

## O FEMINISMO MUÇULMANO: UMA LUTA CONTRA O ISLÃ OU CONTRA O OCIDENTE?<sup>1</sup>

### MUSLIM FEMINISM: A STRUGGLE AGAINST ISLAM OR THE WEST?

Alexandre Antonio Bruno da Silva<sup>2</sup>

Taís Vasconcelos Cidrão<sup>3</sup>

**RESUMO:** Esse trabalho, acima de tudo, visa, através de pesquisa bibliográfica, corrigir interpretações equivocadas acerca do papel das mulheres muçulmanas dentro do seu próprio contexto social. Pretende-se fazê-lo identificando avanços sociais e políticos – assim como legais e teóricos – relacionados às mulheres árabes, que por vezes anseiam pelo reconhecimento de sua metodologia pelos ativistas ocidentais. O movimento feminista, muito em voga atualmente, tem sua integridade e complexidade por vezes tolhida por conceitos pré-construídos dentro da sua própria sociedade e também fora dela. Por vezes, ocidentais se julgam capazes de gerenciar conflitos sociais e culturais em uma realidade completamente diversa da sua, mas o que se percebe é que muitas vezes acabam distorcendo os objetivos e inviabilizando as conquistas. As conclusões apresentadas sugerem maior presença do islã dentro da sociedade e não sua retração. O ensaio, portanto, abraça e defende um liberalismo “reformado” que é, ao mesmo tempo, comprometido, feminista, mas não secular.

**Palavras-chave:** Islamismo. Feminismo. Igualdade de gênero. Primavera árabe.

**ABSTRACT:** This work, above all, aims, through bibliographical research, to correct misinterpretations about the role of Muslim women within their own social context. It is intended to show it by identifying social and political advances - as well as legal and theoretical - related to Arab women, which crave for the methodology recognition by Western activists. The feminist movement has its integrity and complexity sometimes hampered by pre-constructed concepts within their own society as well as for others from the outside. Westerners sometimes think they are capable of solving social and cultural conflict in a completely different society from their own, but what is perceived is that they often end up distorting goals and turning achievements unfeasible. The conclusions presented suggest a greater presence of Islam within society and not its retraction. The essay, therefore, embraces and advocates a "reformed" liberalism that is at the same time committed, feminist, but not secular.

**Keywords:** Islam. Feminism. Gender equality. Arab Spring.

---

<sup>1</sup> Artigo recebido em 13 de julho de 2017 e aceito para publicação em 11 de agosto de 2017.

<sup>2</sup> Doutor em Direito pela PUC-SP. Mestre em Direito pela UFC. Mestre em Informática pela PUC-RJ. Professor do Programa de Mestrado em Direito do Centro Universitário Christus (UNICHRISTUS). Professor Adjunto da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professor Titular da Faculdade Farias Brito (FFB). Auditor-Fiscal do Trabalho. E-mail: <alexandre.bruno@terra.com.br>.

<sup>3</sup> Mestranda em Direito pelo Programa de Mestrado em Direito do Centro Universitário Christus (UNICHRISTUS). Aluna de especialização pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR). Graduada em Direito pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR). E-mail: <taisvcidrao@hotmail.com>.

## 1. Introdução

O Islã é uma das mais populares religiões do mundo, estimando-se um crescimento acentuado nos próximos anos segundo o Pew Research Center (2017). Ao mesmo tempo, talvez até devido a isso, representa um dos mais questionados e incompreendidos conjunto de orientações de ordem religiosa, dogmática e moral. A sua crescente importância e a singularidade de alguns de seus conceitos justificam a importância do seu estudo mais aprofundado.

Destaque especial deve ser dado ao tratamento concedido às mulheres do mundo muçulmano. Como no mundo ocidental, a dominação espiritual e material masculina está presente ao longo da história. Entretanto, ao mesmo tempo que o mundo ocidental vem demonstrando uma grande capacidade em rever conceitos já arraigados, algumas vertentes do islamismo prezam pela subjugação feminina. O grau e a força dessa dominação variam de um ambiente para outro, a depender do corte espacial e temporal dentro do qual a mulher esteja inserida. Acredita-se, entretanto, que essa realidade esteja melhorando, mesmo que mais lentamente do que o desejado.

As mulheres árabes desenvolveram, de forma notável, contribuições, tanto em âmbito nacional como internacional. Não são poucos os exemplos de sucesso relacionados à arte (como Samia Halaby, pintora abstrata e uma estudiosa influente da arte palestina), política (à exemplo da iemenita Tawakkul Karman e de Shirin Ebadi, ambas ganhadoras do Prêmio Nobel da Paz, ou mais recentemente a paquistanesa Malala Yousafzai, agraciada com o mesmo prêmio em 2014), dentre outros ramos de desenvolvimento humano. Entretanto, apesar do crescente sucesso, permanece árdua a luta por um tratamento justo e igualitário dentro de sua sociedade.

Ao se considerar as palavras do Alcorão, como mandamentos do próprio Deus, como falar que o direito e garantias de igualdade foram retirados dessas mulheres durante séculos de islamismo?

Muito da cultura pode ser compreendido fazendo-se um passeio pela história. Ao longo dos anos, os sistemas de tribos e clãs continuaram a comandar lealdade devotada de indivíduos para algumas causas. Essas tribos e clãs são considerados o último recurso para identidade de pertencimento (conforme Manuel Castells (2001), Alain Tourain (1976) e Stuart Hall (2015)), solidariedade, segurança, bem como autodefesa desses povos. Eles são a única definição viável de “nós”. Portanto, acredita-se que a raiz mais profunda do sentimento de

lealdade não sobrevém da crença em si, mas sim da necessidade essencial de sobrevivência desses povos.

As relações de parentesco nessas sociedades são fundadas no parente paterno (*al-'asaba*). Na língua e no costume árabes, o parente do lado do pai é o princípio de coesão dentro da “tribo”. O *agnate*, de acordo com os beduínos, baseia-se em *al-taraf* (paternidade, filiação) e *al-janib* (fraternidade).

Embora o Islã estabeleça a noção de responsabilidade individual para homens e mulheres, bem como enfatize o respeito a ambos os sexos e seus respectivos direitos em mais de uma passagem no Alcorão, a formação sociocultural e econômico-política das conquistas femininas impôs limites a essas perspectivas que a religião havia aberto para as mulheres.

A preocupação central deste trabalho é relativa a como podem ser feitas, eficientemente, as reivindicações dos direitos da mulher islâmica. A comumente oferecida receita de lutas feministas do mundo ocidental não vem demonstrando ser a melhor forma. Necessita-se avaliar melhor o contexto social e encontrar uma melhor forma de defesa da tão suspirada garantia de direitos de cidadania plena para todos através de uma reforma da governança árabe.

