

Empoderamentos múltiplos de mulheres muçulmanas em espaços públicos na França e no Brasil

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.168619>

Francirosy Campos Barbosa

Universidade de São Paulo | Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto | Departamento de Psicologia | Ribeirão Preto, SP, Brasil
francirosy@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0064-5995>

Luana Baumann Lima

Universidade de São Paulo | Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes | Ribeirão Preto, SP, Brasil
baumann.liq@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-9302-476X>

RESUMO

O seguinte artigo tem como objetivo contribuir, ainda que de modo preliminar, para a ampliação das discussões acerca de Religião, Gênero e Espaço Público de modo geral e, especialmente, as formas de configuração da religião islâmica na contemporaneidade. Assim, aproximaremos-nos de dois cenários: os espaços públicos francês e brasileiro; e nos atentaremos aos “como” as mulheres muçulmanas, em diferentes contextos (inter) nacionais, ocupam, constroem e produzem seus lugares sociais no espaço público.

PALAVRAS-CHAVE

Mulheres muçulmanas, Islam, Empoderamentos

“In Ancient Times Nhanderu Knew What Our Future Teko Would Be”: Time, Exchange and Transformation Among Guarani

ABSTRACT The following article aims to contribute, albeit in a preliminary way, to the broadening of discussions on Religion, Gender and the Public Sphere in general and, especially, on the forms of configuration of the Islamic religion in contemporary times. Thus, we will consider two scenarios: the French and Brazilian public spheres, while paying attention to “how” Muslim women in different (inter) national contexts occupy, build and produce their social positions in the public sphere.

KEYWORDS

Muslim Women, Islam, Empowerments

INTRODUÇÃO AOS ESPAÇOS PÚBLICOS BRASILEIROS E FRANCESES¹

O cenário acadêmico nacional conta com uma já vasta e consolidada bibliografia sobre Religião e Espaço Público (Montero, 2009; Giumbelli, 2008; Birman, 2003, entre outros). No entanto, é de se sublinhar que nele não constam produções acerca das ditas religiões “orientais” no Brasil, como o Islam². Diante disso, este artigo tem como proposta contribuir, ainda que de modo preliminar, para a ampliação dessas discussões. Apresentaremos aqui um texto polifônico, no qual empoderamentos, (contra)discursos e (contra)corporalidades de mulheres muçulmanas se (des)encontram e ocupam os espaços públicos na França (Paris) e Brasil (diversas cidades).

Primeiramente, cabe apontar que, seja na França ou no Brasil, o número de fiéis muçulmanas-os³ vem crescendo vertiginosamente, crescimento este refletido cada vez mais crescente número de reversões⁴. Contudo, em ambos países, assim como nos demais (países) em que a religião islâmica não ocupa um lugar social hegemônico, persiste a dificuldade de estabelecer estimativas quantitativas precisas e incontestáveis da sua população. Por essas particularidades, não interessa às autoras traçar nenhuma comparação, mas sim, apresentar dados coletados em nossas inserções etnográficas seja na França ou no Brasil, a fim de que possamos refletir como se dá a participação de mulheres muçulmanas no espaço público.

A respeito da quantificação de muçulmanos, o censo brasileiro – assim como os recenseamentos franceses, que veremos a seguir –, não têm elaborado relatórios satisfatórios e, nas últimas duas décadas, têm computado cifras que nós pesquisadoras-es, assim como as comunidades muçulmanas brasileiras e francesas, acreditamos não expressar a realidade. Esta controvérsia só faz endossar quando nos aproximamos dos divergentes e discrepantes dados apresentados por instituições estatais e por instituições islâmicas. No Brasil, as estimativas apresentadas pelo Censo no ano de 2000, contabilizavam oito mil muçulmanas-os; em 2010, trinta e cinco mil. As Instituições islâmicas brasileiras, por sua vez, apontam uma cifra em torno de um milhão e meio⁵. Além disso, uma pesquisa realizada por dois geógrafos franceses (Brustlein & Waniez, 2001) em 2000 apontava para 200 mil muçulmanas-os em território brasileiro.

De todo modo, esses dados, apesar de divergentes, sugerem um rápido e expressivo crescimento de comunidades muçulmanas no Brasil, a exemplo na cidade de São Paulo (Barbosa-Ferreira, 2001; Barbosa, 2017) Em paralelo, cresce também o número de pesquisadoras-es de Islam no Brasil, o qual, segundo nosso último levantamento, ultrapassa cinquenta, em diversas áreas do conhecimento⁶.

Assim, através das pesquisas realizadas por esses grupos, nota-se que as mudanças ocorridas no perfil das comunidades, especialmente entre 2008-2010⁷, reconfiguram o cenário islâmico brasileiro. A presença sírio-libanesa, até então dominante, passa a ser dividida com outros grupos étnicos (brasileiras-os, africanas-os, turcas-os,

1 | A primeira autora agradece as leituras e sugestões de Ana Maria Ricci Molina e Felipe Freitas de Souza.

2 | Os autores optaram em usar *Islam* e não *Islã* com a finalidade de considerar a expressão na língua árabe e o termo usado nas comunidades muçulmanas de forma mais ampliada (categoria nativa). Na etimologia da palavra *Islam* encontramos a forma verbal *aslama*, aquele que se entrega a Deus e da qual *muslim* (muçulmano) é o particípio presente: aquele que se entrega/submete a Deus (Barbosa-Ferreira, 2007:19).

3 | Temos adotado este modo gráfico (o uso de a(s)-o(s)) ao invés do uso de “x”, “@”, “e” pelos seguintes motivos: 1. Esta última forma, já consagrada nos estudos de gênero, sobretudo nacionais, ainda permanece de uso restrito à academia e/ou movimentos ativistas LGBTQIAs e suas-seus aliadas-os; 2. Sujeitas-os com certas diferenças visuais e diferenças nos modos de processamento da língua escrita (como as-os disléxicas-os, por exemplo), encontram dificuldades em compreender escritas com “x”, “@”, “e”. Neste sentido, adotamos a grafia “a(s)-o(s)”, de modo a privilegiar as *mulheres*, na medida em que as sujeitas que se identificam com este gênero são numericamente maioria na sociedade; ademais, fazemos o uso do hífen como elemento de ligação entre esses dois artigos com a intenção de marcar graficamente a ideia de continuidade e composição entre eles.com tradutores guarani, que venho elaborando as reflexões que aqui apresento.

4 | Reversão é uma categoria nativa de que nos apropriamos para dizer que a pessoa retornou ao Islam, pois nesta religião, acredita-se que todas-os nascem(os) muçulmanas-os, na medida em que se nasce puro e submisso a Deus. A Shahada (testemunho de fé a ser professado no momento da reversão) é o primeiro pilar da prática islâmica, significa dizer: “Não há Deus, senão Deus e o Profeta Muhammad é seu mensageiro”. No mês de janeiro de 2015 contabilizamos 32 reversões ao Islam no Brasil, que foram postadas na rede social Facebook, concentradas em Belém/PA, São Paulo, Barretos/SP e Rio de Janeiro.

refugiadas-os palestinas-os e sírias-os). O número de reversões de mulheres, no entanto, se mantém superior ao de homens (na escala de cada 10 revertidos, 7 são mulheres).

Cabe considerar que as situações de refúgio foram também definidoras nesta expansão do Islam no Brasil, onde após 2007 houve a migração de refugiados palestinos (Hamid, 2012) e a partir de 2011, com a guerra da Síria, o número de migração se ampliou ainda mais fazendo com que a própria comunidade encontrasse alternativas de acolhimento. Migrações de países africanos também foram em grande número. É possível verificar a mudança em mesquitas como a do Pari (Liga da Juventude Islâmica), que nos dias de hoje fazem dois sermões de sexta-feira (*Khutba*) e em festas como os *Eid Fitr* e *Eid Adhha* (Barbosa, 2017) triplicam as *khutbas* para atender a comunidade.

Se pensarmos no Brasil como um todo, a comunidade muçulmana mais parece uma pequena fração dentro da diversidade existente, mas tudo depende da lente que se usa para a observação. Às-aos muçulmanas-os no/do Brasil, sobretudo as-os revertidas-os brasileiras-os, coloca-se de modo imperativo a necessidade de um reconhecimento positivo perante a sociedade nacional e que este possibilite a prática religiosa para além da mesquita, bem como o respeito às suas especificidades na esfera de trabalho – de modo a conceder-lhes certos direitos como aos feriados religiosos, ao uso do *hijab* (*lenço islâmico*) e o cumprimento da oração de sexta-feira, que é obrigatória aos homens e facultativo às mulheres.

Segundo apontado por Tomassi (2011) em sua dissertação de mestrado, por exemplo, muitos jovens da periferia de São Paulo se reverteram depois de acessarem as histórias de Malcom X e da Revolta dos Malês ocorrida em 1835 em Salvador, de modo que sua pesquisa aponta os aspectos interseccionais dos repertórios de reversão ao Islam, os quais, no caso de suas interlocutoras e seus interlocutores, foram marcados por política e resistência negra, o que fez com que essas-es jovens de Embu das Artes encontrassem outros significados para suas vidas. Passados quase 10 anos da pesquisa de Tomassi, temos hoje em Embu das Artes uma mesquita. A mesquita *Sumayyah bint khayyat* é formada por 100% de brasileiros, que constitui um centro importante de divulgação do Islam na periferia de São Paulo, fazendo juntos vários trabalhos sociais para comunidade.

Outrossim, pesquisas realizadas recentemente tem nos elucidado que, para além do crescimento de fiéis, devemos atentar especialmente às formas de pertencimento que essas e esses novas-os muçulmanas-os articulam, assim como para as pautas reivindicatórias tão diferentes que estas e estes produzem e se, e em que medida, elas se aproximam ou distanciam daquelas manifestadas por muçulmanas-os nascidas-os na religião (provenientes de famílias muçulmanas).

Na contemporaneidade, ao se pensar Islam e espaço público, o cenário francês se coloca como lugar privilegiado de e para essa discussão. Desde as investidas neo-colonialistas, a preocupação do discurso franco-britânico-estadunidense foi se mostrando o mais igualitário, libertário e laico possível, de forma que os “Direitos

5] De acordo com o site da Mesquita Brasil, grande parte das instituições islâmicas brasileiras discorda dos levantamentos oficiais realizados, “já que os censos anteriores incluíam islâmicos no item ‘outras religiões’. A Federação Islâmica Brasileira, por exemplo, considera o número de seguidores superior, com cerca de 1,5 milhão de fiéis.”. Para saber mais sobre isso, consulte: http://www.mesquitabrasil.com.br/isla_brasil.php. Acesso em 02 de Outubro de 2010.

