial; e, c) art. 152/2, ele tinha o privilégio de escolher o local da residência, os nomes dos filhos e de prover a família, conforme Yesim Arat⁴⁹.

O novo código civil, adotando uma linguagem que presumiram ser de igualdade, ao não mais diferenciar os termos *marido* e *esposa* e passando a nomeá-los como *cônjuges*, foi formulado de acordo com a estrutura a seguir⁵⁰:

- o marido deixou de ser o único líder da família, os cônjuges passaram a ser parceiros iguais, conjuntamente executando a união matrimonial com igual poder de decisão;
- os cônjuges passaram a ter iguais direitos sobre a morada da família;
- os cônjuges passaram a ter iguais direitos sobre a propriedade adquirida durante o casamento;
- os cônjuges passaram a ter iguais direitos de poderes de representantes.

Além dessas, duas outras mudanças podem ser citadas aqui, a primeira é o novo regime de propriedade, que passou a ser de partilha igual dos bens adquiridos durante o casamento. Contudo, os partidos islamistas e conservadores alegando “que transformar o casamento em uma corporação destruiria a afeição e o amor na família” (tradução nossa)⁵¹, fez com que essa cláusula fosse válida somente para os bens adquiridos depois de 1 de janeiro de 2002. A segunda medida foi quanto à idade mínima para o casamento, que era de 15 para as mulheres e 17 para os homens, passou a ser de 18 para ambos⁵².

Essas reformas foram resultado de um longo histórico de luta feminista e de inserção da Turquia em órgãos internacionais de proteção aos direitos das mulheres. Nos anos 80, uma primeira campanha foi lançada, reivindicando a eliminação do artigo 159 do código civil, em que as mulheres tinham que ter o consentimento do marido para trabalhar fora de casa; e, a anulação do artigo 438 do código penal, em que se reduzia a pena para os estupros cometidos contra trabalhadoras do sexo⁵³. Reivindicações alcançadas em 1990, segundo Ilkcaracan⁵⁴, ao receber o apoio de centenas de ONGs nacionais e internacionais e mediante a inserção da Turquia, em 1985, no tratado de eliminação de todas as formas de discriminação contra as mulheres, das Nações Unidas, a CEDAW (Convention for the Elimination of Discrimination against Women)⁵⁵.

⁴⁹ 1997: 105.

⁵⁰ WWHR, 2005: 9.

⁵¹ WWHR, 2005: 8.

⁵² WWHR, 2005: 4.

⁵³ WWHR, 2005: 6.

⁵⁴ 2007: 5.

⁵⁵ Ver WWHR, 2005: 7 e Margot Badran, 2002b.

Essas campanhas e debates públicos, mostrando que os códigos anteriores, embora ocidentais, seculares e modernos, não eram igualitários⁵⁶, continuaram pelos anos 2002, 2003 até 26 de setembro de 2004, quando a reforma do código penal foi oficializada. Sobre tal reforma, a psicanalista e ativista, Pinar Ilkcaracan, líder da ONG feminista Women for Women's Human Right (uma das principais instituições envolvidas nesse processo), disse:

foi uma campanha muito bem-sucedida na realização do reconhecimento do direito legal das mulheres à autonomia sexual e corporal (...). Ela tinha o objetivo de transformar a base filosófica e os princípios dos códigos, nos quais a mulher era socialmente construída com corpos e sexualidades pertencentes às suas famílias, pais, maridos e sociedade; outro intuito era de eliminar todos os artigos que constituíam violações dos direitos humanos das mulheres, particularmente os sexuais e corporais. Durante toda a campanha, os defensores enfatizaram a natureza holística das suas demandas, afirmando que seu objetivo não era a revisão de uma série de artigos, mas uma reforma completa dos códigos, uma revisão do quadro patriarcal dos códigos de modo a reconhecer legalmente a autonomia das mulheres sobre seus corpos e sua sexualidade dentro da lei turca⁵⁷ (tradução nossa).

Como exemplo de mudança no código penal, pode ser citada aqui a questão da violência doméstica - pelos dados levantados por Ilkcaracan⁵⁸, 76, 5 % das entrevistadas disseram terem sido agredidas fisicamente pelos seus maridos. Embora não se referindo diretamente à violência doméstica, no novo código foram incluídos o artigo 96, penalizando o agressor, em casos de tormentos e agressões verbais e/ou físicas a membros da família, e o artigo 232, penalizando com a prisão de um ano os maltratadores de membros habitantes da mesma moradia⁵⁹.