O melhor exemplo de emancipação feminina no mundo muçulmano é encontrado na Tunísia. O estudo da histórica recente daquele país parece indicar possíveis formas para melhor atender os legítimos anseios das mulheres no mundo árabe.

## **2. Raízes históricas, identidade e o sentimento de pertença**

A fim de contextualizar toda a lógica muçulmana e antes de adentrar ao estudo feminista propriamente dito, faz-se necessária uma breve descrição do que vem a ser a religião muçulmana e o que ela representa para seus seguidores para melhor compreensão dos conceitos básicos que serão utilizados mais a frente.

O fundamentalismo religioso é conceito que não se confunde com a religião. Representa até hoje uma das mais importantes fontes de construção de identidade dentro de uma dada sociedade (CASTELLS, 2001, p. 29), principalmente quando o recorte espacial é feito nos países árabes, posto que possuem raízes conservadoras extremamente fortes.

The need for muslims to claim so vehemently that they are traditional, and that their women miraculously scape social change and the erosion of time, has to be understood in terms of their need for self-representation and must be classified not as a statement about daily behavioral practices, but rather as a psychological need to

maintain a minimal sense of identity in a confusing and shifting reality (WADUD, 2006, p. 206).

A *sharia* (lei divina) está ligada ao verbo *shara'a*, que traduz a ideia de caminhar em direção a uma fonte. Para alguns muçulmanos, a *sharia* representa uma ordem inflexível, pois, como uma revelação de Alá para Muhammad, o texto puro jamais poderia ser modificado por ações humanas, que são passíveis de erronia e imperfeição<sup>4</sup>. Por outro lado, há aqueles que seguem outra compreensão sobre o que é a lei divina (mas o que ela representa dentro da sociedade permanece inalterado). Para esses últimos, a lei divina seria o caminho ou uma referência para se caminhar em direção ao Deus maior e à vida eterna, portanto um segmento mais flexível.

O fundamentalismo islâmico implica a fusão de *sharia* com a *fiqh*, que pode ser traduzida, nas palavras de Manuel Castells (2001, p. 31), como “a interpretação e aplicação dos princípios por juristas e autoridades sob o predomínio absoluto da *sharia*”, ou de outra forma, como a jurisprudência muçulmana.

Ao contrário da realidade ocidental, a história do Islã remonta à ideia uma forte ligação entre Estado e religião. Nesse sentido, a politização do sagrado (ou a sacralização da política) é a mais pura forma de devoção social através de um ego autêntico que se propõe à criação de uma política de identidade. Portanto, a coesão do sistema não está na *watan* (terra natal), mas na *umma*<sup>5</sup> (nação, comunidade dos fiéis), que se destina a lutar contra a *jahiliy*, que representa o estado de ignorância em relação a Deus.

---

<sup>4</sup> Esse já foi, inclusive, o posicionamento defendido, no Século XVI, pela reforma protestante. Os protestantes diziam que a Bíblia era a única regra de fé e de prática do cristão, sendo também infalível, inerrante e autossuficiente. Desta forma, Martinho Lutero, intimado a comparecer à dieta de Worms, em 1521, e pressionado a revogar o que até então pregara e escrevera, declarou publicamente: “A não ser que alguém me convença peio testemunho da Sagrada Escritura ou com razões decisivas, não posso retratar-me. Pois não creio nem na infalibilidade do papa, nem na dos concílios, porque é manifesto que frequentemente se têm equivocado e contradito. Fui vencido pelos argumentos bíblicos que acabo de citar e minha consciência está presa na palavra de Deus”. Desconsiderando uma vez o que seriam as “razões decisivas” mencionadas por Lutero, chama atenção, nesta resposta, o resolutivo recurso à Sagrada Escritura. Lutero se confessa vencido por argumentos bíblicos e desafia imperador, dignitários eclesiásticos, teólogos, enfim toda a Igreja de seu tempo a fazer, com ele, exegese da Bíblia. Somente a Escritura é capaz de decidir sobre verdade ou falsidade de uma doutrina (BRAKEMEIER, 1981, online).

<sup>5</sup> Esse termo, expressamente previsto no Alcorão, se refere à comunidade constituída e unida pela crença em Alá e no profeta Maomé. “Somente por intermédio da *umma* poderá o indivíduo ser plenamente próprio, como parte da comunidade dos fiéis, um mecanismo básico de equalização que oferece apoio mútuo, solidariedade e significados compartilhados” (CASTELLS, 2001, p. 32). Nesse sentido, Boaventura dos Santos Souza (1997, p. 115) introduz o conceito de hermenêutica diatópica, que parte do conceito de *topoi* como premissas de argumentação. Assim, apesar de não conseguir (e nem pretender) abarcar toda a complexidade de conceitos e premissas culturais, o autor propõe essa nova hermenêutica com intuito de superar as diversidades culturais.

Fala-se em reconstrução da identidade islâmica contemporânea devido ao fato do fracasso do Estado-Nação em engajar no processo de modernização<sup>6</sup> econômica, resultado de corrupção generalizada e de ineficiência. Esse processo de modernização tornou-se ao longo dos anos difícil de ser entendido e na mesma medida aceito pelas sociedades muçulmanas, uma vez que é caracterizado pela cultura ocidental.

O sociólogo francês Alain Touraine também aborda a temática, trazendo preocupações genuínas. Essas preocupações, embora não direcionadas especificamente ao mundo muçulmano, *mutatis mutandis* pode-se, sem muito esforço, reportar a ele: “uma sociedade é tanto menos unificada e piramidal quanto mais ela processe um número crescente de informações e deva adaptar-se a um meio ambiente mais variável” (TOURAINÉ, 1976, p. 111-112).

Tendo em mente essa dificuldade de adaptação aos moldes e sistemas internacionais impulsionadas pela concorrência global e revolução tecnológica, a nova construção da identidade, se deu como uma reação contra o colonialismo e os efeitos negativos da globalização (CASTELLS, 2001, p. 35). É pertinente, e até interessante, correlacionar o pensamento de Charles Taylor e a situação dos muçulmanos à época. A pergunta elaborada pelo autor, qual seja: “what is the place of the good, or the true, or the beautiful, in a world entirely determined mechanistically?” (TAYLOR, 1996, p. 459), claramente reflete esse sentimento anti-modernista das sociedades muçulmanas.