6] Destacamos dois grupos importantes na contribuição da formação de pesquisadores: NEOM (Núcleo de Estudos do Oriente Médio), coordenado pelo professor Paulo Hilu (UFRJ) e GRACIAS (Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes), coordenado pela Professora Francirosy Barbosa (USP).

7] Quando a primeira autora trabalhou concentrada em entender as metodologias e práticas das antropólogas que pesquisam o Islam no Brasil e, por isso, retirei-me um pouco das comunidades islâmicas, foi surpreendente.

Humanos” constituiriam sua bandeira e “tolerância” o seu lema. Encontramo-nos, histórica e sociologicamente, em um período (demasiado paradoxal, por sinal) que se propõe engajado na “disseminação da democracia” e que possui como principal ferramenta a intervenção bélica de caráter humanitário.

No debate acerca dos Direitos Humanos, um tema ganha destaque, qual seja: a mulher e aquilo que se concebe enquanto direito feminino. Nesse debate, no entanto, a França tem ocupado um lugar proeminente, engajando-se fortemente na elaboração de dispositivos de controle sob uma corporalidade específica: a de mulheres muçulmanas no espaço público francês.

É importante mencionar que a França constitui o país europeu com maior população muçulmana - estima-se que cerca de 16 milhões de muçulmanos residam na União Europeia e que, dentre eles, uma terça parte se encontra na França - entretanto, uma quantificação precisa apresenta dificuldade, de modo que as estatísticas apontam uma cifra percentual que varia de 7%-10%⁸.

Segundo o *journal du musulman*, a dificuldade em se quantificar precisamente se deveria a interdição de realização de estatísticas religiosas ou étnicas na França já em 1872, sendo reafirmada pela lei de 6 de janeiro de 1978⁹. A dificuldade em cifrar a população muçulmana em território francês, no entanto, não impede a produção de uma memória social – que se reforça com recursos imagéticos midiáticos – que os desenhe como grupo demasiado numeroso, o que se consubstancializa na cotidianidade da vida social francesa, da qual a *ville parisienne* constitui *une très bonne exemple*. Afinal, “a cultura, esse documento de atuação, é portanto pública (...) porque o significado o é” (Geertz, 2008: 8-9), ainda que um mesmo símbolo possa ser interpretado por diferentes redes semióticas de significação.

R(d)ecorrer à capital francesa é um constante exercício de “pare, olhe e escute”, a disposição sociodemográfica é sensível aos olhos e aos ouvidos, a presença muçulmana *está*. Está nos supermercados, nas prateleiras de produtos *halal*¹⁰ ou nos diversos tipos de *tahines*; está na *alimentation générale* na qual se compra vinho durante as madrugadas das *soirées*; está nas *mussalas* e na *Grand Mosquée de Paris*; está nos açougues islâmicos (*boucherie halal*) e na *brasseries marocaines*.

Esse *estar*, contudo, não acontece de maneira homogênea, da mesma forma que no Brasil. Tanto lá quanto aqui, a diversidade e os enfrentamentos são também agenciados por algo em comum moldado pelo discurso orientalista. Como bem pontuou Edward Said (2003) o orientalismo foi um sistema de conhecimento sobre o Oriente geralmente produzido de forma distorcida e para agradar o ocidente.

Os *arrondissements 10ème, 11ème, 17ème, 18ème, 19ème e 20ème* constituem os principais bairros de habitação muçulmana e, não por coincidência, tem integrado a lista de *Zones urbaines sensibles* (ZUS)¹¹ pelos decretos nº 96-1156 e nº 2001-707. Diante dos atentados ocorridos em Paris no início de 2015¹², o canal de comunicação Fox News fez um desserviço e não só fomentou o imaginário sobre as zonas urbanas

8 | Segundo recenseamento de 1999, aproximadamente 3,4 milhões de muçulmanos da França são de origem magrebina. Informações detalhadas podem ser acessadas em http://www.recensement.insee.fr/FR/ST_ANA/F2/NA_T_ALLNA_T2ANA_T2A2F2FR.html, acessado em 01 de 04 de 2020.

9 | Lei que estipulou que: *Il est interdit de collecter ou de traiter des données à caractère personnel qui font apparaître, directement ou indirectement, les origines raciales ou ethniques, les opinions politiques, philosophiques ou religieuses (...)*. (É proibido coletar ou tratar dados de caráter pessoal que fazem aparecer, direta ou indiretamente, as origens raciais ou étnicas, as opiniões políticas, filosóficas ou religiosas. (tradução nossa). Pode ser consultada na íntegra em : <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexteArticle.do?idArticle=LEGIARTI000006528073&cidTexte=LEGITEXT000006068624>, acessado em 01 de Abril de 2020.

10 | Assim como na maioria das religiões, no Islam há regras alimentares. As comidas permitidas são denominadas *halal* (permitida) e para que assim sejam classificadas devem seguir certos procedimentos. As carnes (exceto suínas), por exemplo, devem ser abatidas por um muçulmano, que recitará versículos do Corão em árabe, com o corpo do animal direcionado a cidade sagrada de Meca. Além disso, é realizada uma técnica de degola que se acredita não trazer sofrimento ao animal degolado.

11 | <http://sig.ville.gouv.fr/atlas/ZUS/>, acessado em 01 de Abril de 2020.

12 | Vale ressaltar que, segundo o Conseil Français du Culte Musulman (CFCM), os ataques islamofóbicos tiveram um aumento de mais de 500% e apontam que “le nombre d’actes commis uniquement en janvier 2015, à savoir 178, dépasse largement les actes commis durant toute l’année 2014, à savoir 133” (que “o número de atos praticados apenas em janeiro de 2015, ou seja, 178, excede em muito os atos praticados ao longo do ano de 2014, ou seja, 133” - tradução nossa).

sensíveis como o reformulou enquanto *no go zones*¹³, ou seja, áreas “interditas aux non-musulmans, qu`il compare a l'Irak et á l'Afghanistan. Il ajoute qu`on peut y voir des habitants porter des T-shirts à l'effigie d'Ousama ben Laden”.

Apesar das críticas recebidas pelos veículos de comunicação francesa, levando o canal de comunicação estadunidense a se retratar, não se pode desconsiderar que a reportagem expressa, ainda que em outros termos, uma concepção que se faz presente na memória francesa e que se manifesta de modo exacerbado na Cidade da Luz, no qual etnia(s) e religiosidade(s) se aglutinam e se apresentam como marcadores sociais interdependentes, (re)produzindo aquilo que Tissot (2011) denomina de novo orientalismo, o qual, por sua vez, “(...) *is moving beyond shaping and producing representations: it is now materializing in judicial and repressive measures target at a racialized population.*” (Tissot, 2011: 41).

Deltombe (2005) acredita que essa reformulação do orientalismo francês se produziu, sobretudo a partir da Revolução Iraniana dos anos 70, quando o Islam e os Árabes foram convertidos em sujeitos de exploração midiática, o que retomaria o binarismo civilização/barbárie e o reconfiguraria por meio de dois grandes divisores: Ocidente (leia-se Europa anglo-francesa e Estados Unidos) / Oriente (leia-se Médio Oriente), de modo que o Islam da/na França é re-elaborado enquanto em questão pública, não só pela publicidade midiática, mas pelo (mal) *estar* na/da França.

LES AFFAIRES DU FOULARD – (OS QUÊS QUE) O CORPO (DES) COBRE

Minha política é meu corpo, provendo e se expandindo com cada ato de resistência e com cada um de meus fracassos.

Adrienne Rich

A articulação de debates sobre quais corporalidades poderiam/deveriam circular livremente nos *arrondissements* franceses, ou seja, a quais corpos caberiam o direito de ir e vir, coloca-se com proeminência em 1989, quando três jovens muçulmanas portadoras do *hijab* (lenço islâmico que cobre o cabelo e o pescoço) são expulsas de suas escolas (in)justamente por estarem expressando uma corporalidade que seus professores, arbitrariamente, equacionavam como ostensiva, inapropriada e ofensiva aos princípios laicos louvados pelos ideais republicanos franceses. Ainda que o *Conseil d'État* tenha se posicionado a favor dessas jovens em 1992, o Ministério da Educação buscou, por meio de circulares, promover a ideia da escola enquanto lugar de integração e uma concepção de signos religiosos (leia-se signos que expressem o pertencimento à religião muçulmana) como objetos dotados de intencionalidades proselitistas e, por isso, antirrepublicanos.

No Brasil, embora exista uma lei de 1946 garantindo o direito à liberdade religiosa, ainda assim, há discriminação e restrições em determinados espaços públicos.

13 | <http://www.slate.fr/story/97155/mythe-no-go-zones>, acessado em 01.04. de 2020.

Um episódio ocorrido em março de 2015 nos chamou a atenção: uma estudante de Direito foi interrompida duas vezes por um fiscal de prova do exame unificado da ordem dos advogados do Brasil (OAB), em São Paulo, por estar usando um *hijab*¹⁴. A OAB alegou que o edital proíbe de modo explícito o uso de qualquer objeto que cubra a cabeça e ainda assim permitiu que a candidata realizasse a prova com o véu em uma sala reservada. Este ocorrido, por sua vez, mobilizou o Deputado Federal Wadson Ribeiro do PCdoB a propor o Projeto de Lei 979 de 2015 que criminaliza a discriminação pelo uso de vestimentas ou paramentos religiosos.

Em cerimônia solene realizada em 8 de maio de 2015 em homenagem a comunidade muçulmana, o Deputado reforçou em seu discurso que o texto Constitucional brasileiro consagra, desde a Constituinte de 1946, por meio de emenda apresentada pelo deputado baiano do Partido Comunista do Brasil, o escritor Jorge Amado, a liberdade de culto religioso, consagrada igualmente na nossa atual Constituição, promulgada em 5 de outubro de 1988. Entretanto o projeto de Lei foi anexado a outro de data anterior e a discussão não avançou desde então. O uso de paramentos religiosos ainda vem sendo tema de debate em vários círculos sociais.

