



A corporalidade do recato – Mulheres Muçulmanas, seus corpos e seus discursos

The corporeality of reservedness – Muslim women, their bodies and discourses

Luana Baumann

Resumo: O objetivo do presente trabalho é refletir sobre como se apresenta a fronteira homem/mulher no Islamismo, bem como os discursos que a fomentam para, assim, pensar sobre as mulheres muçulmanas, suas corporalidades e seus discursos.

Palavras-chave: Antropologia, Discurso, Corporalidade; Gênero, Islam.

Abstract: This article discusses how Islam establishes the boundary between man and woman, including the rethorics associated with muslim women, their bodies and discourses.

Keywords: Anthropology; Discourse: Corporality; Gender, Islam.

(CON)TEXTO

Nosso problema, que piora a cada dia, não é definir religião, mas encontrá-la.¹

Os atentados de 11 de setembro de 2001, certamente, redefiniram a concepção ocidental² de mundo, de modo que a primeira década do terceiro milênio constitui um período de forte exploração midiática – mas, não só, contando também com uma extensa bibliografia sobre o assunto – acerca do “Oriental” (aqui entendido como Oriente Médio, onde predominam o idioma árabe e a religião muçulmana). Constituindo, neste sentido, um marco para se pensar a forma como

* Graduada em Ciências Sociais e Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. Membro do Grupo de Antropologia em Contextos Árabes e Islâmicos (GRACIAS) da USP Ribeirão. E-mail: luana_baumann@hotmail.com

¹ C.GEERTZ. *Observando o Islã*, p.15.

² Ao me referir ao “ocidente”, partilho da ideia de Edward Said, o qual se refere aos Estados Unidos, França e Inglaterra como os mais influentes componentes desse polo, em E.W. SAID, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, pp.13-41.

os muçulmanos são vistos pelo mundo atualmente, na medida em que implicou diretamente a imagem que se desenhou e se desenha não só do povo árabe, mas também e, principalmente, dos muçulmanos e, conseqüentemente, do Islã.

Desde então, todo um esforço midiático tem sido feito na tentativa de criar um “monstro islâmico”³, construção essa que tem sido fomentada pela corrente orientalista, a qual pode ser definida, grosso modo, como um olhar para o oriente sob as lentes desfocadas do ocidente, que nada mais é que uma visão estereotipada criada pelas potências econômicas euroamericanas (França, EUA e Inglaterra). Dentre os principais pontos explorados pela mídia, dois se destacam com proeminência, quais sejam: o extremismo ou fundamentalismo religioso, personificado nos “homens-bomba”; e a questão da mulher muçulmana - representada enquanto ser subjugado, maltratado, totalmente submisso e carente de direitos, obrigada a cobrir seu corpo e recatar seu olhar.

Há, na cosmologia ocidental, uma obsessão com o *sofrimento* dessas mulheres, como bem aponta Lila Abu-Lughod⁴ - como se saber sobre elas ajudasse, em alguma medida, a compreender o trágico episódio de 11 de setembro. E é esse ponto que nos toca neste trabalho, refletir sobre essas mulheres, seus corpos e seus discursos. É importante ressaltar que as observações aqui feitas serão reflexo do fazer antropológico ao qual me proponho, ou seja, construído numa íntima relação entre três (con)textos: 1. Reflexões bibliográficas; 2. Experiência de campo; 3. Texto Ficcional.⁵

Assim, tomarei como pontos de reflexão as conversas tidas com muçulmanos e líderes religiosos, os sermões acompanhados e as observações realizadas na comunidade de São Bernardo do Campo (SBC)⁶ (ou seja, experiência etnográfica), bem como bibliografia lida nestes três anos de estudo, de tal forma que este

³ E.Said. *Orientalismo*.

⁴ LABU-LUGHOD, As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação, In: *Rev. Estud. Fem.*

⁵ Considerando como reflexões bibliográficas as apreensões teóricas formadas a partir dos questionamentos levantados pela bibliografia de apoio, as quais, por sua vez, construirão meu primeiro olhar sobre o assunto estudado; a experiência de campo, enquanto fazer etnográfico propriamente dito, à descrição densa geertziana, direcionada, a priori, pelos questionamentos suscitados pela arcabouço teórico consultado, buscando perceber em que medida este reverbera na realidade social abordada, construindo, assim, um segundo olhar; e Texto ficcional, aqui entendendo ficção enquanto criação, ponte que une e sustenta esses dois (con) textos, bem como seus olhares, perpassando-os e extrapolando-os.

⁶ Comunidade localizada na região do Grande ABC Paulista, composta originariamente por sírios e libaneses, considerada a mais tradicional do país e a qual acompanhei por dois anos.

trabalho, parafraseando Geertz⁷, tende a ser *uma*⁸ expressão de *minha* experiência de pesquisa, ou, mais precisamente, do que a experiência de pesquisa fez *comigo*, de modo que, no processo de construção deste texto, já não sei mais de onde reverbera o argumento e em que medida nele ressoam reflexões minhas e/ou outras.

Fronteiras, discursos e corporalidade - o homem provê, a mulher constrói

O ditado árabe que serve de subtítulo a esta parte do artigo ilustra de maneira simples e genérica a forma como o Islã concebe os diferentes sexos e, consequentemente, o papel social atribuído a cada um deles, evidenciando bem a (muito) demarcada divisão sexual dos espaços no universo muçulmano, a qual considero (re)construída, sobretudo, por meio da articulação entre discurso e corporalidade.

Em meu primeiro contato com a comunidade muçulmana de SBC, quando fui ao Centro de Divulgação do Islã para América Latina (CDIAL), conversar com um dos responsáveis do mesmo – o qual chamarei aqui de Roberto⁹, homem dos seus 40 anos, muçulmano brasileiro revertido e solteiro –, a fim de me apresentar a comunidade e que esta me fosse apresentada, plantando ali, sem saber, uma semente muito fértil e que me daria frutos que ultrapassariam o âmbito acadêmico. Já aí pude perceber, ainda que superficialmente, as formas de equacionamento das relações *homem/mulher*.