A questão da identidade no mundo moderno não deve ser subestimada. Taylor trata do assunto com propriedade na obra *Sources of the self: the making of the modern identity* (1996), com enfoque especial em como o cenário da identidade moderna pode moldar a percepção do dilema moral da nova era. As discussões de identidade, construções pessoais do eu e idealizações externas da feminilidade são nitidamente modernas, e grande parte dessas complicações de identidade são com o termo feminismo em si (KHAN; FOURNIER, 2012, p. 122).

As particularidades do feminismo são questões recorrentes que conseguem atravessar várias áreas de pesquisa política, incluindo a de representação, democracia deliberativa e acomodação multicultural (DOKUMACI, 2012, p. 1). Stuart Hall (2015, p. 9) também desenvolve o argumento da identidade relacionando esse conceito com o de identidades

---

<sup>6</sup> O conceito de modernidade de Habermas, o qual foi parcialmente inspirado por Weber, está, neste contexto, em consonância com uma visão bastante difundida. Mas, parece que o desenvolvimento, precisamente da racionalidade moderna, mostra a incoerência da visão de que houvesse um senso pré-moderno de que os humanos faziam parte de uma ordem maior (TAYLOR, 1996, p. 510; HABERMAS, 2000, p. 5).

culturais, que é o aspecto da identidade do qual surge o “pertencimento” a culturas étnicas, raciais, religiosas e, acima de tudo, nacionais. O multiculturalismo em si, por se mostrar um tema bastante rico e também pela sua capacidade de se “desdobrar em” e “dialogar com” várias vertentes do conhecimento humano, merece ser tratado em trabalho diverso com mais propriedade.

### 3 A problemática feminina no mundo muçulmano

O movimento feminista no mundo muçulmano é uma das expressões de intersecção do Islã com o processo da modernidade. Ele se autodefine por objetivar a recuperação da *umma*, como uma atmosfera compartilhada entre homens e mulheres. Há quem diga (LIMA, 2014, p. 675) que o movimento surgiu nos anos de 1920, no Egito, com a ajuda da líder feminista Huda Sha’rawi, que por sua vez fundou, em 1923, a União das Feministas Egípcias (*al-Ittihad al-Nisa’i al-Misri*), tendo o movimento somente se consolidado em 1948 com a fundação da União das Filhas do Nilo (*Ittihad Bint al-Nil*) por meio da ativista Duriyya Shafiq.

Pode-se dizer que o islamismo tende a mantença do *status quo* das tradições do Islã, na qual ainda está reservado um lugar secundário para as mulheres. Mas, por outro lado, tem-se o movimento feminista que procura revisar as leis de status pessoal dessas mulheres, para que elas conquistem, por exemplo, a iniciativa de dissolver o próprio casamento.

Ambicionar uma releitura do Islã através das práticas de *ijtihad* (interpretação das fontes religiosas) numa perspectiva feminista buscando emancipar as mulheres é hoje uma prática corrente nas regiões muçulmanas principalmente Oriente Médio e Norte da África. Acredita-se que o caminho mais fácil e legítimo de ser fazer esse tipo de mudança dentro de uma sociedade tradicional é através da prática do *tafsir* (comentários sobre o Alcorão), releituras dos *ahadith* (dizeres e ações do profeta Maomé) e da própria *fiqh*. O fato de que o ativismo feminista está sendo cada vez mais alvo de produção teórica e também metodológica se deve, em grande parte, às diásporas muçulmanas. Martha Nussbaum (2000, p. 225) combate o ceticismo que existe acerca das mudanças culturais no ocidente, defendendo o dinamismo cultural:

Cultures are dynamic, and change is a very basic element in all of them. Contrasts between West and non-West often depict Western cultures as dynamic, critical, modernizing, while Eastern cultures are identified with their oldest elements, as if these do not change or encounter contestation.

A *fiqh*, marcadamente patriarcal, reflete a sociedade do século IX, período em que as quatro escolas de pensamento islâmico (*Hanafi*, *Maliki*, *Shafi'i* e *Hanbali*) foram consolidadas (LIMA, 2014, p. 684). Para transformar a jurisprudência, e posteriormente a própria sociedade, o feminismo islâmico reivindica justiça social baseada na igualdade, considerando necessário para tanto, eliminar todos os vestígios de patriarcalismo do islamismo.

A título de exemplo, é reinterpretação das fontes religiosas numa perspectiva feminista o seguinte: A divisão das funções não só da e na família, mas também dentro da sociedade é baseada na pura biologia. A justificativa da desigualdade, entretanto, não é ditame da lei alcorânica, é fruto do cultural e social. Os capítulos do Alcorão (2017, *online*) são baseados na igualdade; e, segundo essas feministas, essa carga é frequentemente esquecida:

a) *Sura 49, aya 13 – al-Hujura*: Oh, humanidade! Nós criamos vós de um único par de um masculino e feminino, e feito vós em tribos e nações que vós podeis conhecer um ao outro (não que vós podeis desprezar um ao outro). O mais honrado de vós diante de Deus é o mais justo de vós (aquele que pratica o mais *taqwa*– consciência de Deus ou piedade);

b) *Sura 9, aya 71 – al-Tawbah*: Os crentes, masculinos e femininos, são protetores (*'awliyya*) uns dos outros (tradução nossa).

A relação estreita entre Islã e feminismo pode envolver diferentes interpretações. Há uma concepção ocidental, errônea, de que o islamismo é uma religião violenta e excepcionalmente discriminatória. Também há a visão nacional e anticolonialista, também errônea, de que o movimento feminista é resultado da influência ocidental e consequência do processo de dominação colonial que essas nações sofreram, e que, por esses motivos, deve ser rejeitado. É nesse contexto que está inserida a mulher muçulmana, dividida entre a sua própria identidade muçulmana, sua fé, e a possibilidade da sua nova consciência de gênero (MIR-HOSSEINI, 2006, p. 639).