Na França, como já mencionamos, o direito à liberdade religiosa é garantido desde a Revolução Francesa, no entanto, isto se apresenta muito mais no plano do discurso jurídico do que na prática política e social. Em 2003, o então presidente Jacques Chirac reformula a proposta do Ministério da Educação, culminando na aprovação de uma lei de proibição do uso de signos religiosos considerados ostensivos - signos como crucifixos, estrelas de David, mãos de Fátima são considerados discretos e, por isso, não proibidos – nas escolas públicas de ensino primário e secundário pela Assembleia Nacional em 2004 (contabilizando 494 votos favoráveis e apenas 36 contrários, sendo oficialmente instituída dia 15 de março do mesmo ano).

Este evento, somado à subsequente interdição do uso do *voile intégrale* - sobretudo niqab e burqa – pela lei nº 2010-1192 de 11 de outubro de 2010 *interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*¹⁵ (prevendo uma multa de cento e cinquenta euros àquelas que a descumprissem, bem como uma de trinta mil euros aos homens que impusessem o uso de tais vestes às mulheres). Estes delineiam os contornos daquilo que se consagrou enquanto *l'affaire du foulard*¹⁶, o qual por sua vez, constitui não só uma discussão jurídico-política, mas também uma discussão pública, na medida em que discutida por cidadãos franceses de diferentes *quartiers*, de modo que *“la controverse du foulard a débordé la salle de classe pour englober la question du voile intégrale dans l'espace public.”* (Barnett, 2011: 16). O discurso de Nicolas Sarkozy, em 12 de novembro de 2010, na cidade de La Chapelle em Vercors¹⁷, é bem elucidativo:

Se tornar francês, é aderir a uma forma de civilização, de valores, de costumes. A França é uma terra de liberdade e igualdade. A França é um país de emancipação a cada um que aspira ascender segundo seus talentos, seus méritos, seu trabalho, onde as mulheres são livres.

14 | <http://g1.globo.com/educacao/oab/noticia/2015/03/estudante-muculmana-e-interrompida-durante-o-exame-da-oab-por-usar-veu.html>, acessado em 09 de agosto de 2019.

15 | A lei pode ser consultada na íntegra em <http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022911670&categorieLien=id>, acessado em 01 de Abril de 2020.

16 | Importante mencionar que a elaboração de projetos de leis visando a proibição de vestimentas consideradas “islâmicas” não constitui um caso especificamente francês, visto que tal medida vem sendo discutida em diversos países europeus, tais como 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 por isso, vem sendo eliminada. Em 2014, a Corte Europeia de Direitos do Homem (*Cour Européenne des droits de l'Homme, CEDH*) validou a interdição do véu integral. Para saber mais sobre isto, consulte Céline Ruet (2014), “L'interdiction du voile intégral dans l'espace public devant la Cour européenne: la voie étroite d'un équilibre”, *La Revue des droits de l'homme* [En ligne], Actualités Droits-Libertés, mis en ligne le 12 août 2014. disponível em: <http://revdh.revues.org/862>, acessado 07 de julho de 2016.

17 | Veja a íntegra em: <http://www.lefigaro.fr/politique/2009/11/13/01002-20091113ARTF1G00008-sarkozy-la-gauche-a-peur-de-l-identite-nationale-.php>, acesso em 01 de Abril de 2020.

A França é um país onde a Igreja é separada do Estado, onde as crenças de cada um são respeitadas. Mas a França é um país onde não há lugar para a burca, onde *não há lugar para a sujeição [l'asservissement] da mulher.* (tradução nossa)

As mulheres muçulmanas, pelas corporalidades que expressam, materializam o Islam no espaço público francês que, segundo o parágrafo 1º do artigo 2º da lei de 2010, constituiria “*des voies publiques ainsi que des lieux ouverts au public ou affectés à un service public.*”. O corpo que cobrem, descobre, *está* na cena francesa, e *está* em movimento - nos mercados, nas praças, nas faculdades, no metrô, na padaria e não apenas em casa e/ou na mesquita - o que amplia a percepção de sua presença e multi(re) dimensiona o *lugar* da religião na república francesa, de modo que:

*Alors que le foulard représente le symbole de la visibilité de l'islam dans l'espace public, il est considéré comme un obstacle majeur à l'émancipation féminine, une menace contre la laïcité et contre une des valeurs fondamentales des sociétés européennes: l'égalité des droits entre homme et femmes*¹⁸ (Hamidi, 2014 :1).

O uso do véu ameaçaria o espaço público em territórios nacionais não-árabes (Tasini, 2014), na medida em que expressa de modo consubstancializado as dissonâncias inerentes ao projeto moderno – e às quais se exacerbam na contemporaneidade –, que se baseia em uma dupla proposta, a da liberdade e da igualdade, dois elementos estruturais normativos e contraditórios (Wolton, 1995). Neste sentido, *l'affaire du foulard* reformula questões como a liberdade de expressão, liberdade religiosa e acesso ao espaço público, o que implica questionar noções já cristalizadas como cidadania e democracia e até mesmo os limites do poder do Estado (Sayyid, 2014)¹⁹.

Uma das primeiras medidas adotadas pelo presidente Sarkozy quando eleito foi a criação do Ministério da Imigração e da Identidade Nacional, o que implicaria “both that french identity is a clear, homogenous entity needing protection and that imigrante have still to prove worthy of that identity.” (Tissot, 2011: 44). Ações como estas, inserem-se naquilo que feministas pós-coloniais, como Fatima Zibouh (2010), tem denominado de *nouvelle forme de racisme subtil*, uma prática de violência simbólica.

A elaboração de projetos como estes suscitaram uma forte mobilização de mulheres muçulmanas francesas, sobretudo em Paris, de modo que uma de nossas inter(*net*)locutoras – muçulmana de origem marroquina radicada em Paris e ativista do coletivo Musulman-e-s Inclusif-ve-s de France (MIF)²⁰ - apontou a lei de 2004 como um marco no processo de emponderamento do *hijab*, o que Mohamed Kerrou (2010) denomina de *nouveaux voiles* – práticas sócio-políticas que assumem o *hijab* enquanto signo religioso por excelência e o constroem como agente-presente, que *está* no espaço público francês. Tais práticas articulam não apenas manifestações como também a construção de associações engajadas em promover a desconstrução

18 | “Visto que o lenço representa o símbolo da visibilidade do Islã no espaço público, é considerado um dos principais obstáculos à emancipação feminina, uma ameaça contra o secularismo e contra os valores fundamentais das sociedades europeias: a dos direitos iguais a mulheres e homens.” (tradução nossa)

19 | Palestrante na *Institutional Islamophobia Conference*, organizada pela *Islamic Human Rights Comission*, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0VeSAQl6tp4>, acesso 01 de Abril de 2020.

20 | Coletivo que constitui sujeito de pesquisa da co-autora Luana Baumann. O mesmo se se insere em uma iniciativa transnacional denominada Islam Inclusivo e/ou Progressista, o qual se articula sobretudo no e pelo movimento feminista islâmico que ganha fôlego nos 1990 e busca promover uma revisão das interpretações corânicas e das seleções dos ditos e feitos do Profeta Muhammad, bem como da jurisprudência islâmica (*fiqh*) até então consolidados na hermenêutica tradicional, defendendo a igualdade absoluta (*al-musawa*) entre todos os seres humanos (*insan*) como princípio religioso. Para saber mais, consulte: <http://www.islaminclusif.org/>, acesso em 01 de Abril de 2020.

do que denominam de *feminismos coloniais* (Ahmed, 1992), os quais, juntamente com as grandes mídias de comunicação, teriam construído a “*Muslim woman as a figure whose oppression is inextricably linked to her sexuality; her oppression is a particularly sexual one, symbolized by fanatical concern with women’s bodies, “the veil,” and female seclusion.*” (Ali, 2006: xiv). Dentre esses movimentos, vale mencionar o coletivo Mamans Toutes Égales (MTE) – *voilées, non voilées; on veut l’égalité*²¹, o qual tem elaborado estratégias de resistência às discriminações sofridas pelas mães de alunas-os do Ensino Público Francês que fazem uso do lenço e, por isso, são impedidas de acompanhar as turmas de suas-seus filhas-os nos passeios escolares.

Como bem colocou Guacira Louro (2004: 48), é imperativo desvelar a “instabilidade e precariedade de todas as identidades” para assim, conforme Paul Preciado (2007), resistir à euroamericanização branca, hetero-gay e colonial e seus discursos produtores de saberes sociais normatizadores de comportamentos (Preciado, 2007: 400). Quando se aciona o termo feminismo, por exemplo, ainda ecoa uma forma de interpretação dominante, que envelopa corpos e discursos supostamente coerentes com aquilo que se acredita cabível aquelas-es que se reivindicam enquanto feministas e, dificilmente, produz-se esse imaginário a partir de uma mulher árabe, menos ainda de uma mulher árabe-muçulmana, menos ainda de uma mulher árabe-muçulmana portadora do *hijab*. Esses feminismos *outros* e *estas-es* feministas *outras-os* são, na maioria das vezes, inscritos no subcampo marginal da vida social, na abjeção, pois que seus corpos não *valem* aos feminismos brancos heterocentros ainda hegemônicos, que bradam aos sete cantos a autonomia sob os corpos, mas *precarosamente* pensa em e com corpos *outros*.

O Collectif des Femmes pour l’Égalité (CFE)²² constitui outro exemplo dessas mobilizações *outras*, Ismahene Chouder, presidente do coletivo, defende que não só a lei, mas os projetos e discussões que a seguiram, estariam inseridas num projeto maior: o de des-humanização da mulher muçulmana, o qual se apropria do feminismo como instrumento de iluminação necessário a um grupo específico – os muçulmanos – e da laicidade como princípio imperativo para controlar e mesmo coibir os “exageros” e “extremismo” de uma religião específica – o Islam. Este projeto ainda, segundo Memmi (1982), articular-se-ia a partir de uma heterofobia – processo de destaque e ênfase de diferenças, reais ou imaginárias, em benefício daquele que as sublinha e em detrimento daquele que as encarna, objetivando, assim, legitimar um regime de agressões e/ou privilégios.

Essa publicidade da questão, no entanto, pode ser mais facilmente percebida no contexto parisiense, visto que as características geográficas e arquitetônicas, assim como a disposição sócio-demográfica da capital francesa, engendra uma presença muçulmana dinâmica na cidade, constantemente produto e produtora de negociações. É um estar reflexivo, uma re-presença que se (re)configura em cada evento e momento da cotidianidade social cidadina. Thompson (2002), ao refletir

21 | O movimento pode ser conhecido com mais detalhes no site <http://www.mamans-toutes-egales.com/>, acesso em 01 de Abril de 2020.