Chegando ao CDIAL, apresentei-me – já era aguardada – e me foi dito que esperasse ali na sala de recepção – ambiente que sempre teria a presença de, no mínimo, uma terceira pessoa (a secretária que me recebeu), além daqueles que por ali circulam normalmente (funcionários, muçulmanos da comunidade e de outras pessoas em busca de esclarecimentos) –, na qual Roberto chegou quase que imediatamente. Cumprimentamo-nos com um *oi* meio desajeitado e desconfortável, acompanhado de um “*pode sentar*” tão tímido quanto, esperando que eu sentasse para que, então, se acomodasse no sofá em frente ao meu. Tivemos ali boas três horas de conversa, sendo esta direcionada por Roberto, que me perguntou: “*Então, o que você quer saber?*” Ao que respondi: “*O que você quiser falar. Estou aqui hoje*

⁷ C. GEERTZ, *Observando o Islã*, p. 12. “O trabalho de um antropólogo, a despeito do tema declarado, tende a ser uma expressão de sua experiência de pesquisa, ou, mais precisamente, do que a experiência de pesquisa fez a ele”. C. GEERTZ, *Observando o Islã*, p. 12.

⁸ Deixo em itálico as palavras *uma*, *minha* e *comigo*, porque acredito que o olhar dado aqui é particular, no sentido de que não só aquilo que é observado está em constante processo de transformação, como aquele que observa (no caso, o antropólogo) está sempre se (re)inventando, ou seja, alterando o seu olhar. Neste sentido, as reflexões aqui feitas são expressão de *uma* experiência, a *minha*, e do que ela fez *comigo*.

⁹ Escolhi por adotar nomes fictícios a fim de preservar a privacidade daqueles que vêm trabalhando junto a mim nessa empreitada.

para ouvir, para saber um pouco sobre a religião, a comunidade, enfim, o que lhe parecer relevante”.

Só essa cena poderia servir à discussão que se pretende fazer aqui, na medida em que considero a cultura de um povo como sendo um conjunto de textos¹⁰, nos quais, por sua vez, articulam-se discursos verbais e não verbais, cabendo a nós, antropólogos, interpretarmos as formas de leitura destes no contexto social em que estão inseridos, considerando, para isso, as relações de poderes que perpassam os mesmos – ou seja, não constituem *simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar*¹¹ – de modo a construir concepções de mundo que são naturalizadas e tomadas como universais.

O corpo que vestimos, ou seja, a corporalidade que expressamos, é um discurso, na medida em que através dela podemos nos identificar ou estranhar o outro, aproximar-nos ou nos distanciar, na medida em que o corpo, assim como a imagem, é um “operador da memória social”¹², pois, ademais de constructo sócio-histórico-social, é produtor de sentido, comunicando, por meio de um discurso não verbal¹³, convenções, padrões e normas, expressando códigos que são decifráveis por aqueles que compartilham das mesmas variáveis e constantes simbólicas de equacionamento, já que *no fundo, corpo, alma, sociedade, tudo se mistura*¹⁴.

A conversa com Roberto evidencia, sobretudo, a presença de um forte discurso, comunicado em grande medida pela corporalidade – modo de falar, sentar, cumprimentar, vestir etc. – que ele expressa desde o início, quando chega à sala de recepção e me cumprimenta com um aceno acompanhado de um “oi” e de um olhar recatado. Durante toda a conversa que tivemos, ele não me olhou diretamente nenhuma vez, sempre falando com olhar esquivo. Esta corporalidade se articulou a um discurso verbal, quando ele, sem que eu perguntasse, contou-me sobre a segregação espacial dos sexos prescrita pela cosmologia islâmica – que equaciona a sexualidade, bem como a relação entre os sexos por meio da dicotomia homem/mulher, a qual, por sua vez, pauta-se num discurso biologista, ou seja, considera-se que homens e mulheres sejam naturalmente diferentes, diferença esta explicitamente manifesta em seus corpos – de modo que uma fronteira deve ser mantida

¹⁰ C.GEERTZ. *Nova luz sobre a antropologia*, p.212.

¹¹ M. FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 10.

¹² J.DAVALLON, Jean. A imagem, uma arte de memória? In: ACHARD, Pierre et.al. *Papel da memória*.

¹³ Entendemos como discurso não verbal tudo aquilo que se comunica através do silêncio, na ausência das palavras escritas e/ou faladas, *aquilo que não se diz, mas que faz necessariamente parte do que é dito* (Ducrot, 1997).

¹⁴ M. MAUSS, *As técnicas corporais*, p. 198.

entre aqueles que não sejam esposo e esposa ou parentes, ou seja, todos aqueles que não sejam seu *mahram*¹⁵ (pessoas com as quais está interdito ou contraído o matrimônio) – com os quais se deve evitar o contato físico e permanecer sozinhos.

Assim, a escolha pela sala de recepção para se conversar – o que comumente se daria no escritório – mostra-nos esses discursos em jogo. Eu, uma jovem mulher solteira, não poderia ficar sozinha com esse homem também solteiro – nem mesmo se ele fosse casado, na medida em que eu não faço parte do seu *mahram* – muito menos tocá-lo com um beijo no rosto ou aperto de mão, como é comum em nosso país. Não devemos pensar, entretanto, que essa separação se apresenta de modo homogêneo, muito pelo contrário, ela está em constante negociação. Quando conversei com o Sheik Muhammad, um dos líderes mais influentes da comunidade de SBC, por exemplo, ficamos sozinhos em sua sala e ele, em nenhum momento, mostrou-se desconfortável. Cheguei a ver, também, o próprio Roberto abraçando (algumas vezes) a secretária do CDIAL - mulher de seus cinquenta anos, na época casada; hoje viúva, com quem ele possui uma relação de amizade muito forte.