Dito isso, se faz imperioso analisar cautelosamente sob uma perspectiva que compreenda, entre outros aspectos de ordem social, uma visão anticolonialista e antipatriarcal. No seu relato, em entrevista conduzida por Jan Michiel Otto em 2010 (*online*), a antropóloga iraniana Ziba Mir-Hosseini fez a seguinte asserção:

*Sharia* é um conceito complexo. Para muçulmanos, é essência de justiça e também mais do que uma lei, é um sistema ético, teologia, é um modo de vida. De acordo com a crença muçulmana, é a vontade de Deus que foi revelada para o profeta Maomé. Mas o que tiramos da *sharia* é sempre uma interpretação. Na tradição legal muçulmana, em tempos pré-modernos, havia essa distinção entre *sharia* e a *fiqh*. É daí que se tira a pluralidade, é por isso que há tantas escolas de pensamento diferentes. [...] Eu tenho um problema com o termo *sharia*, porque é um termo cujo significado já foi decidido. Se você está no Ocidente, é sinônimo para leis cruéis e desigualdade de gênero. Porém, para muçulmanos, *sharia* é um modo de vida, é uma crença religiosa. Mas, ao mesmo tempo, para islamistas, é um projeto político. [...] O conceito de justiça que nos tínhamos nos tempos pré-modernos não está alinhado com o conceito de justiça contemporâneo, pois naquele conceito de justiça você

poderia ser justo sem ter a noção de igualdade. Atualmente, no nosso contexto, não há justiça sem igualdade. No Irã, tem-se uma sociedade secular. Secular não no sentido filosófico, mas no sentido político. Eles querem que o Governo seja separado da religião, E eu vejo isso como um processo. Quando se tem ditadores, a religião pode ser a melhor ideologia para o poder, porque é possível silenciar todas as vozes se escondendo atrás da autoridade da *sharia* e faz-se isso com fins autoritários. Você usa a autoridade do texto sagrado com propósitos autoritários e esse é o problema. (tradução nossa)

O imaginário ocidental define o movimento feminista como libertação e empoderamento das mulheres que só pode ocorrer através de uma ordem secular moderna. “From this perspective, the traditional forms of subjugation of women cannot be undone by using the same tools for subjugation of women, that is, the patriarchal structures of Islamic society” (DOKUMACI, 2012, p. 5). Isto posto, eles consideram que as feministas islâmicas contribuem para a subjugação das mulheres.

Entretanto, o ponto de vista das feministas islâmicas, projeta uma realidade bem diferente. Essas acreditam em um cenário em que não se afasta a religiosidade do feminismo ou da sua identidade política. Na Turquia, o movimento feminista islâmico escolheu como símbolo primário da sua autonomia a questão do uso do véu. Ao fazê-lo, desafiam o feminismo secular, a fim de elevar suas vozes como mulheres religiosas e modernas (DOKUMACI, 2012, p. 5).

Nesse contexto, em que ambos os lados se alegam possuidores da razão, os locais para cooperação e diálogo só se destinam a reiterar o “acordo em desacordo”. Não se apresentam como oportunidades, alternativas para expressar e compreender as razões para as diferenças. Consentir em sentar em torno da mesma mesa pode ser o primeiro passo para a construção de um intermédio que “separa enquanto une” uma multiplicidade de estruturas cognitivas e motivacionais socialmente construídas, que são constantemente debatidas, desafiadas e refinadas (DOKUMACI, 2012, p. 15).

Dessa forma, as estratégias “anti-*sharia*” tomadas por feministas e defensores ocidentais tem, em verdade, prejudicado o trabalho das ativistas muçulmanas, que são taxadas de “iludidas pelo modelo ocidental”. Situação particularmente frustrante para aquelas que querem ter ouvidas suas mensagens por membros de suas próprias comunidades (QURAIISHI, 2011, p. 227). Como resultado, a resistência ocidental à *sharia* pode conduzir a uma tendência a discordar completamente das escolhas das muçulmanas, que preferem incorporar princípios islâmicos e argumentos baseados na *fiqh* para fundamentarem suas estratégias (QURAIISHI, 2011, p. 231).

Desenvolver um modelo efetivo para avançar nos direitos das mulheres em Estados de maioria islâmica se torna mais fácil quando se examina algumas estratégias trazidas por Hursh (2012, p. 297-302) que não obtiveram sucesso: David Mednicoff discute esforços de legisladores norte-americanos em implementar programas de Estado de Direito no Oriente Médio e Norte da África, questionando se o “legalismo” é um conceito possível de ser exportado para essas nações.

Apesar de concordar com as finalidades desses programas, Mednicoff conclui que é improvável que eles obtenham sucesso. Ele argumenta que o Estado de Direito não é uma formulação estranha à lei islâmica. A lei foi um importante aspecto nas tradições sócio-legais islâmicas e otomanas. Mas também é verdade que reformas internas têm várias vantagens sobre as externas. A mais notável é o fato de as reformas internas se beneficiarem da legitimidade e, à vista disso, serem mais propensas a serem cumpridas e obterem sucesso.

Há uma tendência descabida a indagar se a *sharia* é compatível com outros valores e tradições legais quando, na verdade, se deveria perguntar se esses valores e tradições são compatíveis com a *sharia*. Esse pensamento revela um forte viés ocidental, que comumente assume que a *sharia* deve estar subordinada aos direitos humanos “universais” e que pressupõe que esses estão em desacordo, principalmente no tocante aos direitos das mulheres. Nas palavras de Nussbaum (2000, p. 237):

The idea of human rights is by no means a crystal-clear idea. Rights have been understood in many different ways, and difficult theoretical questions are frequently obscured by the use of rights language, which can give the illusion of agreement where there is deep philosophical disagreement.

Portanto, afirmar que a lei islâmica é incompatível com os direitos das mulheres significa desconsiderar todo e qualquer efeito das normas interpretativas e consuetudinárias, bem como assumir de plano que ela não está aberta a novas mudanças, o que não é verdade. Para além disso, a alegação de suposta incompatibilidade da lei sagrada com os Direitos Humanos também alega, por via oblíqua, que uma restaurada interpretação não seria capaz de tornar o Islã perfeitamente compatível.

A insistência na oposição entre *sharia* e os direitos das mulheres não somente é desnecessária como também contraproducente (QURAIISHI, 2011, p. 176). *Sharia*, em sua literalidade “caminho”, como uma maneira ideal de comportamento nesse mundo, pode ser alvo de diversas interpretações (*ijtihad*), que nem sempre chega à mesma conclusão. Fato este que pode levar a uma variedade de jurisprudências (*fiqh*), que por sua vez torna a lei islâmica inevitavelmente pluralística (QURAIISHI, 2011, p. 203-204). Destacar essa diferença é de

extrema importância para não provocar resistência àquilo que é legítimo e incontroverso Segundo Hursh (2017, p. 300-301).

Islamic feminists seek to achieve gender equality while maintaining adherence to Islam. To do so, Islamic scholars have reinterpreted the legal sources of shari'a, particularly the Qur'an and the Sunna, arguing that while Islam requires gender equality, centuries of patriarchal interpretations and misogynistic custom have distorted this egalitarian directive and fundamental legal principle. Thus, rather than rejecting their faith, Islamic feminists seek to reclaim it.

Com efeito, o mundo ocidental não conseguiu atingir a plena igualdade de gênero, o exercício dos direitos pelas mulheres permanece deficiente em todos os lugares. Feministas islâmicas interpretam um papel importante na história, trabalhando lado-a-lado com ativistas seculares e conquistando suas contribuições através da educação e outras estratégias e atividades (HURSH, 2017, p. 302).