Outros exemplos podem ser: a) a criminalização do estupro sexual marital e do assédio no local de trabalho; b) a revisão de todos os artigos discriminatórios (por exemplo, entre as mulheres virgens e não virgens); c) o cancelamento de artigos que reduziam a condenação na premissa de que o abuso sexual de uma criança poderia ser eventualmente consensual⁶⁰; e, d) as inclusões do artigo 287, que explicitamente considera que o teste de virgindade foi banido, e do artigo 122, que criminaliza qualquer discriminação com base em orientação sexual⁶¹.

É necessário considerar que essas vitórias não permitem dizer que as mulheres turcas gozam de plena liberdade e exercício dos seus direitos de cidadãs e de direitos humanos.

⁵⁶ Badran, 2002a.

⁵⁷ Ilkcaracan, 2007: 3.

⁵⁸ 2001.

⁵⁹ WWHR, 2005: 57.

⁶⁰ Ilkcaracan, 2007: 17.

⁶¹ CEDAW, 2005: 5.

Díficeis barreiras deverão ser transpostas, como, por exemplo, com relação à partilha dos bens adquiridos no casamento. As mulheres estão agora divididas entre: as que são regidas pelo código de 1926; as que são regidas pelo novo código; e, as que são regidas por ambos (as propriedades adquiridas a partir de 2002, sendo reguladas pela nova lei e as adquiridas anteriormente, pela lei de 1926), conforme Badran⁶².

Outra barreira, por exemplo, é a permanente prática de “preço da noiva” (o dote), o que Ilkcaracan chama de “ferramenta para a mercadorização do corpo da mulher⁶³”, nos casamentos arranjados que, em dados dessa mesma autora são de 61,4%. Essa prática do dote é proibida pelo novo código civil, no artigo 151, em que há a pena de anulação do casamento se uma mulher for pressionada ou coagida ao casamento⁶⁴. No entanto, o “preço da noiva” ainda é uma prática comum nas áreas rurais (dados contabilizavam 60%) e tem como base ideológica a visão de que ao pagar pela noiva o marido leva consigo todos os direitos sobre sua esposa. Segundo a autora, 50,8 % das mulheres entrevistadas eram casadas sem os seus consentimentos; 45,7% não tinham sido consultadas sobre os seus parceiros ou seus casamentos; e 52,5% nunca tinham visto o noivo antes do dia do casamento.

Por fim, pode ser citada também a questão dos chamados assassinatos de honra, sobre os quais houve as mudanças no código penal, do artigo 82, criminalizando esse tipo de assassinato e retirando a expressão “provocação perversa” da justificativa para uma redução da pena. Essa lei passou a ser intitulada como “crimes costumeiros”, no sentido de abraçar todos os tipos de assassinatos cometidos por homens a mulheres da família⁶⁵. Contudo, os crimes de honra são comuns na Turquia causando um medo constante nas mulheres casadas. Por exemplo, 66,6% das mulheres entrevistadas por Ilkcaracan responderam que com certeza os maridos as matariam se soubessem de um adultério.

As mulheres na era Mubarak

Hosni Mubarak, um “homem inteiramente ‘militarizado’”⁶⁶ e de personalidade reservada e austera, governou de 1981 a 2011 - período ainda inserido em um processo global de manutenção de ditaduras modernas e de ditaduras islâmicas - cuja performance política

⁶² 2002b.

⁶³ “Bride Price: a tool for commodization of women’s bodies” (Ilkcaracan, 2001).

⁶⁴ WWHR, 2005: 23.

⁶⁵ CEDAW, 2005, 3-5.

⁶⁶ Tarek Osman, 2010: 171.

“obcecada por segurança”⁶⁷ causou impactos significativos no aprofundamento da precarização sócio-econômica do Egito.