Perpassando as diversas esferas da vida social islâmica, a segregação espacial dos sexos se materializa, sobretudo, na mesquita e na corporalidade feminina. Aquela¹⁶ porque constitui o principal espaço de sociabilidade dos muçulmanos, sendo, por isso, o lugar no qual a fronteira homem/mulher se materializa com mais evidência. A *Abu Bakr Assadik* (mesquita de SBC), por exemplo, possui dois andares, sendo o primeiro correspondente à esfera masculina e, o segundo, à feminina. Nas mesquitas que possuem somente um andar, é comum que os homens se posicionem à frente das mulheres. Essa segregação espacial dos sexos é explicada como forma de preservar a oração (*salat*) enquanto momento exclusivo de adoração a Deus, evitando distrações que poderiam ser provocadas com a junção das duas esferas, o que poderia transformar o *salat* num momento de flertes. Além disso, justificam a organização dos espaços típica das mesquitas térreas pela forma como a corporalidade feminina se expressa nas orações, deixando em evidência nas prostrações uma *parte do corpo feminino muito apreciada pelos homens*, segundo Aline (jovem muçulmana brasileira recém revertida ao Islamismo).

¹⁵ Segundo o dicionário de termos islâmicos, o Mahram é composto por qualquer homem/mulher cuja relação (de sangue ou lactação) proíba o casamento com este/esta ou com o qual se tenha contraído matrimônio, constituindo as pessoas que podem ver a mulher sem véu: pai, filho, tio (de sangue), irmão, etc. Disponível em: <http://www.islamic-dictionary.com/index.php?word=mahram>. Consulta em 20 de outubro de 2012.

¹⁶ Em árabe, *masjid* (mesquita, no plural *masajid*) significa templo ou local de culto, derivando da raiz árabe *sajada* (prostrar-se), em alusão às prostrações feitas nas cinco orações diárias.

De modo geral, o código de vestimenta (*dresscode*)¹⁷ feminino islâmico, segundo AL-KARADHAWI¹⁸ é pautado na modéstia – a qual, por sua vez, percebo muito mais relacionada a uma expressão corporal que exteriorize a profissão da fé islâmica do que a ausência de vaidade, como bem coloca o autor, ao dizer que a vestimenta islâmica tem um duplo propósito, cobrir o corpo e embelezar a aparência – e se fundamenta nos seguintes versículos corânicos¹⁹:

Dize às crentes que *recatem seus olhares, conservem os seus pudores e não mostrem os seus atrativos*, além dos que (normalmente) aparecem, *que cubram o colo com os seus véus e não mostrem seus atrativos*, a não ser aos seus esposos, seus pais, seus sogros, seus filhos, seus enteados, seus irmãos, seus sobrinhos, às mulheres suas servas, seus criados isentos das necessidades sexuais, ou às crianças que não discernem a nudez das mulheres; que *não agitem os seus pés, para que não chamem atenção sobre seus atrativos ocultos*. Ó crentes, voltai-vos todos, arrependidos, a Allah, a fim de que vos salveis! (Surata 24, versículo 31. Grifos meus)

Ó crentes, não entreis nas casas do Profeta, salvo se tiverdes sido convidados a uma refeição, mas não chegueis muito cedo para aguardardes a sua preparação. Porém, se fordes convidados, entrai; e quando tiverdes sido servidos, reiterai-vos sem fazer colóquio familiar, porque isso molestaria o Profeta e este se envergonharia de vós; porem Allah não Se envergonha da verdade. *E se desejardes perguntar algo a elas (suas esposas), fazei-o detrás de cortinas*; isso será mais puro para os vossos corações e para os delas. Não vos é dado molestar o Mensageiro de Allah, nem jamais desposar as suas esposas, depois dele, porque isso seria grave ante Allah. (Surata 33, versículo 53. Grifos meus)

Ó Profeta, *dize às tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos crentes que (quando saírem) se cubram com as suas mantas*; isso é mais conveniente, para que se distingam das demais e não sejam molestadas, sabeis que Allah é Indulgente, Misericordiosíssimo. (Surata 33, versículo 39. Grifos meus)

Como vemos, não há no Alcorão uma definição clara do que seria essa vestimenta islâmica propriamente dita. Fala-se de recato (*recatem seus olhares, conservem os seus pudores e não mostrem os seus atrativos*), véu (*que cubram o colo com os seus véus e não mostrem seus atrativos*), cortina (*E se desejardes perguntar algo a elas (suas*

¹⁷ Há também um código de vestimenta masculino, no qual é prescrito ao homem deixar coberta a parte do corpo que vai do umbigo ao joelho, o que implica na proibição do uso de shorts e bermudas, bem como de mostrar-se publicamente sem camisa.

¹⁸ Y. AL-KARADHAWI, *O lícito e o ilícito no Islam*, pp .37-46.

¹⁹ S. El Hayek (tradução), *Alcorão Sagrado*.

esposas), fazei-o detrás de cortinas), mantas (dize às tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos crentes que [quando saírem] se cubram com as suas mantas) e até mesmo de um andar (não agitem os seus pés, para que não chamem atenção sobre seus atrativos ocultos). Não havendo, entretanto, uma especificação sobre como esse recato deve se dar nem acerca do que constituiriam a manta, o véu e a cortina mencionados, estando, por isso, sujeito a interpretações.

A palavra *hijab*, por exemplo, possui *vários* significados, como coberta, véu, cortina, forma de cobrir, ou seja, aquilo que cobre, separa, oculta. Segundo o “Dicionário de Termos Islâmicos”:

Literally means concealing, screening, cover, protecting and is used to refer to the mandatory (wajib) dress of the muslim female. There are many different forms of hijab but the one most commonly meant when the word hijab is used is usually the scarf (rabtah) that is wound around the head to cover the hair, the ears and the neck.²⁰

Tradicionalmente, o véu era visto como símbolo de obediência a Deus e forma de proteção das mulheres. É difícil, entretanto, determinar o que seria esse véu, já que, como vimos, os versículos corânicos que se referem a ele não o explicam de forma explícita, dando lugar a diferentes interpretações, gerando discussões entre as escolas jurídicas (*madhbad*)²¹. Assim, de modo geral, acredita-se que seja prescrita a (re)produção de uma cultura corporal particular, à qual denomino de *corporalidade do recato*, expressa pelo uso do lenço²², somado a uma vestimenta que cubra os *atrativos* (não os mostre nem os marque) e a um olhar e andar discretos (quando em ambientes públicos e/ou na presença de alguém com quem seja lícito o casamento). Ou seja, constrói-se, a partir de uma formação discursiva verbal, o ideal de corporalidade feminina, já que:

²⁰ Literalmente significa esconder, triagem, cobertura, proteger, e é usado para se referir à vestimenta (wajib) obrigatória à mulher muçulmana. Há muitas formas diferentes de hijab, entretanto, o significado mais comum da palavra hijab é lenço (rabtah), que é enrolado em torno da cabeça para cobrir os cabelos, as orelhas e o pescoço. Tradução livre. Fonte: Dicionário de termos islâmicos, disponível em <http://www.islamic-dictionary.com/index.php?word=hijab>, acesso em 03.13.2012.