Exemplos de organizações feministas bem sucedidas são “Sisters of islam” e “Musawah” (igualdade). A *Musawah*, fundada em 2009, é considerada a mais influente organização que trabalha pela igualdade de gênero no mundo muçulmano (HURSH, 2017, p. 302).

As “Sisters of Islam” pleiteiam a reconstrução das regras baseado no retorno da *sharia* como fonte em si mesma. Segundo elas, o fato de que a *jus cogens* islâmica que oprimem as mulheres é, na verdade, fruto de preconceitos machistas que influenciaram a *fiqh* ao longo do tempo. Elas acreditam que a herança igualitária de gênero presente na *sharia* irá guiar o caminho para a igualdade e justiça para as mulheres muçulmanas hoje (QURAIISHI, 2011, p. 215-216).

Essas feministas demonstram que as práticas misóginas contradizem o princípio da igualdade de gênero presente na lei islâmica sagrada. Fazendo isso, elas buscam remover a justificativa religiosa para os atos de violência (HURSH, 2017, p. 303).

#### **4 A IMPORTÂNCIA DA EDUCAÇÃO NO ISLÃ**

As mulheres do mundo islâmico de forma especial e frequente foram privadas de educação e de informação, que são necessárias, se não suficientes, para fazer das preferências um indicador confiável para as políticas públicas (NUSSBAUM, 2000, p. 229). Entretanto, ao que parece a educação islâmica é ferramenta indispensável para a emancipação das mulheres que acreditam na justiça da *sharia*. Em outras palavras, mais poder significa mais islã dentro da sociedade.

Nesse sentido, a educação é fundamental para dar as ferramentas necessárias para as mulheres lutarem por seus direitos, pois a fluência dentro da legislação é um meio efetivo para superar costumes patriarcais nas comunidades muçulmanas (QURAIISHI, 2011, p. 226). Esse é um desafio que demanda tempo e que acaba se transformando em um processo, pois muitos muçulmanos que estão satisfeitos com a doutrina estabelecida abominam a ideia de uma reforma na *fiqh*.

Consoante relatório publicado pela ONU em 2005, o tímido aumento de oportunidades educacionais e profissionais para mulheres tem proporcionado uma melhor participação na vida pública. Apesar de algumas mulheres não serem mais prisioneiras do lar, muitos pais ainda acreditam na ideia de que essas oportunidades são meios para se conseguir um bom casamento e aperfeiçoar a habilidade da mulher de tomar conta do marido e de seus filhos. Também há aqueles que ainda acreditam na necessidade de controlar a liberdade da mulher para proteger a honra da família, justificando a segregação dos sexos nas escolas e na sociedade e insistindo que elas deveriam usar *hijab* (véu).

O casamento precoce, comum nessas sociedades, não é mais considerado um simples costume social, ele se transformou em um problema social devido às suas consequências. Em um estudo realizado nos Emirados Árabes que cobriu 82 casos de tentativa de suicídio por meninas com idades entre 15-24 anos demonstrou que as pressões sociais e a falta de compreensão por suas famílias corroboram para violentos padrões de comportamento por parte delas (UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME. 2005, p. 174).

A educação de jovens mulheres árabes as coloca vis-à-vis com o caráter multifacetado da relação entre os sexos. A caracterização *sui generis* da situação dificulta a importação de modelos e soluções estrangeiras generalizados. Por vezes, a educação tradicional cruza, e até mesmo confronta com o ocidente, que atualmente é a fonte mais imponente de ideias libertárias e de igualdade, incluindo a de gênero.

Não é possível, portanto, falar em um modelo educacional “*one-size-fits-all*”. É possível falar em currículos escolares que os tornem compatíveis com novas formas de desenvolvimento social. Mas essa transição, que deveria se dar através de um processo pedagógico prudente, levaria tempo até reverberar em padrões de comportamento dentro de uma sociedade, principalmente quando diz respeito a uma sociedade que é ensinada a evitar o discurso ideológico.

A subordinação das mulheres permanece, obviamente, sujeita e influenciada às variações em termos de classes sociais, padrões de vida e de consciência em diferentes países.

É manifestada de forma mais intensa nos estratos sociais mais pobres das sociedades, cujo papel do social e status são marginais e também mais inspirados na cultura patriarcal.

Normalmente, quando da ausência de liberdades políticas, as mulheres frequentemente se utilizam de organizações caritativas ou formam delegações para defenderem seus direitos. Dessa forma, beneficiando-se de espaços sociais permitidos em alguns países que, no entanto, restringem seu espaço ideológico. Esses grupos da sociedade civil acumulam, muitas vezes qualitativamente, pequenas vitórias que fazem com que a hegemonia patriarcal retroceda em graus variados em diferentes locais.

A obsessão em torno do uso do véu, por exemplo, é um dos argumentos pontuais que devem ser deixados de lado em prol de questões mais sérias as quais feministas deveriam estar de fato preocupadas. Para termos de esclarecimento, usar-se-á a controvérsia do véu para esclarecer alguns pontos obscuros e pouco conhecidos pelas sociedades ocidentais. A burca é uma das formas de vestimentas no sudoeste da Ásia e norte da África que se popularizou como uma convenção que simboliza a modéstia e a respeitabilidade da mulher. Essa e outras formas de cobertura representam uma separação simbólica entre o domínio doméstico e o espaço público onde todos se misturam.

É preciso destacar que: 1) As várias formas de coberturas podem ter, nas diferentes sociedades, significados distintos. 2) Não se pode generalizar a ponto de confundir o uso do véu com a falta de agência das mulheres muçulmanas. Esse contexto, *per se*, semeará palco para uma discussão antropológica sobre a divergência dentro de um mundo globalizado.

Primeiramente, parece plausível que a interpretação reducionista acerca do uso do véu deva ser enfrentada em níveis mais fundamentais e básicos da educação islâmica. Outro impasse que surge, de forma secundária, mas que, por razões óbvias, devem ser foco de outro trabalho é a relação desse costume em particular com os “outros” culturais, principalmente dentro de políticas de refugiados. A problemática do véu, portanto, deve ser considerada apenas um espectro do que seria os direitos das mulheres, suas capacidades e suas aspirações dentro de um cenário historicamente localizado.