22 | O coletivo pode ser conhecido com mais detalhes na sua homepage <http://www.cfpe2004.fr/category/inchallah-l-egalite>. Acesso em 10 de maio de 2015.

sobre as possibilidades de apreensões da noção habermasiana de espaço público na contemporaneidade, aponta a necessidade de se considerar a dimensão social plural que ele adquire, ou ainda, como bem pontua Fraser (1996), a multiculturalidade que produz diversos e diferentes espaços públicos, na medida em que:

La visibilité claire des symboles et des pratiques religieuses est révélatrice de la mutation qui s'opère au sein de la laïcité sociale : porter le voile ou la barbe, revendiquer le droit à disposer d'endroits et d'heures pour la prière, même sur le lieu de travail, ou suivre des régimes alimentaires spécifiques, signifient à la fois se distinguer immédiatement et de se faire respecter dans l'espace public. (Tasini, 2014: 190)²³

Objetos e sujeitos, sujeitos e objetos, ambos são constantemente objetificados e subjetivados, num amplo e dinâmico processo de (re)significação da vida e das coisas da vida. Pertencer a ela e a elas é se inscrever ora como ator, ora como autor, de uma história social ativa, na qual as próprias categorias normativas regulamentadoras da vida estão sempre em processo de negociação. Neste sentido, a lei de 2011 que proibia o uso do véu integral em território francês, não implicou em um desuso do mesmo entre suas adeptas, sobretudo porque segundo a socióloga Maryam Borghée (2012), em estudo dedicado ao *voile totale*, “à la fois un vêtement religieux et identitaire, un mode de vie et un idéal personnel” (Borghée, 2012: 29), aponta a plasticidade relacionada ao uso dessas vestimentas, que, em sua maioria, seriam ou o *niqab* ou o *sitâr*²⁴, de modo que, entre suas 65 entrevistadas, poucas apontaram fazer uso contínuo de tais vestes, enquanto a maioria delas os usava apenas ocasionalmente.

Além disso, em observações etnográficas nos *quartiers d'immigrés* (notadamente os *arrondissements 19ème e 18ème*) em Paris, podemos notar que a lei foi subjetivada por algumas mulheres muçulmanas, as quais, ocasionalmente ou constantemente, faziam uso de tais vestimentas, na medida em que por meio de praticar uma “burla”, na qual ainda se usa a mesma vestimenta, com apenas uma modificação: o tecido (em sua maioria de cor preta, azul ou marrom) que antes cobria a região entre o pescoço e os olhos são agora posicionados no queixo além de, não raras vezes, colocar-se uma máscara cirúrgica facial em substituição ao tecido. Esta corporalidade, no entanto, não transita da mesma maneira naquilo que se denomina *Paris entre murs*, de modo que os *quartiers d'immigration* constituem espaços públicos privilegiados para o trânsito desses corpos que se (des)cobrem.

Parece pertinente resgatar aqui uma nota etnográfica de 2013, quando, ao tentar fotografar discretamente duas mulheres muçulmanas malinesas²⁵ na *Rue du Maroc* (19ème arrondissement), uma delas percebe e logo exclama: *on n'est pas de publicité, hein?* Quando ela diz “a gente”, extrapola a si e a mulher que a acompanhava, esparrama em todas as mulheres muçulmanas – marroquinas, argelinas, paquistanesas, e tantas outras – transborda no ser/estar muçulmana na/da França. O verbo *être*, por sua vez, assim como o *to be*, em inglês, significa ser e estar, de modo que ao

23 | A visibilidade clara dos símbolos e práticas religiosas revela a mudança que ocorre dentro da laicidade social: usar o véu ou a barba, reivindicar o direito de locais e horas para a oração, mesmo no local de trabalho, ou seguir dietas alimentares específica, significa tanto se distinguir imediatamente e se fazer respeitado no espaço público (tradução nossa)

24 | Borghée (2012: 33) define o *niqâb* como pedaço de tecido de cor sóbrio que cobre a face, exceto os olhos, enquanto o *sitâr* não possui abertura para os olhos e geralmente seu porte é acompanhado pelo uso de luvas.

25 | Importante dizer que na Rue d'Aubervilliers há uma *mussala* – sala de oração islâmica – na qual, entre os seus frequentadores, predominam os muçulmanos provenientes ou descendentes de provenientes da África Subsaariana, sobretudo do Senegal e do Mali.

dizer que não se é, diz-se também que não se está, o artigo escolhido *de*, no entanto, é considerado neutro, o que afirma a intenção de se usar o verbo na condição de *ser*, de modo que podemos traduzir o enunciado como “a gente não é publicidade, hein?” Ao negar sua relação com a publicidade, ela rememora e renega qualquer identificação com o *muçulmano midiático*, que está na mídia e é publicidade cotidianamente.

Na perspectiva de Habermas (2003), um sujeito só faz parte de uma esfera pública política enquanto portador de uma opinião pública, ou seja, de uma voz que seja ouvida, daí a importância de concebê-la como estrutura aberta, na medida em que a:

(...) esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicacionais são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas. (Habermas, 2003: 92).

As-Os muçulmanas-os da/na França têm articulado diversas instâncias a fim de se *mettre en scène* na política francesa; a GMP (*Grande Mosquée de Paris*), a UOIF (*Union des Organisations Islamiques de France*), o CCMTF (*Comité de Coordination des Musulmans Turcs de France*) e até mesmo o CFCM (*Conseil du Culte Musulman*) – que, criado por Nicolas Sarkozy em 2003, gera desconfiças na comunidade muçulmana francesa – assim como os partidos políticos PDM (*Parti Démocrate Musulman*) e UDFM (*L'Union des Démocrates Musulmans Français*) expressam iniciativas islâmicas mais amplas, com intencionalidades de ocuparem a esfera pública política francesa.

Há, ainda, uma “transdependência” dessas organizações não somente com outras instituições francesas, islâmicas ou não, mas também com outras instituições europeias, tal como o *Conseil Européen des Fatwas et de la Recherche*, o qual, segundo Tariq Ramadan (2002)²⁶, teria como missão “*de combler cette lacune et d’offrir, au cours d’une élaboration pensée de façon permanente, une série de prescriptions juridiques à même d’aider les musulmans d’Occident et d’Europe.*” Dentre essas prescrições jurídicas, encontramos a Resolução 5/16, sobre “*La participation politique : ses règles et ses dispositions*” composta de sete artigos; dentre eles, o segundo é bem expressivo das trans-intencionalidades de e da participação muçulmana na esfera pública política:

Deuxièmement : pour les musulmans d’Europe, la règle est la légitimité de la participation politique. Cette participation peut prendre le statut juridique qui peut être l’autorisé (Ibaha), permit (Nadb) et obligatoire (woujoub). Conformément au verset coranique : « Entraidez-vous dans l’accomplissement des bonnes œuvres et de la piété et ne vous entraidez pas dans le péché et la transgression » (S5 : V 2). Cette participation est également une des exigences de la citoyenneté (Grifos nossos²⁷).

Diante disso, notamos que as organizações que se articulam para uma participação muçulmana na esfera pública política francesa de modo expressivo acreditam, antes

26 | Em prefácio In: Avis juridiques concernant les musulmans d’Europe. Conseil Européen des Fatwas et de la Recherche. Recueil de Fatwas. SÉRIE N° 1. Editions TAWHID, 2002.

27 | Segundo: para os muçulmanos da Europa, a regra é a legitimidade da participação política. Esta participação pode assumir o estatuto jurídico por ser autorizado (Ibaha), habilitado (NADB) e obrigatório (woujoub). De acordo com o verso: “Ajude-o um ao outro na realização de boas ações e da piedade e não ajude um ao outro em pecado e transgressão” (S5: 2 V). Esta participação é também uma exigência da cidadania (tradução nossa).

de tudo, na legitimidade desse projeto, que é autorizado (*ibaha*), permitido (*nadb*) e obrigatório (*woujoub*), ademais de constituir uma das exigências da cidadania, ou seja, possibilidade de se extrapolar o sujeito religioso antirepublicano (que muito reverbera do *muçulmano midiático*, muçulmano na França) e de se consagrar o sujeito cidadão religioso (muçulmano e francês, muçulmana da França), re-delineando, assim, os termos de equacionamento da *laïcité française*.

Este breve panorama das dinâmicas muçulmanas na França evidencia sua complexidade e, conseqüentemente, aponta a necessidade de uma (re)definição alargada da noção de agência, tal como proposto por Sabah Mahmood (2009), reconcebendo-a enquanto:

(...) des pratiques, techniques et discours par lesquels un sujet se transforme afin d'atteindre un mode d'être, un état de bonheur ou d'accéder à une forme de vérité particulière [...] de se constituer comme sujet d'un discours moral particulier. (Mahmood, 2009: 51).

Outrossim, é importante notar também que, segundo Hervieu-Léger (2000)²⁸, a laicidade à *la française* constitui-se a partir de uma afinidade paradoxal com as formas de institucionalização e ordenação de todas as esferas da vida engendradas pela Igreja Católica e fundamenta-se em dois postulados: o caráter privado das escolhas religiosas individuais e a modalidade essencialmente ritual e cultural segundo a qual se supõe que essas escolhas se expressem de maneira coletiva (Hervieu-Léger, 2000: 81).

Deltombe (2013) sublinha ainda que a “nova laicidade”, tão esbravejada pelo aparato estatal francês contemporâneo, tem sido uma “arma de exclusão racista, autoritária e retrógada.” (Deltombe, 2013: 5), na medida em que investida enquanto instrumento para apagar/invisibilizar que as novas gerações de muçulmanas-os na França são também muçulmanas-os da França, cidadãos-os francesas-es, aos quais cabem tanto os direitos quanto os deveres que a cidadania francesa supõe, o que, segundo Oliver Roy (2006), tem modificado a forma de inscrição da religiosidade islâmica no espaço público francês, já que estas não se pautam mais na retórica do retorno e sim na retórica da cidadania e do pertencimento religioso.