Em 25 de janeiro de 2011, deflagraram-se levantes populacionais de grandes proporções no Egito, exigindo o banimento de Hosni Mubarak, como parte de um processo que foi chamado de *primavera árabe*, em que vários países do norte da África e Oriente Médio se rebelaram contra ditaduras e governos autocratas, exigindo a implantação de sistemas democráticos permanentes. Como, por exemplo, foram os casos da Tunísia que resultou na queda de Ben Ali; do Iêmen e a exigência da saída de Ali Abdullah Saleh; da Líbia e o confronto sangrento com o ditador Muammar Gaddafi, deposto e morto em outubro de 2011; e, os levantes populares na Síria em prol da renúncia de Bashar al-Assad, que computam atualmente mais de 9000 mortes devido à dura repressão do governo.

No Egito, Mubarak renunciou em 11 de fevereiro, depois de 18 dias de intensas manifestações, contabilizando naquele momento aproximadamente 300 mortes e mais de 1400 feridos. A transição foi feita por um grupo de oficiais militares, que desmontou o parlamento, suspendendo a constituição até as eleições de 21 de novembro desse mesmo ano. Esses eventos de revoltas vêm sendo configurados por um longo processo de opressão popular, repressão sociopolítica e de frustrações econômicas, e são compostos por uma complexa gama de objetivos sociais, políticos e econômicos⁶⁸.

A família Mubarak - assim como aproximadamente 90% da população do Egito - é de religião islâmica, mas o regime de Hosni Mubarak não foi necessariamente um governo islâmico. A religião foi um instrumento de poder e repressão, pois ao apoiar politicamente a reislamização do Egito pôde justificar o seu autoritarismo e opressão popular com argumentos religiosos. As principais políticas do governo de Hosni Mubarak podem ser agrupadas em pelo menos quatro amplas questões: fracassos econômicos; absorção do islamismo nas estruturas parlamentares (na figura da Irmandade Muçulmana); desrespeito aos direitos fundamentais de liberdade política e de expressão; e, freio às lutas pelos direitos e emancipação das mulheres.

O Egito é um país muito pobre, as taxas de desenvolvimento social e econômico indicam condições muito precárias da população, seja na saúde, educação e trabalho. Em

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ As manifestações continuaram frequentes com vários casos de violências e mortes, pois houve muita desconfiança por parte da população quanto ao papel das autoridades militares e à capacidade do Egito de ter eleições realmente democráticas e sem fraudes. Ver, por exemplo, cobertura completa sobre os levantes no Egito em *Foreign Affairs e OpenDemocracy*, <http://www.foreignaffairs.com> e www.opendemocracy.net

2007, por exemplo, 32% da população eram analfabetos (42% das mulheres); 40% da população continuavam abaixo da linha da pobreza e mais de 40% da riqueza total do país eram controladas por 5% da população. Além disso, é o país mais populoso do mundo árabe e conta com uma população muito jovem, do total em torno de 80 milhões, aproximadamente 45 milhões têm menos de 35 anos de idade⁶⁹; nos anos de 2007 a 2009 somente 23%⁷⁰ das mulheres estavam no mercado de trabalho.

O controle sobre a sociedade civil foi rígido e intenso, via instrumentos institucionais e violência policial. No âmbito da produção intelectual esse controle ficou mais forte nos anos 2000, com censuras de livros, artes e músicas. Conforme a egípcia e escritora Sherifa Zuhur⁷¹, mais de 500 títulos de livros saíram de circulação devido à censura, em especial os que debatiam temas islâmicos de forma não convencional, discutiam abertamente a sexualidade, criticavam as práticas e os papéis tradicionais de gênero ou continham um ponto de vista secular. Alguns exemplos podem ser os trabalhos de Hanan al-Shaykh, Alifa Rifaat, Edward Said, Maxine Rodinson, Hayda Hayda e Nawal el Saadawi.

Em 1979 (sob o governo de Sadat) foi aplicado o primeiro sistema de cotas no parlamento do Egito, 30 cadeiras eram reservadas às mulheres, porém em 1988 (sob o governo de Mubarak) houve sua “revogação por inconstitucionalidade”⁷², desde então a média de participação das mulheres no parlamento egípcio tinha sido baixíssima, mantendo-se abaixo ou igual a 2%. A partir de novembro de 2010 um novo cenário foi se configurando, pois foi sancionado um sistema de cotas em que foram criadas 64 cadeiras (além das 454 existentes) para as mulheres. Sendo esse fato também um dos emblemas de que a era Mubarak estava em transformação.