Martha Nussbaum (2000, p. 220) desenvolve um raciocínio atribuindo a culpa das diferenças sociais e políticas, bem como ao baixo nível de oportunidades das mulheres às circunstâncias que dão à elas diferentes capacidades humanas. Inspirada pelo pensamento Kantiano, a filósofa estadunidense advoga a ideia de que as mulheres devem ser tratadas como fim em si mesmas, merecedoras de respeito pelas leis e instituições, nas suas palavras: “The capabilities approach is fully universal: the capabilities in question are important for

each and every citizen, in each and every nation, and each is to be treated as an end” (NUSSBAUM, 2000, p. 223).

O problema da desigualdade de gênero está correlacionado com a pobreza, e que, uma vez combinados, pode, e normalmente resultam no fracasso nas capacidades centrais do ser humano (NUSSBAUM, 2000, p. 221). Entretanto, para a realização dessas capacidades que proporcionam um “ser e fazer”, é necessário suporte essencial para liderar vidas realmente humanas. A falta desse suporte, na maioria das vezes, está ligada ao fato de simplesmente serem mulheres. “The capabilities framework does not, I believe, look like an alien importation: it squares pretty well with demands women are already making in many global and national political contexts” (NUSSBAUM, 2000, p. 241).

É evidente que as sociedades islâmicas devem se empenhar em encontrar um equilíbrio entre homens e mulheres baseado na igualdade formal e material. Para que isso se torne possível, deve-se pensar em garantir liberdades básicas e construir uma sociedade no sentido mais amplo da palavra. Esse modelo constituiria em um vasto *network* de formas de congregação que se situam entre o indivíduo e o Estado, garantindo uma maior eficiência representativa se comparado com modelos individualistas. O Estado não pode (ou não consegue) representar todas as pessoas em todas as questões. Esse tipo de pensamento fixa sua existência em bases principiológicas que visam garantias políticas, sociais e econômicas mínimas para uma vida humanamente aceitável.

O direito natural da livre associação é elemento chave na transição do indivíduo para o cidadão-indivíduo. Quanto maior for a importância e seriedade dada aos grupos cívicos, menor será a preocupação com as condições privadas de algumas mulheres isoladas para concentrar forças na abordagem na condição geral de todas as mulheres através de novas formas de cooperação e respeito mútuo. Isto é, se a demanda por igualdade tomar proporções vigorosas, as mulheres teriam condições de desafiar a cultura discriminatória em posição de força, armadas com os recursos necessários para substituir aqueles oferecidos pelo costume patriarcal ao invés de se perpetuarem na história apenas como uma crítica intelectual de suas próprias deficiências.

## **5 Os frutos colhidos na primavera árabe tunisiana**

Em toda e qualquer análise da democratização do Oriente Médio, a Tunísia é apontada como um caso de sucesso. O país já realizou duas eleições gerais, assistindo a troca de

governo de forma pacífica. Além disso, em janeiro de 2014, após dois anos de debates, seus deputados aprovaram uma das mais progressistas Constituições do mundo árabe. Consagrando-se a liberdade de religião e a igualdade de direitos de mulheres e de homens.

O documento, escrito por uma assembleia composta por representantes de grupos islamitas, liberais e de esquerda, é considerado um marco histórico que abre a porta da modernidade e que poderá inspirar o restante mundo árabe nas próximas manifestações constituintes.

Entretanto, o fato é que a Tunísia destoa de seus vizinhos árabes. A divisão entre a religião e o Estado é ampla e apreciada por grandes contingentes da população. Ressalte-se que essa realidade surgiu pelos intensos esforços dos últimos soberanos tunisianos, que visavam reduzir a influência da religião no Estado.

Habib Bourguib, apesar de ter sido presidente tunísio entre 1957 a 1987 (nesse caso, presidente ou ditador?), instituiu um código que igualava direitos de homens e mulheres, proibiu véus muçulmanos em prédios públicos e fez com que o fim de semana coincidissem com o do Ocidente. Por suas tentativas de secularizar o país e a sua contribuição aos direitos das mulheres no país ficou conhecido como o Kemal Atatürk da Tunísia.

O sucessor Abidine Ben Ali, que chegou ao poder através de um golpe de Estado em 1987, liderou uma das ditaduras mais totalitárias que dizimou o principal partido do islã político, o Ennahda. Após ter sido deposto, foi condenado à prisão perpétua por crimes ocorridos durante a repressão. É interessante perceber que ambos, ainda que por caminhos diversos, proporcionaram a diminuição da importância do Islã na vida pública no país. A secularização “forçada”, nesse caso, mostrou-se frágil no momento em que o autoritarismo que a sustentava ruiu.

Em dezembro de 2010, um jovem tunisiano (Mohamed Bouazizi), graduado em computação, desempregado, tentava sobreviver vendendo, irregularmente, frutas e legumes. Após diversos confiscos de seus produtos, terminou por receber uma bofetada de uma policial. Revoltado, foi até o órgão local e não foi ouvido em suas reclamações, comprou duas garrafas de combustível e ateou fogo em seu corpo. Eis o testemunho de Atia Athmouni, membro do partido de oposição, publicado pelo jornal *The Australian* (2011, *online*):

They demanded the Governor explain. He did not respond. It was clear from the start that the people were protesting ferociously against unemployment and repression. It was a very strong moment - a whole mass that no longer had fear of the police or the state security. This is the revolt of the fruit-and-vegetable sellers. It's the revolt of the poor.

Com o advento da queda de Abidine Ben Ali, provocado pelo desequilíbrio político, o islã político, representado pelo partido *Ennahda*, se mostrou o grande beneficiário dessa ruptura. O processo de alienação cultural imposto pelos ditadores, junto à completada desvinculação do partido aos desmandos do governo anterior, proporcionou a grande vitória nas eleições promovidas em 2011 do partido islâmico moderado *Ennahda*. Tendo conseguido nessa eleição 41% (quarenta e um por cento dos votos) e assegurou, pelo menos, 90 (noventa) cadeiras no parlamento, de um total de 217 (duzentos e dezessete) (BBC, 2013, online).

Em 12 de dezembro de 2011, o ex-ativista dos direitos humanos e dissidente veterano Moncef Marzouki foi eleito presidente do país. Em março de 2012, o partido *Ennahda* declarou que não iria apoiar o fato de que a *sharia* passasse a ser a principal fonte da legislação nacional na nova Constituição, mantendo, assim, a natureza secular do Estado tunisiano. A postura do *Ennahda* foi especialmente criticada por islamitas radicais que queriam que a *sharia* fosse completamente aplicada como fonte de legislação (AL ARABIYA NEWS, 2012, online).

Já de início, o *Ennahda* tentou tranquilizar secularistas e investidores do país, nervosos com a perspectiva de que islâmicos comandem um dos estados mais liberais do mundo árabe, afirmando que não irão proibir o álcool, impedir que turistas usem biquínis nas praias, nem impor o sistema bancário islâmico.