Assim, podemos afirmar que as-os muçulmanas-os da França tem empreendido diversas práticas de modo a *mettre en scène* o seu ser e estar em território francês, buscando (re)construir o lugar que ocupam na memória social francesa, reelaborando-a não só em termos que respeitem as especificidades que trazem enquanto sujeitos religiosos (particularidades que se acrescentam entre os próprios muçulmanos, que podem ser adeptos de diferentes correntes e/ou escolas jurídicas), mas também que os insira de maneira positiva enquanto sujeitos-cidadãos franceses e que corrobore com a sublimação do *muçulmano midiático* – uma complexa e engenhosa construção encabeçada pelo aparato midiático hegemônico e que busca essencializar e mistificar de forma monstruosa e bárbara os adeptos da religião islâmica.

28 | Hervieu-Léger pontua que a “laicidade conteve o poder social e simbólico da instituição católica ao lhe impor de forma simétrica seu próprio dispositivo social e simbólico: a rede territorial de escolas públicas, frente à rede de paróquias; a figura de autoridade do mestre escola no lugar daquela do padre; a representação da comunidade cidadã face a representação da comunhão católica, etc. A República só pôde combater e vencer o poder da Igreja Católica pois lhe opôs como contra-modelo uma “verdadeira religião civil” (2000: 82, tradução nossa).

Diante disso, muçulmanas-os da e na Europa têm cada vez mais se mobilizado em torno de iniciativas que promovam e garantam o direito à diversidade. Dentre estas-es, o islamólogo suíço Tariq Ramadan (1999) defende que o Islam constitui (histórico-socialmente e político-demograficamente) parte da Europa, de modo que as ontologias dicotomizantes que ainda se buscam fomentar, sobretudo por meio da criação de duas grandes dissonâncias – cidadania europeia e religiosidade islâmica – apresentam-se de modo cada vez mais insustentável, o que, de acordo com ele, aponta a necessidade de se repensar as categorias democráticas que a Europa de modo geral e a França de modo especialmente particular, exaustivamente promovem como dispositivos privilegiados de suas repúblicas igualitárias, laicas e fraternas.

EMPODERAMENTOS MÚLTIPLOS – OS DISCURSOS E AS PRÁTICAS PLURAIS DE MULHERES MUÇULMANAS NO BRASIL

Como foi dito anteriormente não temos a intenção de comparar realidades tão díspares como as comunidades islâmicas francesas e brasileiras, pois se torna impossível tratando-se de uma comunidade com mais de seis milhões de muçulmanas-os, e outra que nada garante que tenha chegado a um milhão de muçulmanas-os. Talvez, por isso, as movimentações femininas/mulheres ainda sejam “invisíveis” dentro do mapa islâmico brasileiro ficando restrito a pequenas ações, não consubstanciando em coletivos feministas como ocorre na França. Nem tampouco, grupos que realmente representem mulheres, ou que tenham iniciativas reconhecidas, como grupo feminino.

Observamos que não há mulheres em lugares de destaque dentro de instituições brasileiras. Não há mulheres que falam pela comunidade. São raras as aparições ou homenagens às mulheres, pelo trabalho desempenhado em alguma função e/ou atividade profissional de destaque. Algo que ficou bem nítido na audiência pública sobre o aborto, organizada pelo Superior Tribunal Federal em agosto de 2018: enquanto os evangélicos indicaram uma pastora para falar sobre o tema na perspectiva da religião, a Instituição islâmica indicou um homem – *Sheikh* (líder religioso) - para falar sobre o tema.

A partir das pesquisas de campo realizadas pela primeira autora nessas duas décadas, confirma-se que o “lugar de fala” cabe aos homens; às mulheres cabem ainda pequenos movimentos que vão sendo despertados em uma iniciativa aqui, outra ali, mas nada que possa ser chamado de ocupar espaço lado a lado aos homens. Entretanto, isso não significa que as mulheres estão apáticas, mas sim, que constituem outras redes que não são as oficiais. Elas são atuantes e tendem a ganhar espaço por outras vias.

HIJAB – QUANDO O COBRIR GERA DISCURSOS E (CONTRA)DISCURSOS

Vamos elucidar algumas situações deste recorte brasileiro sobre mulheres muçulmanas—espaço público. Retomando o artigo escrito pela primeira autora *Empoderamento, Identidade e Religiosidade no uso do hijab*, Barbosa-Ferreira (2013) aponta que o uso do lenço marca uma fronteira de pertencimento à religião, mas também, de um posicionamento sobre o modo como essas mulheres desejam ser reconhecidas. E este reconhecimento é no espaço público, pois é neste lugar que o véu faz sentido, sendo que é da porta da casa para fora, que a mulher deve se cobrir. E é justamente neste lugar que as questões vão emergir.

Casos como o que tem acontecido na França de proibição do uso do *hijab*, ou até mesmo situações protagonizadas pelo FEMEN²⁹, que colocaram mulheres muçulmanas em lugares de subjugação e, por isso, necessitavam ser “salvas” pelas não-muçulmanas. Como aconteceu em São Paulo em 4 de abril de 2013³⁰, quando ativistas do grupo encabeçaram o que chamaram de “*jihād do topless*” em apoio a ativista tunisiana, Amina. No Brasil, adeptas deste movimento tiraram suas peças de roupa frente à mesquita xiita, no bairro do Brás. Rapidamente esta manifestação ganhou as redes sociais, com manifestações principalmente de mulheres muçulmanas brasileiras, as quais se autodenominam feministas e contrárias a este tipo de abordagem. Segundo uma das líderes do movimento Aishah³¹: o FEMEN *não as representa*, e muito menos as “salvam” de qualquer estigma ou subjugação social e religiosa, como é comum nos discursos proferidos por essas ativistas.

Não é nova a ideia de salvação de mulheres muçulmanas, debate mobilizado pela fala de Laura Bush, primeira dama dos EUA, pós 11 de setembro de 2001. No discurso da primeira dama era evidente o entendimento da mesma em relação às mulheres muçulmanas de *burca* (vestimenta que encobre o corpo e o rosto por completo). Todo discurso veio atrelado à retirada das coberturas (*burca, niqab, hijab*)³². Neste discurso encontra-se a retórica do salvacionismo e dos direitos humanos, que é utilizada para produzir processos de hierarquização que operam a partir de conceitos raciais e temporais. Nós, mulheres brancas, ocidentalizadas, podemos libertá-las. Entretanto, nos cabe perguntar: mas do que realmente as estamos libertando? Pois, como Barbosa-Ferreira escreveu em 2013 “o véu não encobre pensamento”, isto posto, não é a vestimenta que dirá se a mulher é ou não oprimida, subjugada. Reforçamos a pergunta de Lila Abu Lughod (2013): do que precisam ser salvas as mulheres muçulmanas?

Para se contraporem à manifestação do FEMEN, no dia 20 de abril de 2013, mulheres muçulmanas brasileiras (revertidas) fizeram uma pequena manifestação no Vão Livre MASP, palco frequente de manifestações na capital paulista. Foi interessante observar que essas vinte mulheres presentes usavam *hijab*, com cartazes em mãos com dizeres: “O FEMEN não nos representa”. Não havia presença de mulheres

29 | É um grupo ucraniano feminista de protesto, fundado em 2008 por Anna Hutsol, com base na cidade de Kiev. A organização tornou-se notória por protestar em topless contra temas como o turismo sexual, racismo, homofobia, sexismo e outros males sociais

30 | <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2013/04/ativistas-do-femen-brasil-protestam-no-bras-em-defesa-de-muculmana.html>, acesso em 09 de agosto de 2019.

31 | Adotamos um nome fictício para preservar a identidade da interlocutora.

32 | Cf Barbosa (2016) <https://www.revistadiaspورا.org/2016/12/16/por-entre-os-veus-dos-feminismos-islamicos/> acesso em 01 de agosto de 2019.

árabes (ou nascidas muçulmanas) e nem de líderes da comunidade muçulmana. Esta manifestação foi convocada por uma *munaqaba*³³ via Facebook.

33 | Mulher que usa *niqab*.

O que começou como uma manifestação anti-FEMEN, nos meses seguintes, tornou-se uma avalanche de questões que permeiam o “ser mulher” no Islam, a qual se inicia com uma denúncia via *inbox* de que a referida *munaqaba* não seria mulher, nos termos islâmicos sunitas (pautados em determinismos biomédicos), mas que se trataria de uma transexual. Esta polêmica ganha corpo a partir do vazamento de um documento de mudança de nome no espaço cibernético e o amplo compartilhamento e divulgação acerca do mesmo na comunidade. Nós mesmas recebemos, via *inbox*, o tal documento por meio de nossas interlocutoras que ficaram incomodadas com esta “revelação” – trata-se de um documento oficial de mudança de nome de homem para mulher. Importante mencionar que havia certa precaução nesta cadeia de fofocas, pois segundo a(s) jurisprudência(s) islâmica(s) é extremamente não recomendado falar aquilo que não se pode provar, por incorrer em *fitna*³⁴.

34 | Julgamento moral e interpretação negativa dos irmãos da comunidade.

No entanto, uma entrevista concedida por esta *munaqaba* em um jornal *online* acabou por expor ainda mais a situação “liminar” na qual ela se encontrava, o que fez com que se afastasse da comunidade. O ser reconhecido como *não mulher* gerou toda uma problemática entre as mulheres e os homens da comunidade que acabou por afastá-la do espaço da mesquita. Neste sentido, podemos considerar que o “espaço público”, de âmbito privado (lugar em que se pratica a religião – a mesquita) passou a não ser mais um espaço que ela frequentasse, tendo em vista o tratamento excludente que passa a receber de alguns homens e mulheres da comunidade. Exclusão esta, no entanto, velada, na medida em que não foi diretamente verbalizada pelo o que pudemos constatar. Tudo ficou no âmbito dos *inbox* e das conversas reservadas. No entanto, era possível perceber o desconforto tanto daqueles que a apoiavam quanto daqueles que a criticavam.

Esta visibilidade, ou “configurações de visibilidade”, como denomina Habermas (2003, 2007) acabou produzindo controvérsias públicas: o ser ou não ser mulher, e como se define isto na religião. O que, antropologicamente, nos traz questões *boas para pensar*. Nos meses seguintes ouvimos de diversas mulheres muçulmanas que nem o FEMEN nem a *munaqaba* as representavam, pois que esta última não era por elas considerada “mulher” e sim homem.