²¹ Segundo HILU (2010: 73-87), atualmente existem quatro grandes escolas jurídicas: Hambali, Maliki, Hanafi e Shafi'i. As mesmas diferem entre si sobretudo pela importância que atribuem à livre interpretação (ijtihad) na construção da lei islâmica (shari'a).

²² Existem várias formas e tipos de lenços islâmicos, os quais, por sua vez, variam de região para região – como a *burqa* e o *niqab*, típicos do Afeganistão e Paquistão – de modo que, a partir do tipo de indumentária usada por uma mulher, é possível saber a que país ela pertence. Na comunidade de São Bernardo, contudo, existe um modelo de lenço islâmico predominantemente difundido, qual seja, o *hijab*, o qual também possui variações, sobretudo no modo de colocá-lo.

As identidades coletivas tomam formas corporais e são fortemente expressas por meio de uma estilização da superfície do corpo. As roupas, prolongamento da pele, também participam dessa apresentação de si por meio da apresentação do “eu-corpo”, e seus costumes e suas tendências parecem estar intimamente ligados à maneira como cada grupo social considera o corpo.²³

Neste sentido, o véu se apresenta como objeto-agente, na medida em que (re) produtor de sentido, materializando e enfatizando a separação feminino/masculino tão cara à religião islâmica, por meio de um discurso não verbal manifestado na *corporalidade do recato*. Esta, por sua vez, articula-se a um discurso verbal, como bem notou Hamid²⁴ durante seu trabalho de campo com os palestinos em Brasília, onde a expressão “homem é homem e mulher é mulher” era constantemente repetida pelas palestinas, com o propósito de esclarecer que havia uma diferenciação de espaços e de papéis conforme o gênero a que cada um pertencia.

É na família, contudo, que a divisão funcional dos sexos reverbera e ressoa com mais evidência, a qual, por sua vez, só pode ser compreendida quando vista a partir de um olhar sobre a perspectiva patriarcal que a fomentou e a qual, por sua vez, baseou-se na interpretação estrita do versículo corânico 228 da segunda Surata:

E elas (as mulheres) têm direitos (sobre seus homens) semelhantes (aos direitos de seus homens) sobre elas – de acordo com o que é equitativo. Mas os homens têm um nível (de responsabilidade, etc.) sobre elas.

Neste sentido, em minha conversa com Sheik Muhammad, o mesmo me disse que *Allah* criou o homem e a mulher e que eles são naturalmente diferentes, a começar pelas características físicas e, por isso, devem desempenhar diferentes funções. Disse, além disso, que na casa (aqui entendida como família), o homem é responsável por suprir todas as necessidades, em todos os campos, sobretudo no financeiro, na medida em que considerado é como provedor, ou seja, quem deve trabalhar para garantir o bem-estar da família no âmbito econômico – a mulher pode trabalhar, entretanto, o dinheiro recebido no serviço cabe essencialmente a ela, de modo que a mesma não possui a mínima obrigação de utilizar seu salário para pagamento de contas em geral, ainda que possa fazê-lo, se assim preferir.

Atualmente, entretanto, esta divisão espaço-funcional vem sendo questionada. A discussão de projetos de leis que proíbem totalmente ou parcialmente a utilização de vestimentas que, erroneamente, denominam como “tipicamente

²³ S. MALYSSE, (*H*)alteres-ego: olhares franceses nos bastidores da corpolatria carioca”, p. 01.

²⁴ S. C. HAMID, Notas sobre encontros, desencontros e reencontros no trabalho de campo. In: *Olhares Femininos sobre o Islã*, p.44.

islâmicas” – digo erroneamente, pois as indumentárias assim determinadas²⁵, de modo geral, não são determinadas por padrões religiosos, ainda que assim possam ser, mas sim, sobretudo, por tradições culturais – em diversos países europeus, tais como França²⁶ Holanda e Bélgica, e até mesmo em países muçulmanos, como a Turquia (onde se proibiu o uso do lenço nas universidades, medida que provocou manifestações entre as universitárias e que, por isso, vem sendo eliminada), é altamente contestada pelas mulheres muçulmanas.

A entrada da mulher muçulmana no mercado de trabalho, bem como seu acesso à universidade, (re)produz uma ressignificação do “ser mulher” e, conseqüentemente, uma reconfiguração das relações de parentesco, implicando, assim, a [re(des)]construção²⁷ da segregação espacial dos sexos, na medida em que, agora, a mulher também “esta lá”: participa da dinâmica social da esfera pública de maneira efetiva. Elas passam a refletir sobre o seu espaço e, mais do que isso, a reivindicá-lo. Deste modo, as mulheres muçulmanas vêm se organizando em diversos movimentos, tais como *o movimento das mesquitas* – caracterizado pelo aumento do número das mesquitas de bairro e pela maior expressão da sociabilidade religiosa no espaço social²⁸.

O termo “feminismo islâmico” foi cunhado no final do século XX²⁹, século que é, muitas vezes, denominado de “século das mulheres”, graças ao alcance da maior participação destas nas esferas públicas da vida, de modo que se acredita que a sociedade contemporânea trouxe consigo o que muitos chamam de “emancipação da mulher”, na medida em que, hoje, a mesma tem o direito (para não dizer o dever) à educação e ao trabalho, produzindo um discurso que universaliza a ideia

²⁵ O *niqab* e a *burqa*, principais vestimentas passíveis de proibição, são típicas de determinadas regiões com características específicas. A primeira é típica do Afeganistão e do oeste do Paquistão, já a segunda é uma veste tipicamente afegã. O uso de ambas estava relacionado, a priori, aos aspectos climatológicos de cada região; no caso afegão, por exemplo, a *burqa* passou a ser utilizada a fim de proteger o corpo, mas, sobretudo, o rosto, das tempestades de areia.