Entre um processo e outro, as mudanças no *status* da mulher no Egito permaneceram amorfas ou acontecendo a “conta-gotas” em questões pontuais como divórcio, herança e direito de ir e vir, a despeito das lutas feministas dos anos 90. Lutas essas reprimidas e, em grande medida, cooptadas pelo Estado.

Muitas ONGs foram fundadas no país, em 1999, por exemplo, contabilizava-se por volta de 14.000⁷³, muitas delas direcionadas às mulheres. Porém, o governo de Mubarak impedia os seus funcionamentos ou enfraquecia-as. Um dos instrumentos usados por ele foi a criação das GONGOs (organizações não-governamentais criadas pelo governo) que

⁶⁹ Osman, 2010: 5 e 115.

⁷⁰ United Nations Statistics Division, Table 5a economic activity, last updated: June 2010. Op. Cit., último acesso, 18/10/2010.

⁷¹ 2001.

⁷² Leila Reem, 2010.

⁷³ Zuhur, 2001.

substituíam as ONGs independentes ou as incorporava⁷⁴, forçando-as a defender posicionamentos e metas governamentais, perdendo assim a legitimidade popular.

Um ilustrativo disso com relação ao ativismo feminista pode ser o fechamento sumário, em 1991, da Associação de Solidariedade das Mulheres Árabes – AWSA (*Jam'iyyat Tadamun al-Mar'a al-'Arabiyya*) da médica e feminista Nawal el Saadawi, depois dos atos públicos promovidos pela associação contra a primeira guerra do Golfo⁷⁵, sendo sua licença redirecionada para outra associação, a Organização Islâmica das Mulheres⁷⁶.

Outro exemplo pode ser o da associação criada em janeiro de 2000 (aproveitando a onda favorável, pois havia sido votada no parlamento uma nova lei de *status* pessoal), a Renascença Ideológica das Mulheres Egípcias (*al-Nahda al-Fikriyya lil-Mar'a al-Misruyya*), seguindo o modelo de Nawal el Saadawi, porém essa associação não conseguiu um registro legal. Em fevereiro desse mesmo ano, a própria Nawal el Saadawi, tentou constituir uma organização guarda-chuva englobando várias ONGs de caráter feminista, o governo não permitiu tal iniciativa e criou a sua própria organização: nas relações exteriores, as questões de gênero do Egito passaram a ser, majoritariamente, representadas pelo novo organismo, o Conselho Nacional para Mulheres, presidida por Suzanne Mubarak⁷⁷.

Os direitos conquistados no período Mubarak foram marcados por ausência de instrumentos legais para garanti-los, como nos exemplos: a) a reforma da lei do divórcio, em 2000, em que as mulheres passaram a ter o direito de pedir o divórcio, de invocar o *Khul*, com base na *incompatibilidade*, sendo que para isso elas devem abrir mão de dotes⁷⁸ (recebidos ou a receber), e de direitos de pensão alimentícia⁷⁹; ou, b) a lei, desse mesmo ano, em que as mães passaram a ter a custódia dos filhos até eles completarem 15 anos⁸⁰, causando um sério problema social: as mães divorciadas ficam com os filhos pequenos, mas, sem o dote ou qualquer tipo de subvenção, não conseguem alimentá-los⁸¹.

Uma importante conquista das reformas de status em 2000 em direção a uma possível emancipação das mulheres no Egito seria também o artigo 26, dando o direito para a mulher viajar sem a necessidade do consentimento do marido ou da presença de um guardião

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Badran, 2009: 132.

⁷⁶ Zuhur, 2001.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Assim como visto com relação à Turquia, no Egito e em muitos outros países muçulmanos, o dote pago pela família do noivo, no momento de contratação do casamento, ainda é uma tradição muito usual.

⁷⁹ Ver HUMAN RIGHTS WATCH, 2004: 22 e Zuhur, 2001.

⁸⁰ A hierarquia familiar islâmica é patrilinear, os filhos pertencem à família paterna (ver Mernissi, 1987 e Emmanuel Todd, 1994).

⁸¹ Dena Rashed, 2011.