Em conversa com o *Sheik* interpelamos se a condição de muçulmana daquela mulher (a transexual usuária do *niqab*) se alteraria, ao que ele afirma que não. Perguntamos ainda se ela, caso tenha feito a cirurgia de redesignação sexual, em qual espaço deveria rezar, ao que nos foi respondido: atrás dos homens e na frente das mulheres, ou seja, “entre” o que expressa em certa medida o estado liminar, “suspensso” que se coloca o gênero trans. A transexualidade é permitida no Islam em casos comprovados de intersexualidade (ainda que se incentive a cirurgia de definição de sexo) ou ainda como no Irã, onde homossexuais são “coagidos” a realizarem a

cirurgia de mudança de sexo, a qual é financiada pelo governo³⁵. Deste modo, podemos afirmar que há, no discurso Islâmico hegemônico, um incômodo com o “entre”, o que evidencia a ontologia binária que rege a concepção de sexo e sexualidade nele, no qual a condição biológica, ainda que (re)construída por meio de intervenções cirúrgicas, é fundamental para o (re)estabelecimento da (hetero)norma(tividade).

Em seu livro *Le génie de l’islam*, Tariq Ramadan (2016) faz ponderações discordando de algumas leituras literalistas que apontam todo homossexual como *não* muçulmano. Ele se coloca contrário a isso, dizendo que a restrição está na publicização do ato sexual e também considera que no Alcorão o julgamento se refere ao ato e não à pessoa. Importante dizer que um-a muçulmano-a homossexual não deixa de ser muçulmano-a pelo ato em si, mas sim, quando não reconhece que este ato seja ilícito conforme evidencia-se na cosmologia islâmica, trata-se da opinião da maioria, mas não se pode dizer que é a única resposta ao tema³⁶.

Passado quase dez anos do episódio, tendemos a pensar que a resposta a essas questões seriam em vias diferentes, há cada vez mais discussões sobre homossexualidade dentro da comunidade, quase sempre pelas mulheres que se autodenominam “feministas islâmicas” e por uma parcela mais “intelectualizada”, assim como há maior discussão sobre *representação feminina*. Quem representa quem? É crescente o número de mulheres que se dizem feministas e muçulmanas, mas é também significativo o número de mulheres que buscam conhecimento fora do Brasil se inspirando em outros modelos de prática religiosa voltadas mais para espiritualidade, que não se assumem como feminista, mas estudam com afinco os direitos das mulheres no Islam.

Em 2018, um grupo de mulheres que se reúnem pelo Whatsapp sob o nome MARYAM (coordenado por uma das autoras do artigo) realizaram um encontro de mulheres em uma cidade no interior de São Paulo, evento este intitulado *I Fórum MARYAM* e que foi coordenado por três mulheres muçulmanas, não contando com nenhum tipo de financiamento de instituições – apesar do apoio ter sido solicitado. Participaram do evento em torno de 40 mulheres, que durante dois dias discutiram temáticas que envolviam seus direitos na religião, mas com o foco também na violência doméstica, religiosidade, entre outros temas. Um evento organizado por mulheres e para mulheres é o primeiro neste formato no Brasil. Outros eventos ocorridos voltados para “mulheres” em São Paulo e João Pessoa tinham participação de homens na organização e nas apresentações.

O Fórum por ser organizado por mulheres e para mulheres provocou incômodo entre alguns membros da comunidade, que para desqualificá-lo comentavam que se tratava de um encontro “feminista”, aludindo à falta de homens no evento. Para pensar o quanto a palavra “feminismo” afeta o entendimento da comunidade muçulmana, seria interessante uma reflexão como a de Asma Barlas (2012), uma intelectual muçulmana, que diz não se incomodar se as mulheres nativas são ou não feministas. Para ela, o feminismo é um movimento histórico, universal, natural

35 | <https://www.bbc.com/news/magazine-29832690>, acesso em 09 de agosto de 2019.

36 | Cf Barbosa (2016) <http://jornal.usp.br/artigos/islamofobia-nao-pode-ser-resposta-para-homofobia/>, acesso em 07 de fevereiro de 2017.

e intrínseco ao progresso. Ela complementa que muitas consideram que o Islam é feminista na letra e sexista na leitura e, por fim, diz que o feminismo não existe na época da revelação, mas entre os adeptos islâmicos isso gera desconforto em boa parte da comunidade.

Retomando ao Fórum MARYAM, houve destaque para fala de uma doutora em psicologia, Flávia Pasqualin (2018) que tratou de casos sobre casamento intercultural focada nos “desencantos” desses casamentos – brasileiras com homens estrangeiros muçulmanos. Este tipo de casamento foi uma das preocupações do Ministério das Relações Exteriores a partir de 2015. A palestra serviu como alerta principalmente às mulheres solteiras que tem acesso à internet. Este é um dos problemas enfrentados pelas mulheres muçulmanas nas comunidades brasileiras e não muçulmanas; entretanto, não há um trabalho sistemático de prevenção, orientação, alertas, informes sobre esses casos.

Para ter ideia da gravidade do tema, a primeira autora escreveu, em 1 de agosto de 2015, um post no Facebook sobre esses casamentos, e sobre as regras do casamento no Islam, o mesmo teve mais de 100 compartilhamentos e resultou em um artigo³⁷ também com grande repercussão. Foram enviadas à autora inúmeras mensagens de mulheres que passavam por situações parecidas. Esses episódios são de conhecimento da comunidade, mas pouco se tem trabalhado para combater este tipo de prática. O que se encontra são falas públicas de *Sheiks* alertando para o problema, mas isso, certamente é pouco eficaz. Talvez porque as instituições sejam pensadas por homens, e essas informações chegam de forma como algo menos importante.

Em 2019 a ANBA (Agência de Noticias Brasil Árabe) nos procurou para indicar nomes de mulheres de destaque dentro da comunidade. A ideia era colocar em evidência mulheres atreladas à pesquisa e a carreiras diversas³⁸. Três das mulheres citadas na matéria pertencem ao MARYAM, que embora seja invisível aos olhos da comunidade, acabou se tornando uma rede de apoio mútuo entre elas. Muitas têm participação ativa em movimentos sociais, vão às passeatas, militam e tem posições críticas sobre a realidade que vivemos no Brasil. As muçulmanas do grupo são de vários estados do Brasil, e algumas residem no exterior, o que dá uma diversidade de pensamento, idade, mas são, sobretudo, mulheres engajadas em suas áreas de atuação. O grupo tem interesse em fazer o II Fórum, mas ainda sem data para acontecer.

Como dito acima dentro do MARYAM, há mulheres engajadas em atos políticos, muitas participam ou participaram do *Coletivo Muçulmanos Contra o Golpe*³⁹, assim como da passeata #EleNão – que repudiava a eleição de Jair Bolsonaro. É possível encontrar fotos de algumas em passeatas, sendo que o uso do *hijab* torna fácil esta identificação. Essas mulheres participam de outras redes e as mobilizam de formas variadas. Estão vinculadas a ativismos, mas também no aprendizado da religião, muitas fazem cursos *online*, tem um repertório religioso consolidado. Estudam a religião, opinam e criticam principalmente atitudes de homens

37 | <https://revistaforum.com.br/o-perigo-da-crenca-do-principe-encantado-muculmano/>, acesso em 25 de julho de 2019.

38 | <https://anba.com.br/mulheres-do-veu-da-pesquisa-e-da-carreira/>, acesso em 25 de julho de 2019.

39 | Este Coletivo foi formado na época que se discutia o Impeachment da presidenta Dilma Rousseff, e em 2018 lançou um candidato a deputado estadual, que não conseguiu se eleger.

machistas, alegando que o próprio Profeta Muhammad tinha outro comportamento em relação à suas esposas.

No início deste ano, uma polêmica fez com que observássemos ainda mais o que desejam essas mulheres ao assistirem um vídeo de um líder religioso dizendo que o lenço (*hijab*) serve para protegê-las do assédio de homens. Várias vieram nos dizer que não é disso que se trata, pois mesmo estando de lenço os homens continuam assediando. O discurso era que o lenço é entre elas e Deus, uma obediência clara, e não para sentirem-se protegidas do assédio masculino, porque este continuaria existindo.

Em conversa com o *Sheik* citado, ele responde que o lenço é a sinalização para que o homem respeite a mulher. A polêmica é sempre esperada quando se trata do uso de uma vestimenta que marca a identidade religiosa de uma mulher muçulmana. É possível dizer que o lenço em espaço público traz desconforto para alguns, mas para essas mulheres é a sinalização de sua fé, de sua intimidade com Deus, da sua identidade religiosa. Como nos relatou uma dessas mulheres: “o uso de *hijab* me lembra diariamente o que eu devo fazer enquanto muçulmana.” E é o lenço que vai para o espaço público, no espaço privado ele é dispensado entre os familiares. E como constatamos, é ele que causa desconfortos e reflexões às mulheres.

Toda esta discussão sobre véu, mulheres, feminismo, vem sendo observada pela primeira autora há mais de vinte anos. O feminismo é sempre tema de muita polêmica e discriminação em relação a determinadas mulheres, observando os discursos de muçulmanas-elas tece três formas de ler o “feminismo” na ótica da comunidade islâmica no Brasil. Uma forma é a do feminismo como um meio de interpretar as fontes escriturárias (Alcorão e a *Sunnah*) e cobrar aquilo que é *Sunnah*⁴⁰ e alcorânico e não vem sendo praticado, principalmente pelos homens – talvez a ideia de um revivalismo islâmico brasileiro nos moldes de Saba Mahmood (2006). Uma segunda forma é o feminismo como modo de ler as fontes escriturárias e construir outras interpretações. A partir desta forma de leitura e interpretação, descartam a *Sunnah*, as escolas islâmicas de jurisprudência, resumindo-se ao Alcorão como a única fonte a ser seguida. Essas descartam qualquer fonte que tenha sido produzida pelos homens, ficando com a fonte divina, que é o Alcorão. Essas mulheres em maioria se denominam “feministas islâmicas” e trata-se de um grupo minoritário no Brasil, com projeção virtual apenas onde realizam seu ativismo. Terceira forma é o feminismo como algo totalmente incompatível com Islam. Não existe um feminismo islâmico, isso é *bidah* (invenção), vão dizer alguns.

Se o feminismo pode ser lido de formas diferentes, a discussão de gênero pautada no biológico ainda permeia as narrativas de forma mais homogênea. Durante uma aula em 2015, *Sheikh* Ali Abdouni⁴¹ afirma: “Não há igualdade no Islam” - “há justiça” -, complementa. E quando afirma isso, não está se direcionando as questões de direitos e deveres, mas se pautando basicamente na questão biológica. Homens não engravidam! Então isto já demonstra uma “desigualdade”, que não significa que

40 | *Sunnah* se refere a tradição do Profeta Muhammad, tudo aquilo que ele disse, fez, observado diretamente ou por terceiros foram copilados e devem ser vivenciados pelos muçulmanos, por exemplo, o uso da barba, é *Sunnah*, porque o Profeta a usava. Muitos desses comportamentos são recomendáveis.