Entretanto, mesmo disposto a negociar, o exercício do poder pelo *Ennahda* dividiu a sociedade tunisiana. O partido precisou conciliar posições, aparentemente incompatíveis. No campo político-religioso, o partido era compelido por sua base a defender a islamização das leis. O esperado choque entre os seus apoiadores e os resilientes setores seculares explodiu em 2013, com o assassinato de dois líderes esquerdistas (Mohamed Brahmi e Chokri Belaid), executados por uma célula jihadista. Ainda que o partido não comungasse com atitudes extremistas, a indignação crescente com esses crimes políticos dificultaram, ainda mais, a já problemática situação do partido.

O *Ennahda* continuou com a política de concessões. Abrindo espaço para a formação de um gabinete apartidário e apoiando uma nova Constituição sem que a *sharia* fosse utilizada como fonte única de direitos. O texto final da nova Constituição contou com 200 votos em seu favor, de 216 possíveis. Doze deputados votaram contra e quatro se abstiveram. Antes da promulgação da constituição o país viveu anos de crise, política, econômica e social, tendo de enfrentar desemprego elevado, protestos e atentados terroristas. Apesar disso e de uma intensa queda de braço com o grupo de islamitas mais radicais. A Constituição acabou

por ser promulgada em janeiro de 2014, proporcionando um grande avanço no que diz respeito à igualdade de gênero no país. O artigo 46 da referida Constituição (TUNISIA, 2014, *online*) detalha a política protecionista:

O Estado compromete-se a proteger os direitos adquiridos das mulheres e trabalhar para fortalecer e desenvolver esses direitos.

O Estado garante a igualdade de oportunidades entre mulheres e homens para terem acesso a todos os níveis de responsabilidade em todos os domínios.

O Estado trabalha para alcançar a paridade entre mulheres e homens nas Assembléias eleitas.

O Estado tomará todas as medidas necessárias para erradicar a violência contra as mulheres.

Em dezembro de 2014, foi eleito o veterano ex-ministro Beyi Caid Essebsi, de 88 anos. Com a eleição de Essebsi, a Tunísia completa a transição democrática que começou em 2011, com a queda do ditador Zine El Abidine Ben Ali. Desta forma, ao longo daquele ano, a Tunísia superou o desafio de aprovar uma nova Constituição e realizar eleições gerais e presidenciais totalmente democráticas. Ações que outros países árabes, que também protestaram contra seus ditadores em 2011, durante a primavera árabe, ainda não conseguiram, como o Egito, a Síria e a Líbia (EL PAIS, 2014, *online*).

A primavera árabe começou na Tunísia e foi nesse pequeno país que se viu florescer a concretização em um novo quadro institucional em que se conseguiu aliar modernidade e tradição. O problema posposto será a aplicação empírica da nova Constituição. Apenas o primeiro passo em direção ao consenso sobre o Rawlseniano (2011, p. 202) foi dado, muito ainda há que se fazer para adquirir confiança entre os diversos grupos e partidos tunisianos e entre religiosos e liberais laicos.

Há muitas outras visões abrangentes possíveis. [...] A elas acrescentam-se as doutrinas religiosas que adoram uma interpretação da fé livremente professada. Aqui vou supor – talvez de maneira um tanto otimista – que, com exceção de certos tipos de fundamentalismo, todas as principais religiões históricas admitem tal interpretação e, por isso, podem considerar-se como doutrinas abrangentes razoáveis.

Segundo Rawls, na Conferência IV de sua obra “O Liberalismo Político”, no primeiro estágio do consenso constitucional os princípios liberais de justiça são aceitos de modo relutante como um “*modus vivendi*” - no sentido proposto por John Gray (2011, p. 32) - e são incorporados em uma Constituição. Locke (1689), em sua famosa obra “A letter Concerning Toleration”, entende que o caminho para se descobrir a melhor forma de vida em sociedade é a tolerância, esta entendida como a única religião verdadeira. “[...] no private person has any right in any manner to prejudice another person in his civil enjoyments because he is of another church or religion” (LOCKE, 1989, p. 12). É esse ideal de tolerância que deve ser entendido como meio para se atingir o consenso racional. O consenso ou “*the*

*good life*” (LOCKE, 1989, p. 31) deve abraçar a salvação da alma humana (sua paz de espírito), bem como o *commonwealth*.

Os princípios de justiça tendem a alterar as doutrinas abrangentes dos cidadãos, como o Islã, de maneira que essas possam aceitar, pelos menos, os princípios de uma Constituição. Esses princípios, por sua vez, garantem certos direitos e liberdades fundamentais e estabelecem procedimentos democráticos para solucionar questões de política pública (RAWLS, 2011, p. 193). John Gray (2011, p. 42) salienta o fato de que diferentes concepções do bem sustentam diferentes visões de justiça.

O simples pluralismo se transforma em um pluralismo razoável e, deste modo, alcança-se o consenso constitucional (RAWLS, 2011, p. 193). A Tunísia, ao que parece, se encontra nesse azo. Entretanto, novos passos necessitam ser dados rumo à estabilidade representada pelo consenso sobreposto.

Uma vez que o consenso constitucional vigora, é necessário que os grupos políticos participem de discussões públicas e se dirijam aos outros grupos que não compartilham de uma doutrina abrangente. Esse fato faz com que se torne racional ir além do círculo estreito de suas próprias visões e desenvolver concepções políticas com base nas quais possam explicar e justificar as políticas que preferem para um público mais amplo, de modo que constitua uma maioria (RAWLS, 2011, p. 195).

Em outras palavras, levando em consideração o pluralismo das sociedades, é possível sim se formar um consenso ao qual todos possam aderir sem abrirem mão de suas concepções filosóficas e/ou religiosas. Esse é o modo pelo qual uma aquiescência a uma concepção liberal de justiça como um simples *modus vivendi* poderia transformar-se, ao longo do tempo, primeiro em um consenso constitucional, depois em um consenso sobreposto (RAWLS, 2011, p. 199).

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Feminismo, como um oxímoro capaz de separar metodologias completamente diferentes, mas que, dentro de um contexto, reforçam a denominação, pode apresentar diferentes soluções para o mesmo problema. A opressão das mulheres no mundo muçulmano, como uma situação *sui generis*, só pode ser solucionada de uma forma: a inserção de mais e melhor islã dentro dessas sociedades, ao contrário do que se possa pensar.