(*mahram*), um parente masculino próximo. Devido à pressão dos conservadores, em especial da Irmandade Muçulmana no parlamento, Mubarak decidiu excluí-lo, mesmo tendo recebido amplo apoio da universidade de al-Azhar (mais importante instituição de ensino islâmico do Egito). Conforme Zuhur muitas charges foram espalhadas pelo Cairo nesse período contra essa lei de livre ir e vir das mulheres:

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!” (tradução nossa)⁸²

Várias outras questões sociais relacionadas às mulheres foram negligenciadas pelo regime de Mubarak, principalmente as de fundamental impacto, como por exemplo, a mutilação genital feminina (mais conhecida como circuncisão feminina) que ainda é uma prática comum no Egito. Estimativas de 1991 indicaram que 50 a 60% das meninas egípcias estavam sendo circuncidadas e em uma pesquisa de 1995, feita pelo EDHS (Levantamento da Saúde Demográfica do Egito) apresentou que 97% das mulheres que já foram casadas (incluindo as divorciadas e as viúvas) tinham sofrido a clitoridectomia (mutilação parcial ou total do clitóris)⁸³. Na opinião do feminismo egípcio, o Estado se eximiu de tratar esse assunto como uma questão de saúde pública e de violência contra a mulher, relegando-o a uma questão religiosa.

Essa prática, que em alguns países como Somália, Etiópia e Sudão, pode ser ainda mais grave, mutilando também a vulva e os lábios vaginais, é ilustração vivaz do que Pierre Bourdieu⁸⁴ conceitua como “*habitus sexados*: as aparências biológicas e os efeitos, bem reais, que um longo trabalho coletivo de socialização do biológico produz nos corpos e nas mentes”. A MGF (mutilação genital feminina) é mais comumente e ritualisticamente realizada, em alguns países árabes, por uma espécie de parteira local, a *daya*, com a ajuda de outras mulheres (avó, mãe e/ou tia), em meninas de 7 e 8 anos⁸⁵ e objetiva unicamente o controle da sexualidade e do corpo da mulher para garantir a honra masculina e da família⁸⁶.

Por pressão internacional, nos fins dos anos 90, o ministério da saúde do Egito proibiu as práticas MGF em hospitais e clínicas⁸⁷. Ato que recebeu o apoio de autoridades dos setores

⁸² Zuhur, 2001.

⁸³ Idem.

⁸⁴ 2003: 9.

⁸⁵ Nawal El Saadawi, 2002: 59.

⁸⁶ Badran, 2009: 171.

⁸⁷ Zuhur, 2001.

do ensino islâmico, como, por exemplo, a al-Azhar, afirmando que a MGF é baseada em *hadith* (dizeres do profeta) de autoridade duvidosa⁸⁸. Curiosamente essa decisão do Ministério da Saúde não foi apoiada pela mais atuante organização do país, a Força-Tarefa contra a MGF⁸⁹, pois considerou-se o fato que muitas mulheres e meninas morrem com infecções generalizadas pela realização com materiais impróprios, não esterilizados e com agravamento dos ferimentos.

Outro assunto que mereceu críticas à Mubarak pelas muçulmanas egípcias, por exemplo, as de Sherifa Zuhur e de Nawal el Saadawi foi a atuação do Estado com relação ao uso compulsório das vestimentas islâmicas, mais especificamente o uso do *hijab*. Segundo Zuhur, depois de muitos anos de abandono completo do Estado com relação a esse assunto, em 1993 o regime de Mubarak passou a fazer uma tímida campanha contra o *niqab* e a *burqa* (recebendo o apoio de Al-Azhar, que atualmente proíbe o uso desses dois tipos de véu no interior da universidade⁹⁰).

A *mulher velada* islâmica representa uma multifacetada ideologia, podendo ser uma expressão de identidade religiosa, de identidade cultural, de símbolo de opressão ou mesmo de tendência da moda. Nesse sentido explicações lineares não abrangem sua complexidade. O ponto de vista, por exemplo, que defende que as egípcias voltaram a usar o *hijab* unicamente como um símbolo da identidade cultural parece não ser muito representativa da realidade, já que em identidade está implícita também uma escolha pessoal e muitas vezes não é esse o caso. Desde os anos 70 o islamismo faz campanhas para as “mulheres retornarem ao véu” com um chamado explícito para que essas voltem aos espaços privados e à “devida modéstia”.