41 | Um dos sheiks da comunidade de São Bernardo do Campo.

a mulher seja inferior ao homem, mas que ela tem atributos que são particulares a elas, ou seja, no Islam os papéis sociais são demarcados, mulheres e homens não só não ocupam o mesmo espaço físico na mesquita, mas também não ocupam o mesmo lugar social. Há também o entendimento que o homem tem algo a “mais” que a mulher, este algo a mais está atrelado a responsabilidade que ele tem em provê-la. O sustento deve vir sempre do homem. É responsabilidade dele e não dela manter a casa (Cf. Al-Shena (s/d); Isabelle (s/d)). Esses papéis de gênero se reconfiguram na prática, pois bem, sabemos que é raro encontrar mulheres que não tenham que buscar o sustento da sua família. O que é possível encontrar na literatura são os dois predicativos: honra e modéstia Abu-Lughod (1999). O primeiro cabe aos homens, a honra de manter a casa, e às mulheres, a modéstia no comportamento.

Quando nos detemos na questão da modéstia das mulheres, esta está quase sempre relacionada, não só ao que a mulher veste, mas também, ao seu comportamento. O uso do *hijab* é uma determinação alcorânica, o seu uso no Brasil é pouco questionado, em geral, mulheres que se revertem passam a usá-lo sem muitos questionamentos, quase o tornando um “ pilar”⁴² da religião, o que seria totalmente equivocado do ponto de vista teológico. Apesar de alguns casos de intolerância em relação à vestimenta têm sido destacados pelas muçulmanas, principalmente após o atentado do Charlie Hebdo em janeiro de 2015⁴³, assim como, o atentado ao Bataclan⁴⁴ em novembro do mesmo ano, tanto no Brasil quanto na França o uso do *hijab* continua em alta, ou é visto como algo desejado por muitas mulheres. São poucas que rejeitam o seu uso dizendo que isso não é da religião, a maioria, mesmo que não use, dizem da sua importância e esperam um dia usar.

Como escrito acima, é na esfera do trabalho que os dilemas mais aparecem. No Brasil, o mais difícil para as mulheres muçulmanas é serem aceitas em seu lugar de trabalho usando lenço. É comum o relato de que na entrevista, mesmo tendo qualidades comprovadas, elas são preteridas. Em uma mostra observada pela primeira autora entre dez mulheres que deixaram de usar o lenço, pelo menos oito delas alegaram o trabalho como motivo principal da retirada do mesmo. Há também outras motivações, como divórcios, descontentamento religioso; estas, no entanto, geralmente consonantes ao afastamento da prática religiosa. Mesmo assim, requer pesquisas aprofundadas para avaliar este fenômeno na comunidade muçulmana no Brasil. Muitas mulheres usam apenas o lenço quando estão na mesquita ou em eventos islâmicos, o que muitas vezes dá a falsa ideia de que usam no cotidiano.

O caso de uma muçulmana do interior de São Paulo é bem ilustrativo: funcionária de uma empresa estatal ela usava o lenço há três anos - depois da sua reversão e casamento com estrangeiro -, no entanto, optou por retirá-lo recentemente, ao que apontou duas motivações: primeiro por uma questão de segurança e privacidade, pois sentia que era facilmente identificada na rua, a ponto de pessoas saberem onde residia; outro motivo era o receio de não conseguir uma promoção no trabalho.

42 | No Islam são seis os pilares da fé e cinco os pilares da prática, o uso do lenço é uma recomendação alcorânica (Barbosa-Ferreira, 2013: 2017)

43 | Cf. Barbosa-Ferreira. Je suis mulheres muçulmanas. <http://www.icarabe.org/artigos/je-suis-mulheres-muculmanas>, acesso em 20 de maio de 2015.

44 | Foi uma série de atentados terroristas ocorridos na noite de 13 de novembro de 2015 em Paris e Saint-Denis, na França. Ao todo, ocorreram três explosões separadas e seis fuzilamentos em massa, incluindo bombardeios perto do Stade de France no subúrbio ao norte de Saint-Denis.

A decisão foi apoiada por seu marido que, segundo ela, sempre defendeu que a decisão em usar ou não o *hijab* caberia exclusivamente a ela. Conta ainda que, diante da retirada do lenço, surpreendeu-se com as reações dos colegas de trabalho, os quais a parabenizaram pelo feito, felicitações que foram dadas também pela médica de sua filha. Importante destacar que esta “felicitação” da médica a deixou bastante triste, pois percebeu que o tratamento amistoso anteriormente não era verdadeiro.

Constata-se que o uso do lenço ainda é para os brasileiros uma forma de opressão das muçulmanas. Quando o lenço não é tratado como sinônimo de opressão, passa a ser tratado como parte da vestimenta de uma mulher estrangeira, é comum as brasileiras comentarem as inúmeras vezes que as pessoas falam inglês com elas achando que se trata de mulheres estrangeiras, confirmando a dificuldade de brasileiros considerarem o uso do véu como sendo um símbolo religioso e não apenas ligado a países árabes muçulmanos.

Embora as escolas de jurisprudência islâmica defendam o uso do lenço enquanto prescrição alcorânica e, por isso, obrigatório, é comum ouvir em aulas e sermões na mesquita que não se pode obrigar mulheres a usar, nem mesmo pai, irmão, marido podem exigir isso das mulheres. Por outro lado, alguns líderes religiosos advertem que se deve ter o cuidado de não expor a religião e as atitudes religiosa nesse “tira e põe” o lenço, como tem sido frequente. Recentemente temos ouvido um descontentamento de mulheres que usam o lenço, de que muitas mulheres muçulmanas que, ou nunca fizeram uso deste ou o retiraram por motivos variados, passam também a menosprezar as que usam. Os diversos discursos sobre o uso do véu variam também dentro da comunidade. Muitas, para justificar o não uso, dizem que o uso cotidiano do véu não garante mais religiosidade; por outro lado, as que o usam afirmam que tal prática constitui uma demonstração de sua fé e mais uma forma de devoção a Deus. É possível encontrar nas falas de muitas muçulmanas que deixaram de usar o lenço justificativas como algo necessário para sua saúde mental, tendo em vista a quantidade de agressões e negativas de trabalho que receberam. Muitas apontam o peso que se tornou usar o véu no Brasil.

Após a eleição de Donald Trump, vimos recentemente reacender o debate por meio da Marcha das Mulheres⁴⁵ ocorrida em vários países. Mulheres muçulmanas também foram protagonistas com falas impactantes demonstrando, sobretudo, que o espaço público deve ser ocupado por elas, assim como qualquer outra mulher. É interessante notar nas redes o quanto as mulheres mais “ativistas”, que estão nas redes, se identificaram com esta Marcha e se sentiram representadas com as falas das muçulmanas. Cada vez mais se percebe a importância do “lugar de fala” não no sentido de silenciar outras falas, mas de construir este empoderamento necessário ao universo feminino.

Outro lugar que vem sendo ocupado por meninas muçulmanas é o de *youtubers*⁴⁶ no Brasil: é crescente a participação de mulheres jovens nesses espaços

45 | Cf Barbosa (2017) <http://www.icarabe.org/node/2929>, acesso em 07 de fevereiro de 2017.

46 | <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/educacao/noticia/2018/10/27/youtubers-musulmanas-dao-voz-a-religiao-e-rompem-com-estereotipos-e-preconceito.ghtml>, acesso em 25 de julho de 2019.

virtuais e mantendo canais que falam desde maquiagem, como usar o *hijab*, até falar abertamente sobre a religião. Algumas explicitamente dizem que estão fazendo *dawa* (divulgação da religião), mas outras usam o seu trabalho como forma indireta para falar sobre temas ligados a sua vivência como muçulmana.

Se essas não estão em lugares institucionais, sem dúvida, são lugares de empoderamento, tendo em vista a quantidade de seguidores, sendo comum algumas lideranças citá-las/marcá-las⁴⁷ em seus vídeos, porque desta forma também estão sendo publicizadas-os.

47 | O marcar uma pessoa é colocar @ e o nome da pessoa, como @Maryam, desta forma os seguidores da mesma também vão acompanhar a postagem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: ESPAÇOS PÚBLICOS, ESPAÇOS DE EMPODERAMENTO

Estamos certas de que a polifonia em comunidades islâmicas em contato com o espaço público é intensa, promovendo sempre *ação deslocada, articulada, delegada, traduzida*, para usarmos os termos de Bruno Latour (2012). Dar conta desta dinâmica social é repouso no desconforto de falas e atributos sugeridos e quase sempre como termos que ressoam na religiosidade e no pertencimento de quem é mais ou menos religioso.

Pensando como Latour que “*as interações locais não são um bom lugar para descansar...*” (2012: 240) e conhecedoras das fragilidades de um campo sempre movediço, este artigo buscou elucidar a dinamicidade que o *estar* da mulher muçulmana em espaço público engendra e que, ainda que produzido por normas – religiosas e sociais – possibilita também a construção de contra-discursos que possuem potencialidades de transformar e desconstruir práticas e concepções até então hegemônicas interna e externamente ao grupo.

Esses discursos e contra-discursos advém e muito do pós 11 de Setembro, pois desde então a grande mídia tem se engajado na promoção de uma agenda orientalista de modo a (con)ficcionar um demônio islâmico, delineado por meio do fomento das imagens do “homem bomba/muçulmano terrorista” e da “mulher oprimida” (Montenegro, 2002). O reverberar desses discursos, contudo, tem produzido efeitos diversos e adversos, de modo que entre o recrudescimento de práticas sociais discriminatórias racializantes e de discursos feministas hétero-branco-burgueses salvacionistas, cresce também (ainda que em diferente proporção) a procura por mesquitas a fim de encontrar respostas para diversas questões. Procura esta que ressoa na rapidez com que a comunidade se modificou nos últimos anos e que, neste artigo buscamos elucidar.