²⁶ A França aprovou uma lei que proíbe o uso da *burqa* e do *niqab* em público, apesar das manifestações contrárias que ocorreram pelo país quando de sua discussão. A mesma entrou em vigor no dia 11 de abril de 2011 e prevê multa de cinco e cinquenta euros àquelas que a descumprirem, bem como uma de trinta mil euros aos homens que impuserem o uso de tais vestes às mulheres.

²⁷ Processo dinâmico no qual a desconstrução influencia a reconstrução e, esta, aquela.

²⁸ S. Mahmood. *La politique de la piété*.

²⁹ O movimento, ainda que recente (ele ganha corpo e força nos anos 1990), é de extrema importância no universo muçulmano, ganhando adeptas numa velocidade vertiginosa. O seu principal instrumento de difusão vem sendo as redes sociais. Aqui não darei o espaço devido a ele, já que acredito que, dada a sua relevância, mereça um artigo que o contemple de todo. Para saber mais, ver N. EL KETAB em *Le féminisme islamique: l’islam “aufeminin” – dessous sociologiques et historique d’un mouvement féministe pour une nouvelle lecture du Coran*. Disponível em: <http://www.memoireonline.com/07/12/5992/Le-feminisme-islamique-lislam-aufeminin-dessous-sociologiques-et-historiques-dun-mouveme.html> Consulta em 15 de agosto de 2012.

de “mulher”, o qual, por sua vez, atingiu e influenciou o mundo em diferentes formas e proporções, de modo que o universo islâmico não saiu ileso.

No contexto árabe-muçulmano, a criação de nações independentes contribuiu grandemente para que as mulheres participassem mais ativamente da esfera política, atuando intensamente nos processos de urbanização, de forma que nas áreas urbanas a educação religiosa se tornou secundária, cedendo espaço à educação secular. Deste modo, possibilitou-se que essas mulheres se organizassem em movimentos políticos; dentre estas organizações, ganham destaque aquelas encabeçadas por mulheres iranianas³⁰ (que são persas, não árabes), laicas, feministas e expatriadas na década de 1980, as quais veem o Alcorão como principal instrumento de reivindicação da igualdade entre os sexos, defendendo o Islã como portador de uma mensagem inequívoca de igualdade e justiça e, neste sentido, relendo o mesmo através do *ijtihad*³¹ – o esforço de interpretação – tal como faz Asma Barlas³², quem, através da exegese do texto corânico, desconstrói o discurso patriarcal hegemônico.

Constitui, assim, um movimento³³ em busca da igualdade de gênero e de justiça social, ressignificando, assim, a própria religião, fazendo dela um instrumento de emancipação, de modo que o feminino possa extrapolar a esfera privada, a fim de se fazer conhecer o papel desempenhado pelas mulheres nas sociedades muçulmanas, mostrando-as como ser estimado e respeitado pela tradição corânica, tomando especialmente a quarta surata corânica, *An Nissá*³⁴ como principal instrumento argumento-reivindicativo.

Denominado de *jihad de gênero*³⁵, o movimento – liderado por mulheres urbanas instruídas, mas não só, na medida em que também há homens adeptos do mesmo – procura reelaborar conceitualmente as disposições corânicas, construindo uma nova realidade verbal-discursiva, rechaçando todas as interpretações sexistas das quais alguns países de maioria muçulmana se apropriam, possibilitando, assim, o diálogo (entre os discursos) com o movimento feminista laico, na medida em que questionam também a participação das mulheres nas práticas religiosas

³⁰ Vermaise A. A. MAHDI, Iranian Women: Between Islamicization and Globalization”, In A. Mohammadi (ed.), Iran Encountering Globalization: Problems and Prospects, pp. 47-72.

³¹ “O esforço da reflexão” não só interpreta o Alcorão, mas realiza uma leitura instrumentalizada do mesmo; sua prática consiste no esforço de atribuir um senso justo e racional ao direito divino.

³² A. BARLAS, *Globalizing Equality: Muslim Women, Theology, and Feminisms*.

³³ A organização do movimento das mulheres muçulmanas é resultado, como se pode esperar, de fatores como o acesso ao ensino, entrada no mercado de trabalho e aumento da faixa etária de casamento.

³⁴ Conhecida como Surata das Mulheres, a mesma constitui a principal compilação de versículos corânicos referentes ao que se entende por mulher e ao que se espera dela.

³⁵ Vale ressaltar que não se constitui em um movimento exclusivamente feminino, na medida em que *pelos* mulheres, não *para* as mulheres, havendo, também, muitos homens defensores desse discurso.

(como a realização de sermões e a condução de orações, tradicionalmente feitas por homens). Ainda que venha ganhando adeptas com uma velocidade estrondosa, o Feminismo Islâmico não é adotado como tal de maneira homogênea, o que não implica, entretanto, uma ausência de consciência político-reivindicatória por parte daquelas mulheres que não se apropriam deste discurso (ou em muito se aproximam dele, mas não o classificam como tal).

Em São Bernardo do campo, a maior representante desta bandeira (pelas mulheres, mas não necessariamente feminista islâmica, na medida em que *ainda* não se apropriaram de tal discurso) é, sem dúvida, Marcela. Ela é uma muçulmana revertida brasileira, pedagoga, diretora do Colégio Islâmico Brasileiro (CIB) do município de São Bernardo, casada com Ahmad Said, pertencente à família Said, uma das mais tradicionais da comunidade, responsável pelo CDIAL e por um dos principais açougues de abate *Halal* (sistema de abate tipicamente islâmico) do país, entre outras coisas, e que, por isso, ocupa uma posição privilegiada na comunidade.