O conceito de modéstia (*sitr al-‘aura*), no Alcorão, significa literalmente cobrir-se a nudez, conforme Helen Watson⁹¹, que declara que no verso 24: 30-1 do Alcorão há instruções específicas para a modéstia da mulher: baixar o olhar, ser modesta, cobrir o dorso e os peitos, mostrando seus adornos somente para seu marido e pai. Há consenso entre os muçulmanos de que partes do corpo devem ser cobertas para evitar a vergonha e se obter modéstia, no entanto, para as mulheres isso tem significado cobrir o corpo inteiro exceto a face, as palmas das mãos e as solas dos pés.

Nos anos 90 várias escolas islâmicas desse país passaram a tornar obrigatório o uso do *hijab* para suas estudantes. E, nesses mesmos anos, fica em evidência um crescente assédio

⁸⁸ Saba Mahmood, 2005: 85 - nota 12.

⁸⁹ Zuhur, 2001.

⁹⁰ Ver, por exemplo, Peter Kenyon, 2009.

⁹¹ 1994: 143.

verbal e sexual às mulheres sem véu como ilustra o artigo da egípcia Sherifa Zuhur⁹², no qual consta que até imigrantes não muçulmanas (por exemplo, das Filipinas e da África) estavam usando o véu para se protegerem. Esses assédios têm se multiplicado nos últimos anos em todo o mundo árabe⁹³ e podem ser presenciados em redes sociais e meios de comunicação.

As contradições da primavera árabe

No Egito, um vídeo blog postado por Asma Mahfouz, chamando a todos para se concentrarem na Praça Tahrir, no Cairo, em 25 de janeiro de 2011, para protestar contra Mubarak, foi divulgado em redes sociais, via facebook. Ela apelava pela honra de quatro jovens egípcios presos em protestos anteriores e clamava para que todos lutassem por honra e vida digna. As estimativas indicavam que, na primeira semana das revoltas no Egito, cerca de 20% dos manifestantes eram mulheres⁹⁴.

Junto à *primavera árabe* as egípcias participavam, após quase trinta anos, da corrida eleitoral, buscando preencher as 64 cadeiras do parlamento reservadas a elas, pela lei de cota, sancionada em novembro de 2010 (com validade até 2020). Por volta de 380 mulheres se candidataram para as eleições parlamentares, em novembro/11 e uma se candidatou nas eleições presidenciais a ser realizada até junho/12 (o que seria impensável na era Mubarak), a apresentadora e ativista política Bothaina Kamel e seu slogan “minha agenda é o Egito”, nomeando a si mesma como social democrata, sem partido⁹⁵. Todos os partidos lançaram candidatas ao parlamento, mas devido ao sistema de proporcionalidade a grande maioria das cadeiras é do Partido Nacional Democrático (partido do governo). Alguns discursos dessas candidatas, disponíveis no jornal *Aljazeera English Online*, revelaram que o confronto ideológico entre elas gira em torno de: as conservadoras e/ou fundamentalistas, defendendo as tradições do Islã; as que vestem o *hijab*, mas não se identificam com as ideias islamistas tradicionais e trazem um discurso modernizador; as que têm discursos meramente eleitorais, não tocando em assuntos controversos; e as eminentemente feministas, usando *hijab* ou não, como é o caso de Sowad Abdelhamid, uma candidata para o Partido Nasserista e uma figura pública há muito tempo na militância por direitos das mulheres no Egito⁹⁶.

⁹² 2001.

⁹³ Enly El-Naggar, 2009.

⁹⁴ Juan Cole, 2011.

⁹⁵ ver Cole, 2011 e Catrione Davies, 2011.

⁹⁶ Evan Hill, 2010.