De fato, importar modelos ocidentais é uma solução falha para os problemas do hemisfério oriental. O feminismo foi remodelado e reconstruído para adequar-se às necessidades das mulheres, pelas mulheres e em cada sociedade. A própria controvérsia do véu, usado como exemplo neste trabalho, demonstra a falsa compreensão que o ocidente tem acerca da agência feminina dentro da sociedade, corroborando com a ideia de que essa intrusão, por mais nobres que sejam os objetivos, influenciam de forma negativa a empreitada a que se dispuseram as feministas muçulmanas.

Sempre terão forças sociais que encaminham para a mudança, mas também há aquelas que a resiste. O trabalho das políticas de reformas continua para essas mulheres, os desafios serão reconstruídos à medida que as soluções forem reconfiguradas. Alterar jurisprudências e comportamentos sociais dentro de comunidades com raízes tradicionais resistentes pode ser um desafio à altura, mas, assim como Roma não foi construída em um dia, as mulheres muçulmanas alimentam a esperança de cultivarem uma solução para a dicotomia entre sua identidade muçulmana e a possibilidade da sua nova consciência de gênero.

A melhor estratégia, tendo em vista o exposto, é o reforço dos direitos que a lei islâmica oferece com intuito de dominar os desafios postos a estes direitos. Uma vez que a mudança interpretativa tem bases jurídicas e apelam para valores sociais e culturais, a sociedade islâmica é, dessa forma, mais provável de aceitar estes direitos como legítimos. Para a consecução desse objetivo alcançável, a educação se destaca quando da alteração comportamental e cultural, no sentido de apagar estereotípicos prejudiciais e transformar as relações entre os sexos em uma sociedade formalmente igualitária.

### Referências Bibliográficas

AL ARABIYA NEWS. **Tunisia's constitution will not be based on Sharia**: Islamist party. 27 mar 2012. Disponível em: <<http://www.alarabiya.net/articles/2012/03/27/203529.html>>. Acesso em: 28 abr. 2017.

ALCORÃO. Inglês. Disponível em: <<https://quran.com>>. Acesso em: 16 abr. 2017.

BBC. Partido islâmico vence eleição histórica na Tunísia. 27 out 2013. Disponível em: <[http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2011/10/111027\\_tunisia\\_eleicao\\_ennahda\\_cc.shtml](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2011/10/111027_tunisia_eleicao_ennahda_cc.shtml)>. Acesso em: 28 abr. 2017.

BRAKEMEIER, Gottfried. **Interpretação Evangélica da Bíblia a partir de Lutero**. 01 set. 1981. Disponível em: <http://www.luteranos.com.br/textos/interpretacao-evangelica-da-biblia-a-partir-de-lutero>. Acesso em: 30 abr. 2017.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

DOKUMACI, Pinar. **Disagreement, Dialogue and Representation: The Role of AKP on the Relationship between Islamic Feminists and Secularist Feminists in Turkey**. American Political Science Association 2012 Annual Meeting, pp. 1-28, 2012. Disponível em: [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2107877](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2107877)>. Acesso em 28 abr. 2017.

EL PAÍS. Tunísia elege um presidente laico e completa a transição à democracia. 23 dez 2014. Disponível em: [http://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/22/internacional/1419254452\\_099997.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/22/internacional/1419254452_099997.html)>. Acesso em: 29 abr 2017.

GRAY, John. **A Anatomia de John Gray: melhores ensaios**. Tradução de José Gradel. Rio de Janeiro: Record, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HURSH, John. **Advancing Women's Rights Through Islamic Law: The Example of Morocco**. *Berkeley Journal of Gender, Law & Justice*, p. 252-306, 2012.

\_\_\_\_\_. **The "Tunisian" Spring: Women's Rights In Tunisia And Broader Implications For Feminism In North Africa And The Middle East**. *University Of Baltimore Law Review*, Vol. 46, No. 2, p. 276-334, 2017.

KHAN, Shreen A.; FOURNIER, Knut. **Islamic Roots of Feminism in Egypt and Morocco**. *Journal of International Service*, v. 20, n. 1, p. 120-131, Spring, 2012.

LIMA, Cida. **Um Recente Movimento Político-Religioso: Feminismo Islâmico**. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(2): 304, maio-agosto/2014.

LOCKE, John. **A Letter Concerning Toleration**. Trad: William Pople. 1989. Disponível em: <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3113/locke/toleration.pdf>>. Acesso em: 29 abr 2017.

MIR-HOSSEINI, Ziba. **Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism**. *Critical Inquiry*, 32, Summer 2006.

NUSSBAUM, Martha. **Women's Capabilities and Social Justice**. *Journal of Human Development*, v. 1, n. 2, p. 219-247, 2000.

OTTO, Jan M. Ziba. **Mir-Hosseini on “Sharia Incorporated”**. Youtube, jul/2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=q5SMWm0ZWf0>>. Acesso em: 12 abr 2017.

PEW RESEARCH CENTER. **The Changing Global Religious Landscape**. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/>>. Acesso em: 19 abr 2017.

QURAIISHI, Asifa. What If Sharia Weren't The Enemy? Rethinking International Women's Rights Advocacy on Islamic Law. **Columbia Journal of Gender and Law**, vol. 25, no. 5, p. 173-249, 2011.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. Uma concepção multicultural de direitos humanos. **Lua Nova**, n. 39. São Paulo, 1997.

SALLES, Walter; SANTOS, Johnny A. **O “Mundo do Texto” e a Construção da Identidade Religiosa no Islamismo**. Teocomunicação. Porto Alegre, v. 40, n. 3 p. 358-377, set./dez. 2010.

TAYLOR, Charles. **The Sources of Self: The Making of the New Modern Identity**. Cambridge University Press, 1996.

THE AUSTRALIAN. **Tunisia revolt sparked by a police slap**. 19 jan. 2011. Disponível em: <<http://www.theaustralian.com.au/news/world/tunisia-revolt-sparked-by-a-police-slap/news-story/a5e21f99954999d6b0632f8d270f2a64>>. Acesso em: 28 abr 2017.

TOURAINÉ, Alain. **Em Defesa da Sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

TUNISIA. Constituição (2014). **Constituição da República Tunisina**. Tunes, 2014. Disponível em: <[https://www.constituteproject.org/constitution/Tunisia\\_2014.pdf](https://www.constituteproject.org/constitution/Tunisia_2014.pdf)>. Acesso em: 12 abr 2017.

UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME. **Arab Human Development Reports (AHDR): Towards the Rise of Women in the Arab World**. 2005.

WADUD, Amina. Aishah's Legacy: The Struggle for Women's Rights Within Islam. In: KAMRAVA, Mehran (Ed.). **The New Voices of Islam: Rethinking Politics and Modernity**. Los Angeles: University of California Press, 2006.