Buscamos neste artigo contribuir com a desconstrução de concepções achataadas do que é ser mulher, sobretudo do que é ser mulher muçulmana – o que ainda nos fica como questão. Entretanto acreditamos serem muito mais profícuas reflexões que levantam questionamentos, evidenciam problemas, àquelas que nos tragam respostas prontas, muitas vezes essencializantes – e dos *como* essas mulheres, em diferentes contextos (inter)nacionais, ocupam, constroem e produzem seus lugares sociais no espaço público, na medida em que a legitimidade de um agente ou instituição não

é uma qualidade inerente aos sujeitos, mas o resultado de uma dinâmica simbólica, permeada por controvérsias, que é preciso descrever (Montero, 2009: 177).

Consideramos importante, conforme pontua Paula Montero (2009), repensar o espaço público e, conseqüentemente, a esfera pública política, como “um fluxo de interações discursivas que carregam as incertezas, as aspirações, os medos e as esperanças de falantes e ouvintes.” Neste caso, espaços diversos, o que coloca o *ser-muçulmana*-o agenciado por discursos tanto orientalistas quanto de promoção de relações de gêneros e dos efeitos deles a partir do uso do véu.

Advertimos, ainda, a necessidade de se construir um olhar mais atento à realidade religiosa brasileira, na qual as/os muçulmana/os (revertidas/os ou nascidas/os) têm se colocado como atorras-es proeminentes, ademais de constataremos uma articulação política ainda bastante incipiente quando comparada as articulações da comunidade muçulmana francesa, o que não só é *bom para pensar*, mas aponta também a importância de estudos que se debruçam sobre as especificidades da comunidade muçulmana no Brasil. Por isso observamos as comunidades muçulmanas com muito cuidado, sobretudo no que concerne à ocupação de espaços públicos e esferas públicas políticas, na medida em que tal prática tem se construído de formas variadas e que, muitas vezes, expressam as singularidades sócio-políticas em que cada grupo está inserido. Pensar a diversidade, espaço/esfera público e religião não se trata mais de se construir caixas estanques, mas procurar um caminho profundo de diálogo que promova sempre um universo de respeito e construção de alteridades.

Neste debate amplo que é ser mulher muçulmana que ocupa espaços públicos e diversos há sempre a associação inevitável ao *feminismo islâmico*, que virou chave de interpretação, nomenclatura, identificação de determinadas posturas femininas, sobretudo de forma pejorativa. Se se contrapor a ortodoxia virou coisas de feminista, o silenciamento é o esperado como *adab* (comportamento religioso), como modéstia, entretanto o espectro deste “ser feminista”, como deixamos entrever, é mais amplo e pode aparecer de outras formas. Aqui apenas circunscrevemos alguns aspectos que por hora são bons para pensar a atuação de mulheres e o quanto elas terão ainda que (re)inventar suas formas de protagonismos.

O fato é que se na França a articulação das mulheres em espaço público é mais presente, no Brasil, a tendência é caminhar para uma maior organização quando observamos a nova geração de muçulmanas, principalmente as revertidas. Mas, certamente, as pautas, as lutas, nem sempre são as mesmas, porque as mulheres também não são. Em cada contexto se configura a resistência a sua maneira.

Francirosy Campos Barbosa é antropóloga, docente no Departamento de Psicologia da FFCLRP/USP desde 2010, formada em Ciências Sociais pela USP em 1994, Mestrado

em Antropologia em 2001, Doutorado em Antropologia pela USP em 2007, Prodoc pelo IA Unicamp de 2008-2010, pós-doutorado pela Universidade de Oxford em 2016, Livre Docente pelo Departamento de Psicologia em 2018. Coordenadora do GRACIAS – Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes. Uma das editoras da Revista GIS – Gesto, Imagem e Som/Revista de Antropologia. Atua em área relacionadas à Antropologia da Religião (Islam), Imagem, Performances, mulheres muçulmanas, teologia islâmica, gênero, Pesquisadora do GRAVI, NAPERDRA, CERNE, bolsista produtividade CNPq/2.

Luana Baumann Lima é Graduada em Ciências Sociais pela Unicamp em 2009, Especialização em Ciências Humanas pelo Instituto Tecnológico de Monterrey (2011). Especialização em Estudos Árabes pela Université Sorbonne Nouvelle Paris III (2013). Mestre em Psicologia pela FFCLRP/USP em 2018. Pesquisadora do GRACIAS – Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes desde 2011. Atua em áreas relacionadas a Islam e gênero.

Contribuição de autoria

Barbosa, F.C. contribuiu para a concepção e desenho do trabalho, análise e interpretação dos dados, redação, revisão e aprovação final do artigo.

Lima, L. B. contribuiu para a concepção e desenho do trabalho, obtenção dos dados, análise e interpretação, redação de parte do artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABU-LUGHOD, Lila. 2013. *Do Muslim Women Need Saving?* Harvard University Press.

AHMED, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven: Yale University Press.

ALI, Kecia. 2016. *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence.* Oneworld.

AL-SHENA, Abdul-Rahman. s/d. *Los derechos humanos en el Islam: y los errors de concepto más communes.* Al-Homaidhi P.Press.

ASAD, Talal. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Research of Power in Christianity and Islam.* Baltimore/London: John Hopkins University Press.

BARBOSA-FERREIRA, F. C. 2001. *Imagem oculta – reflexões sobre a relação dos muçulmanos com as imagens fotográficas.* 156f. São Paulo, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

_____. 2007. *Entre Arabescos, Luas e Tâmaras: performances islâmicas em São Paulo.* PPGAS, USP,

_____. 2013. "Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade". *Araraquara: Perspectiva*, v.13: 183-198.

BARLAS, Asma. Globalização da igualdade: a mulher muçulmana, teologia e feminismos. Disponível em: <http://www.fumec.br/revistas/meritum/article/view/1204>. Acesso em 10 de 02 de 2020.

BARNETT, Laura. 2011. Liberté de religion et signes religieux dans l'espace public. Publications courantes: Droit et justice. Publications de Recherche de la Bibliothèque du Parlement. Disponível em <http://www.bdp.parl.gc.ca/Content/LOP/ResearchPublications/2011-60-f.htm>. Acesso em 10 de janeiro de 2017.

BIRMAN, Patricia. 2003. Religião e Espaço Público. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

BORGHÉE, M. 2012. Voile intégral en France – sociologie d'un paradoxe, Paris, Michalon,

BRUSTLEIN, Violette & WANIEZ, Philippe. 2001. "Os muçulmanos no Brasil: elementos para uma geografia social". *ALCEU*, v.1, n.2: pg 155 a 180.

DELTOMBE, T. 2005. L'Islam imaginaire. La construction médiatique de l'islamophobie en France. Paris, La Découverte, 2013 "La "nouvelle laïcité" est une arme d'exclusion raciste, autoritaire et rétrograde." Entretien autour de l'Islam imaginaire. *Revue Jibrile*, propos recueillis par Frédéric SAENEN. Disponível em <http://www.revuejibrile.com/JIBRILE/PDF/DELTOMBE.pdf>. Acesso em 13 de fevereiro de 2017.

FRASER, Nancy. 1997. "Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy". In: CALHOUN, Craig (Org.) – Habermas and the public sphere, Massachussets, MIT.

GEERTZ, Clifford. 1989. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

GIUBELLI, Emerson. 2008. "A presença do religioso no Espaço Público: modalidades no Brasil." *Religião e Sociedade*, v. 28, n.2: 80-100.

HABERMAS, Jünger. 2003. Mudança estrutural na esfera pública. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 2007. Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos. São Paulo: Tempo Brasileiro.

HAMID, Sonia. 2012. (Des)Integrando Refugiados: Os Processos do Reassentamento de Palestinos no Brasil. Brasília, tese de doutorado, Universidade de Brasília.

HAMIDI, Malika. 2014. Le foulard islamique à la croisée d'enjeux socio-Politique. *Les Cahiers de l'Islam*.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. 2000. "Le miroir de l'Islam en France". *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, n.66: 79-89.

ISBELLE, Munzer. s/d. Ensinaamentos Islâmicos para uma vida a dois. Ed. Azzan.

KERROU, Mohamed. 2001. Hijab, Nouveaux voiles et espaces publics. Cérés Editions, Collection : D'Islam et d'Ailleurs.

LATOUR, Bruno. 2012. Reagregando o Social: uma introdução à teoria do Ator-Rede. Salvador-Bauru: EDUFBA-EDUSC,

LOURO, Guacira Lopes. 2004. Um corpo estranho : ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica.

MAHMOOD, Saba. 2009. Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique, La Découverte, coll. « textes à l'appui ».

MEMMI, Albert. 2004. Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres. Paris, Éditions Gallimard.

MONTENEGRO, Silvia. 2002. "Discursos e contradiscursos: o olhar da mídia sobre o islã no Brasil." *Mana*, v.8, n.1: 63-91.

MONTERO, Paula. 2009. "Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil". *Revista Etnográfica*, v. 13, n. 1: 7-16.

PASQUALIN, Flávia, A. 2018. *O (des)encanto do casamento intercultural: brasileiras casadas com muçulmanos estrangeiros*. São Paulo, tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

PRECIADO, Paul B. 2014. "Entrevista a Jesús Carrillo". *Cadernos Pagu*. v.28: 375-405.

SAYYID, Salman. 2014. Islamic Human Rights Commission - Institutional Islamophobia Conference.

TASINI, Diana. 2014. "Le voile des femmes arabes, point de division entre espace public et religiosité". *Philosophie*, v.8: 189-199.

TÉVANIAN, Pierre. 2013. *Chroniques du racisme républicain*. Éditions Syllepse.

THOMPSON, John B. 2002. *Ideologia e cultura da modernidade: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 6 ed. Rio de Janeiro: Vozes.

TISSOT, Sylvie. 2011. "Excluding Muslim Women: From Hijab to Niqab, from School to Public Space". *Public Culture*, v.22, n.4: 39-46.

TOMASSI, Bianca. 2011. "Assalamu Aleikum Favela": a performance islâmica no movimento hip hop das periferias do abcd e de São Paulo. Campinas, dissertação a, Universidade Estadual de Campinas.

ZIBOUH, Fatima. 2010. *Le Féminisme à l'épreuve du débat postcolonial*. La Revue Nouvelle, 2010 Disponível em https://www.academia.edu/550208/Le_f%C3%A9minisme_%C3%A0_l_%C3%A9preuve_du_d%C3%A9bat_postcolonial. Acesso em 10 de janeiro de 2017.

WOLTON, D. 1995 "As contradições do espaço público midiático". *Revista de Comunicação & Linguagens*, n. 21-22: 167-188.

Recebido em 18 de junho de 2017. Aceito em 15 de agosto de 2019.