A participação das mulheres nesses recentes movimentos pela democracia tem sofrido constantes ameaças e humilhações. Abusos de autoridade policial e das forças governamentais de segurança são freqüentes, como, por exemplo, em 9 março/11, que soldados prenderam e submeteram 20 ativistas mulheres, a choques elétricos e, em 7 delas, a ‘testes de virgindade’⁹⁷. O ‘teste de virgindade’ tem sido um mecanismo usado pelas autoridades para desqualificar as manifestantes, no sentido de provar que não são garotas “corretas” e “seguidoras da moral”. Samira Ibrahim Mohamed relata que, além do trauma e espasmos sentidos durante vários dias depois dos choques, ela ainda tem vergonha da humilhação que passou com o teste (que psicologicamente sentiu como estupro), pois ela e outras foram agredidas, agressivamente despidas, colocadas em uma mesa e examinadas na presença de vários soldados, alguns dos quais filmavam com os seus celulares⁹⁸.

Dentre tantos outros casos, um a ser mencionado também aqui é o ocorrido em dezembro/11 quando uma manifestante foi abordada, durante um protesto na Praça Tahrir, e a policia levantou sua blusa para mostrar o seu dorso e o seu sutiã. No entanto, esse momento foi registrado por um fotografo e postado no twitter, o que promoveu uma das maiores manifestações de mulheres no Cairo, 10.000 se reuniram contra as ações policiais e das autoridades⁹⁹.

A primavera árabe no Egito foi abraçada por islamistas, feministas, militantes políticas pela democracia e jovens independentes (que lutam por liberação sexual e comportamental). No último caso, o de maior repercussão internacional foi o de Aliaa Elmahdy, 20 anos, que se declarando atéia e militante pela liberação individual e sexual, postou sua foto nua no facebook e twitter, visto mais de um milhão de vezes e com mais de 14.000 seguidores¹⁰⁰. Sua nudez e seu modo de vida, pois vive com seu namorado há muitos meses, está fazendo com que seja ameaçada e perseguida por muitos setores da sociedade egípcia.

⁹⁷ Vickie Langohr, 2011.

⁹⁸ Katherine Zoepf, 2011.

⁹⁹ Langohr, 2011.

¹⁰⁰ Mohamed F. Fahmy, 2011.

Referências bibliográficas

ARAT, Yesim. **Rethinking Islam and liberal democracy: Islamist women in Turkish Politics**. State University of New York, 2005.

ARAT, Yesim. **The project of modernity and women in Turkey**. In: BOZDOGAN, Sibel and KASABA, Resat. *Rethinking modernity and national identity in Turkey*. Seattle and London, University of Washington Press, 1997

ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus, o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. [Trad] Hildegard Feist, S P: Companhia das Letras, 2001.

BADRAN, Margot. **Feminism in Islam. Secular and religious convergences**. One world: oxford, 2009.

BADRAN, Margot. **Islamic feminism: what's in a name?** Al-Ahram Weekly Online 17 - 23 January 2002a. Issue No.569

BADRAN, Margot. **Two heads are better than one**. Al-Ahram Weekly Online, 7 - 13 March 2002b, Issue No.576

BILEFSKY, Dan. **Com recuo europeu, Turquia foca o Oriente**. Folha de São Paulo, segunda-feira, 12 de dezembro de 2011.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. [trad] Maria Helen Kühner, 3ª ed., RJ: Bertrand Brasil, 2003.

BOUHDIBA, Abdelwahab. **A sexualidade no Islã**. [trad] Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. SP: editora Globo, 2006.

CEDAW - Shadow NGO report on Turkey's fourth and fifth combined periodic report, prepared by Women for Women's Human Rights (WWHR) – New Ways endorsed by the Women's Platform on the Turkish Penal Code, *for submission 32nd Session, January 2005*.

COLE, Shahin & COLE, Juan. **“An Arab spring for women”**. In: TomDispatch.com, 26/04/2011, <http://www.tomdispatch.com/dialogs/print/?id=175384>

DAVIES, Catrione. **“The woman who want to be Egypt' first female president”**. CNN.com 13/09/2011.

DEMANT, Peter. **O Mundo Muçulmano**. São Paulo: Editora Contexto, 2004.

EL-NAGGAR, Enly. **“What women need”**, In: Al-Ahram Weekly Online, 2009.

EI SAADAWI, Nawal. **A face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe**. SP: Editora Global, 2002.

EISENSTADT, S. N. **Múltiplas modernidades**. Ensaios, [trad.] Susana Serras Pereira. Lisboa: livros Horizonte, 2007.