Marcela, em seus pronunciamentos – os quais são bem recorrentes nos eventos promovidos pelo CDIAL, sobretudo naqueles em que há parceria com instituições não muçulmanas e, nesse sentido, existe a necessidade da apresentação da religião – (re)produz um discurso pautado nas prescrições corânicas, afirmando e enfatizando o Islã como uma religião que valoriza as mulheres, que as coloca em pé de igualdade com os homens, sendo a pioneira em lhes conceder, ainda no século VII d. C, os mais diversos direitos (ao trabalho, ao voto, divórcio etc.). Em suas falas, a mesma sempre alude à não imposição do uso do véu pelos homens, mas sim por Deus, sendo o mesmo, antes de tudo, um ato de obediência e humildade (modéstia), e que a *corporalidade do recato* expressada por elas – a não exposição do corpo (*atrativos*), assim como o uso do véu (*manto, cortina*) – em nada limita suas capacidades mentais, muito pelo contrário, as valoriza, na medida em que são *reconhecidas pelo que são, e não pelo que vestem ou pelo corpo que tem*³⁶ - discurso que se materializa na corporalidade que expressam.

Esse discurso é apropriado pelas muçulmanas da comunidade em geral, mas, como sabemos, um mesmo discurso pode produzir diferentes significados (leituras) e legitimar diferentes concepções, como acontece em SBC, onde existem aquelas que, a exemplo de Marcela, o utilizam para sustentar a ideia de igualdade entre os homens e as mulheres, sendo este grupo composto, sobretudo, pelas muçulmanas brasileiras revertidas em geral e pelas muçulmanas descendentes de famílias árabes, as quais têm por volta de 30 anos ou menos. Há outro grupo, contudo, que,

³⁶ Como observei anteriormente, a *corporalidade do recato* nada tem a ver com ausência de vaidade, muito pelo contrário. As mulheres muçulmanas com as quais tive contato sempre se vestiam muito bem, usavam belas bijuterias e levavam maquiagem no rosto, geralmente discreta, mas elaborada a ponto de enfatizar seus olhares.

ainda se baseando na interpretação do mesmo texto sagrado, afirma que a mulher é naturalmente diferente do homem e que aos dois cabem diferentes papéis. Como integrante deste segundo grupo temos Latifah Zaim³⁷, a qual, em nossa conversa sobre a família árabe, disse: “*Olha, vou te falar uma coisa que não tem nada a ver com o seu trabalho. Esse negócio da mulher querer se igualar ao homem não tá com nada, foi a maior burrada*”.

Latifah desenvolve seu argumento dizendo que enquanto a mulher estava em casa, cuidando dos filhos e do marido, ou seja, cumprindo a sua função, tudo estava bem; a família estava bem, de modo que, com sua entrada no mercado de trabalho, a família nunca mais foi a mesma, na medida em que, desde então, o número de casamentos que terminam em divórcio aumentou vertiginosamente, assim como o envolvimento dos jovens com aquilo que é “ilícito”, como bebidas alcoólicas, drogas e saídas noturnas para baladas. Neste sentido, ela acredita e afirma que, se as mulheres tivessem *ficado quietas em seu lugar*, nada disso teria acontecido.

Neste ponto, Amirah, irmã de Latifah que estava conosco durante a conversa, complementou o argumento da irmã contando de sua própria experiência, dizendo que, assim que se casou, passou a trabalhar na cantina de uma universidade no Líbano (Amirah passou a viver no Líbano depois de seu casamento), a fim de ajudar seu marido financeiramente, na medida em que o mesmo é quase vinte anos mais novo que ela e está começando na vida dos negócios. O trabalho, contudo, a deixava muito cansada, pois, segunda ela, não parava um minuto e, como se não bastasse esse cansaço, *ainda tinha que dar conta da casa e do marido*, o que lhe deixava esgotada e com dores no corpo. Até que um dia seu marido lhe disse: “*Nossa, mas você só reclama de dor. Não tem um dia que você está bem*”. Nesse dia, Amirah resolveu largar o emprego e se dedicar somente à casa e ao marido, o que alegrou bastante seu esposo, que passou a ajudá-la em casa com as tarefas domésticas, lavando a louça, varrendo a casa, tirando pó dos móveis, o que ele não fazia antes. Desde então, segunda ela, os dois estão vivendo bem melhor juntos.

As duas irmãs complementaram me dizendo que ainda hoje os árabes são muito orgulhosos e veem com maus olhos as mulheres que trabalham fora de casa, pois isso remete à ideia de que o homem, o provedor por essência – como dito pelo Sheik Muhammad -, não está dando conta da sua função, que é prover sua casa, sua(s) esposa(s) e filhos. Neste sentido, dizem que os árabes fazem de tudo para que suas esposas não trabalhem, arcando com todas as suas regalias (roupas, viagens, etc.). Ao que Latifah ainda complementa: “*Pra que eu vou trabalhar? Hoje*

³⁷ A família libanesa Zaim é também muito tradicional na comunidade de SBC, mantendo uma relação bem próxima com os Saids, sobretudo por meio de casamentos entre os membros das duas.

mesmo muitas muçulmanas estão em casa, tranquilas, ou fazendo algum passeio em um shopping ou visitando alguém. Enquanto isso, seus maridos estão trabalhando”.

Sobre isso, comentei que algumas esposas de árabes trabalham, como Marcela e Fátima Said, ao que Amirah respondeu que sim, contudo, complementou dizendo que elas constituem uma minoria e que, *mesmo assim, trabalham como professoras* – dizendo isso com um ar de menosprezo, como se ser professora não fosse uma profissão de verdade. Em um ponto, todavia, os dois grupos convergem, qual seja: o uso do véu islâmico. Ambos criticam a crença generalizada acerca da mulher muçulmana e de seu vestuário, como se o costume das mesmas de cobrirem seus *atrativos* e usarem o lenço, as restringisse e/ou limitasse. Como se a corporalidade expressa por ela comunicasse, na verdade, o sistema opressor a que estariam submetidas.