FAHMY, Mohamed Fadel. **Egyptian blogger Aliaa Elmahdy: why I posed naked**. CNN, November 20, 2011.

HILL, Evan. “**Women make leap in Egypt parliament**”. In: *Aljazeera Online*, 29/11/2010. <http://english.aljazeera.net/news/middleeast/2010/11/2010111813029420433.html>

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HOWE, Marvine. **Turkey: a nation divided over Islam’s revival**. USA, Colorado: Westview Press, 2000.

HUMAN RIGHTS WATCH, **Divorced from Justice: Women’s Unequal Access to Divorce in Egypt** December 2004 Vol. 16, No. 8.

ILKKARACAN, Pinar. “**Reforming the Penal Code in Turkey: The Campaign for the Reform of the Turkish Penal Code from a Gender Perspective Turkey**”. Web Version September, 2007 <http://www.ids.ac.uk>

ILKKARACAN, Pinar. **Islam and Women’s sexuality: a research report from Turkey**. Published in: Mary Hunt, Patricia B. Jung and Rhadhika Bakrisshnan (eds), *Good sex: feminist perspectives from the world’s religion*. New Jersey: Rutgers University Press, 2001.

KANDIYOTI, Deniz. “**A tangled web: the politics of gender in Turkey**” Published on OpenDemocracy (<http://www.opendemocracy.net>), 05th January 2011.

KANDIYOTI, Deniz. “**Islam and patriarchy: a comparative perspective**”. In: KEDDIE, Nikki & BARON, Beth. *Women in Middle Eastern history: shifting boundaries sex and gender*. New Haven: Yale University, 1991a.

KANDIYOTI, Deniz. **Women, Islam & the state**. Philadelphia: Temple University Press, 1991b.

KEDDIE, Nikkie & BARON, Beth. **Women in Middle Eastern history. Shifting boundaries in sex and gender**. London e New Haven: Yale University press, 1991.

KENYON, Peter. “**Sheik of Al Azhar bans face veil**”, 29/10/2009, <http://www.islamicity.com/articles/Articles.asp?ref=NP0910-3980>

LANGOHR, Vickie. “**How Egypt’s revolution ha dialed back women’s rights**”, Foreign Affairs, December 22, 2011.

MAHMOOD, Saba. **Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject**. Princeton and Oxford, 2005.

MERNISSI, Fatima. *Beyond the veil. Male-female dynamics in Modern Muslim society*. Indiana University Press, 1987.

MERNISSI, Fatima. **The veil and male elite: a feminist interpretation of women’s rights in Islam**. New York: Basic books, 1991.

- OSMAN, Tarek. **“Egypt: after revolt, transition”**, 09th February 2011. OpenDemocracy.
- OSMAN, Tarek. ***Egypt on the brink: from Nasser to Mubarak***. London: Yale University, 2010.
- RASHED, Dena. **“New concerns for women?”** In: *Al-Ahram Weekly Online*, 2011.
- REEM, Leila. **“Positive discrimination”**. Al-Ahram Weekly, 2010.
- RODED, Ruth. **Women in Islam and the Middle East: a reader**. London & NY: Tauris, 1999.
- STRATFOR, Global Intelligence. **“Islam, secularism and the battle for Turkey’s future”**, 2010.
- TODD, Emmanuel. **Le destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales**. Éditions du Seuil, octobre 1994.
- TOYANSK, Marcos. **Turquia: dicotomias e ambivalências de uma possível potência regional**. Dissertação de mestrado. SP: USP, 2007.
- WOMEN FOR WOMEN’S HUMAN RIGHT (WWHR). **“Turkish civil and penal code reforms from a gender perspective: the success of two nationwide campaigns”**. February, 2005.
- WATSON, Helen. **“Women and the veil personal responses to global process”**, in: AHMED, Akbar. *Islam, globalization, and postmodernity*. London: Routledge, 1994.
- ZOEPF, Katherine. **“A troubled revolution in Egypt”**. The New York Times, November 21, 2011.
- ZUHUR, Sherifa. **“The mixed impact feminist struggles in Egypt during the 1990s”**, in: *MERIA*, vol. 5, nº. 1, March 2001.
- YAVUZ, M. Hakan. **Islamic political identity in Turkey**. Oxford University Press, 2003.