Ainda sobre isso, Latifah alude à Virgem Maria – a qual é considerada pelo Islã como a figura feminina mais exemplar – a fim de me explicar o sentido de santidade implicado no lenço. Disse também que o *hijab protege a mulher de olhares maldosos*, bem como de abusos. Apontou, ainda, que a dificuldade brasileira – e, aqui, acho que cabe mais se referir à ideologia euroamericana – de compreender o véu e a conduta muçulmana, dá-se pelo costume existente no país de as mulheres andarem *seminuas*, com roupas superjustas, ou seja, expondo seus corpos e seus *atrativos*, de modo que suas corporalidades (recato/não recato) se expressam de maneira diferente, culminando, assim, em um estranhamento de ambas as partes.

Os valores estéticos produzidos e fomentados pela mídia euroamericana instauram o que Fátima Mernissi³⁸ bem nomeou como *ditadura do manequim* 38, sustentada pela indústria da moda e explorada mercadologicamente, legitimando a dominação masculina, a fim de confinar as mulheres ao status de objetos de desejo, colocando-as numa posição de insegurança e fragilidade³⁹, na eterna/eternizada batalha pelo corpo atrativo, cabelos alinhados e roupas sensualizantes, procurando se enquadrar nos padrões estéticos produzidos midiaticamente – seja pelas personagens telenovelisticas ou pelas garotas-propaganda da indústria da beleza (de roupas, acessórios e cosméticos).

Mernissi⁴⁰ conta sobre o estranhamento sentido ao entrar em uma loja novaiorquina para comprar uma saia e se deparar com a separação das roupas por seus respectivos tamanhos, já que no Marrocos não há este tipo de medição - as

³⁸ F.MERNISSI. *El harén en Occidente*. Fátima é muçulmana de origem marroquina, cresceu num harém na cidade de Fez na década de 1940. Atualmente constitui um dos principais personagens do movimento feminista islâmico. Autora de obras memoráveis, sempre enfatizando seu apreço pela liberdade e seu posicionamento político contra os abusos patriarcais cometidos em nome do Islã.

³⁹ BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*.

⁴⁰ F.MERNISSI. *Le harem politique: Le Prophète et les femmes*. In: *Recherches féministes*.

saías são feitas sob medida e os quadris largos são os principais atrativos de uma mulher. Diz, ainda, que se espantou ao perceber como essa ditadura acabava, muitas vezes, por ferir psicologicamente e humilhar as mulheres, tendo notado que, diferentemente do homem muçulmano, que exerce sua dominação por meio do uso do espaço (excluindo a mulher da esfera pública), o ocidental manipula o tempo e a luz, afirmando que uma mulher só é bela quando aparenta ser jovem. Mernissi julga que tal dominação é mais perigosa que a sofrida pelas muçulmanas, na medida em que se mascara enquanto opção estética.

A cultura de massa produz uma realidade tão elaborada que as mulheres, de modo geral, passam a acreditar que têm autonomia sobre si e sobre seus corpos, não percebendo que as mais diversas esferas da vida social são de domínio masculino – os homens comandam as indústrias da moda, cosméticas, alimentícias, pornográficas, de cirurgias estéticas etc. A violência de gênero não só ainda existe, como legitima a dominação masculina, só que, agora, de uma maneira muito mais opaca, por meio de uma violência simbólica, de forma a exercer um poder que implica diretamente a corporalidade do outro de maneira tão sutil, sem restrições físicas aparentes, já que, parafraseando Naomi Wolf⁴¹, a submissão a regimes corporais constitui o sedativo político mais potente da história das mulheres, na medida em que uma *população silenciosamente transtornada é uma população fácil de manejar*. A dominação masculina passa a ser, como nunca, internalizada, de modo que se torna cada vez mais difícil percebê-la.

Reflexões Finais

A corporalidade comunica, reflete, nossa *social and cultural skin*⁴², de modo que o corpo não constitui apenas um objeto da cultura, na medida em que é dotado de agência, ou seja, além de construto sociocultural, é produtor de sentido, de modo a refletir dinâmicas sociais. É comum que cada grupo expresse suas peculiaridades por meio da articulação entre indumentária e expressão corporal, de modo a (re)produzir uma corporalidade particular, já que, como bem aponta Merleau-Ponty: *It is through my body that I understand other people; just as it is through my body that I perceive “things”. The meaning of a gesture thus “understood” is not behind it, it is intermingled with the structure of the world.*⁴³

⁴¹ N. WOLFI, *O Mito da Beleza*.

⁴² N.H. SCHULTE. *Outward appearances*, p.1.

⁴³ M.MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception*, p.186 “É através do meu corpo que eu entendo as outras pessoas, assim como é através do meu corpo que eu percebo ‘coisas’. O significado de um gesto assim ‘entendido’ não está atrás dele, está misturado na estrutura do mundo.” (Tradução livre)

A cultura – entendida aqui como uma classe especial de manipulação do mundo⁴⁴ – ocidental do corpo, entretanto, só ganha sentido quando no encontro com o outro, na medida em que é no (des)encontro das diferenças que se afirmam as identidades. A mulher muçulmana surge, então, como principal sujeito de contraposição. A mulher “ocidental, livre, emancipada, autônoma e ativa” se reafirma em relação à mulher “muçulmana, oprimida, subjugada, dependente e passiva”⁴⁵. Dicotomia esta materializada nas diferentes corporalidades femininas expressadas por elas e fomentadas pelo aparato midiático, produzindo, a partir de estereótipos positivos e negativos⁴⁶ narrativas sociais de feminilidade construídas nos polos binários inferior/superior.

A ressonância não encontrada (entre as corporalidades), bem como os discursos (re)produzidos pelas muçulmanas da comunidade de São Bernardo e pelas feministas islâmicas, nos fazem refletir muito mais sobre nossos ideais ocidentais de mulher, emancipação e liberdade do que sobre a suposta opressão sofrida pelas seguidoras do Alcorão. Como há tempos nos inquieta Fátima Mernissi, fazendo-nos refletir e indagar, muito mais do que sobre o véu das mulheres muçulmanas e sua submissão, mas sobre a ditadura ocidental da mulher multifuncional (boa mãe, boa profissional, boa esposa) e do corpo escultural, do manequim 38 que nos força a conformarmos e tentarmos nos enquadrar a um único ideal de beleza, levando muitas mulheres a se submeterem a cirurgias e modificações corporais dos mais diversos tipos, convertendo-nos em escravas das medidas perfeitas, tendo como capataz os grandes meios midiáticos, que fomentam e reforçam a ideologia do estético.

Volto a citar Geertz: *nosso problema, que piora a cada dia, não é definir religião, mas encontrá-la*. Ela passa e perpassa as mais diversas esferas da vida social daqueles que a professam, de modo muitas vezes singelo, escapando a nossa percepção. Ser muçulmana, *aqui*, é diferente de ser muçulmana *lá*. Ser mulher, *aqui*, é diferente de ser mulher *lá*. Este *aqui* e *lá* podem significar tantas coisas – diferenças no âmbito geográfico, social, econômico, etário – e suas demarcações se expressam, sobretudo, pela articulação entre discursos e corporalidades.

Na *mulher muçulmana*, por sua vez, cabem tantas mulheres e tantas muçulmanas, tantos discursos e outras tantas corporalidades, que não podemos universalizá-la. O Feminismo Islâmico contribuiu justamente para evidenciar isso.

⁴⁴ S.B.ORTNER. ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? In: HARRIS, Olivia; YOUNG, Kate (comps). *Antropología y feminismo*.

⁴⁵ Coloco em aspas porque no “ocidente” cabem muitas mulheres (inclusive de família árabe e religião muçulmana), assim como no “oriente” cabem tantas outras (como católicas e mesmo laicas).

⁴⁶ W. LIPPMANN, *Opinião pública*.

As diferenças que as separam são também as que as unem, na medida em que, cada qual ao seu modo, buscam a melhoria de suas condições sociais, criticando a interpretação patriarcal dos escritos corânicos, propondo, assim, uma nova leitura do Alcorão, implicando, muitas vezes, uma (re)leitura de si mesmas.

Acredito, assim, que estudos acerca das mulheres muçulmanas e seus movimentos se fazem mais do que necessários, não porque estas precisem de alguém que fale por elas e/ou as legitime – ainda que a Antropologia possa ajudá-las nesse sentido, mas essa é uma luta delas; batalha travada com as mais sofisticadas armas de guerra – mas, sim, porque conhecer o *lá* é, muitas vezes, (re)conhecer o *aqui*, de modo a alargar nossas concepções de mundo, (re)produzindo novas redes de significados e, espero, formas de equacionamento *menos*⁴⁷ universalizantes.

Bibliografia

- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. In: *Rev. Estud. Fem.* 20, 2 (2012): 451-470.
- BARLAS, A. *Globalizing Equality: Muslim Women, Theology, and Feminisms*. Talk at the Library of Congress, Washington, D.C., March 26, 2004.
- BAYES, Jane H. e TOHIDI, Nayereh (eds.). *Globalization, Gender, and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*. New York: Palgrave, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- DAVALLON, Jean. A imagem, uma arte de memória? In: ACHARD, Pierre et.al. *Papel da memória*. Campinas: Pontes, 1999, pp.23-32.
- Dicionário de termos islâmicos, online: <http://www.islamic-dictionary.com/index.php?word=hijab>
- DUCROT, Oswald. *O dizer e o dito*. Campinas, SP: Pontes, 1987.
- EL HAYEK, Samir (trad.). *Alcorão Sagrado*. São Paulo: Federação das Associações Muçulmanas do Brasil, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2006.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- _____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- _____. *Observando o Islã: O Desenvolvimento Religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

⁴⁷ Digo menos porque não vejo, pelo menos no futuro próximo, a possibilidade de uma desconstrução completa das formas de equacionamento binárias, pautadas em grandes divisores.

- HAMID, C. Sônia. Sobre encontros, desencontros e reencontros no trabalho de campo. In: FERREIRA, Francirosy (ed.): *Olhares Femininos sobre o Islã*. São Paulo: Hucitec, 2010, pp.36-59.
- LIPPMANN, W. *Opinião pública*. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.
- MAHMOOD, Saba. *La politique de La piété, Le féminisme à l'épreuve Du renouveau islamique*. Paris: La Decouverte, 2009.
- MALYSSE, S., (H)alteres-ego: olhares franceses nos bastidores da corpolatria carioca”, in: GOLDEMBERG, Miriam (org.): *Nu&Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. Rio de Janeiro: Record, 2002, pp. 79-138.
- MAUSS, M. As técnicas corporais. In: Ibid. *Sociologia e Antropologia*. Vol. 2. São Paulo: EPU, EDUSP, 1974, , pp. 209-233.
- MERNISSI, Fátima. Le harem politique: Le Prophète et les femmes. Par M’hammoud Mellouki, In: *Recherches féministes*, 4, 2, (1991): 159-164.
- _____. *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phenomenology of Perception (trans. C. Smith)*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.
- ORTNER, Sherry B. ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? In: HARRIS, Olivia; YOUNG, Kate (comps). *Antropología y feminismo*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1979, pp. 109-131.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. Aparecida: Editora Santuario, 2010.
- RIAL, Carmen. Princesas, sufragistas, islâmicas, laicas, onguistas, escritoras - a luta feminista no Irã: entrevista com Azadeh Kian-Thiébaud. *Rev. Estud. Fem.*, 16, 1 (2008): 145-169.
- SAID, E. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SERRES, Michel. *Los cinco sentidos. Ciencia, poesía y filosofía del t*. Madrid: Taurus, 2002.
- SIAPNO, J. A. *Gender, Islam, Nationalism, and the State in Aceh: The Paradox of Power, Co-Optation, and Resistance*. London: Routledge/Curzon, 2002.
- SCHULTE, N. H. “Introduction”, in: NORDHOLT, Henk Schulte (org.). *Outward appearances: Dressing state and society in Indonesia*, Leiden: KITLV Press, 1997, pp. 1-37.
- WOLF, Naomi. *O MITO DA BELEZA. Como as imagens de beleza são usadas contras as mulheres*. São Paulo: Rocco, 1992.

Recebido: 1/2/2013

Aprovado: 7/4/2013