UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA
CURSO DE MESTRADO EM CIÊNCIA POLÍTICA

MARIA EDUARDA ANTONINO VIEIRA

"NÃO NOS LIBERTE, NÓS CUIDAMOS DISSO": AS MULHERES MUÇULMANAS E A CONSTRUÇÃO DOS SEUS DIREITOS NO CONTEXTO EUROPEU

RECIFE
2018

MARIA EDUARDA ANTONINO VIEIRA

“NÃO NOS LIBERTE, NÓS CUIDAMOS DISSO”: AS MUÇULMANAS E A CONSTRUÇÃO DOS SEUS DIREITOS NO CONTEXTO EUROPEU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Linha de pesquisa: Relações Internacionais e Política Internacional.

Orientador: Prof. Dr Joanildo Albuquerque Burity.

RECIFE
2018

Catalogação na fonte
Bibliotecária: Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

V658n Vieira, Maria Eduarda Antonino.
"Não nos liberte, nós cuidamos disso" : as muçulmanas e a construção dos seus direitos no contexto europeu / Maria Eduarda Antonino Vieira. – 2018.
144 f. : il. ; 30 cm.

Orientador : Prof. Dr. Joanildo Albuquerque Burity.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Recife, 2018.
Inclui Referências e apêndices.

1. Ciência política. 2. Islamismo. 3. Mulheres e religião. 4. Religião e direito. 5. Feminismo. 6. Análise do discurso. 7. Islã. I. Burity, Joanildo Albuquerque (Orientador). II. Título.

320 CDD (22. ed.) UFPE (BCFCH2018-125)

MARIA EDUARDA ANTONINO VIEIRA

"NÃO NOS LIBERTE, NÓS CUIDAMOS DISSO": AS MUÇULMANAS E A CONSTRUÇÃO DOS SEUS DIREITOS NO CONTEXTO EUROPEU

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Aprovada em: 12/06/2018.

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Joanildo Albuquerque Burity (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

_____

Profª Drª Mariana Batista da Silva (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

_____

Profª Drª Francirosy Campos Barbosa (Examinador Externo)
Universidade de São Paulo

À Manuca, pedaço de mim e do mundo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço as mulheres muçulmanas que atravessaram minha vida e me fizeram entender que uma história que não é nossa pode nos contar muito de quem somos.

Agradeço ao meu orientador, Joanildo Burity, pela solidariedade, generosidade e sabedoria.

Agradeço a minha avó Terezinha (onde quer que ela esteja e está) pelo legado inacreditável que vive em meu coração.

Agradeço aos meus pais, Eduardo e Tina, por serem parceiros da luta e dos sonhos. Sem eles, não existiria esse projeto.

Enalteço todas as mulheres (primas, amigas, tias, desconhecidas) que vivem sob signos opressivos, mas que constroem diariamente uma inteligência sociopolítica e de paixão ao mundo.

Agradecimento especial a João, pela cumplicidade na escrita, na vida e no amor.

RESUMO

Este trabalho busca entender como as mulheres muçulmanas, na Inglaterra e na França, compreendem e participam da construção dos seus direitos. Para isso, foram utilizados documentos (foto, vídeo, texto, áudio) de páginas oficiais, sites e blogs de grupos ativistas, associações e organizações de mulheres muçulmanas ou com projetos voltados para essa comunidade, entre os anos de 2003 e 2017. Foi empregada a Análise de Discurso de linha francesa, a qual percebe o discurso como prática social. Preocupa-se em ir além do conteúdo, analisando a maneira como é dito, quem está falando e quem está ouvindo. É a forma de pensar o discurso não apenas por palavras, e sim, palavras como ação. As tendências gerais observadas em relação a formação discursiva das muçulmanas nesses espaços foram em oposição, por um lado, à comunidade muçulmana e as desigualdades de gênero perpetradas em nome do Islã e por outro, a comunidade maior e suas atitudes discriminatórias carregadas de racismo.

Palavras-chave: Muçulmanas. Direitos. Feminismo. Análise do Discurso.

ABSTRACT

This work tries to understand how the muslims women, in England and France, comprehend and participate the building of their rights. For this, documents were used (photo, video, text, audio) from official pages, sites and blogs by activist groups, associations and organizations of muslims women or with projects aimed to that community, between the years of 2003 and 2007 years. The Discourse Analysis line from France was used, which realizes the discourse as social practise. Concerns to go beyond the content, analysing the way in which it says, who says and who listens. This is the form of thinking the discourse, not words only, but words as actions. The general tendencies observed about the muslims women discourse formation in this spaces were in opposition, in one way, to the muslim community and the gender inequality interpreted on behalf of Islam and on the other way, to the major community and their discriminated attitudes loaded of racism.

Keywords: Muslins. Rights. Feminism. Discourse Analysis.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Participação nas Mídias Sociais 100
Gráfico 2 - Nível de Participação nas Mídias Sociais 101

LISTA DE SIGLAS

AD	Análise do Discurso
AFP	Agência de Imprensa Francesa
ARDLFM	Associação para o Reconhecimento dos Direitos e Liberdades da Muçulmana
BSL	Linguagem de Sinais Britânica
BVA	Empresa de Pesquisa e Conselho Especialista em Comportamento
CAQDAS	Software de análise de dados qualitativos Auxiliado por Computador
CFCH	Centro de Filosofia e Ciências Humanas
CCIF	Coletivo contra a Islamofobia na França
CFPL	Coletivo Feminista pela Igualdade
CHR	Comissão dos Direitos Humanos
CRE	Comissão para a Igualdade Racial (Reino Unido)
CSID	Centro para o Estudo do Islã e Democracia (Estados Unidos)
CST	Segurança Comunitária de Confiança UK
DOE	Filhas de Eva
EFOMW	Fórum Europeu de Mulheres Muçulmanas
EIIL	Estado Islâmico do Iraque e do Levante
EIGE	Instituto Europeu para a Igualdade de Gênero
ENAR	Rede Europeia contra o Racismo
EUA	Estados Unidos da América
EUMC	Centro Europeu de Monitoramento do Racismo e Xenofobia
FDLM	Muçulmanas da Mesquita
FMA	Muçulmanas Magrebinas em Ação
FMG	Mutilação Genital Feminina
FMU	Unidade do Casamento Forçado – Reino Unido
FORWARD	Fundação para Pesquisa em Saúde da Mulher e Desenvolvimento
FRA	Agência dos Direitos Fundamentais
FWA	Associação das Mulheres de Fátima
HCI	Conselho Superior de Integração (França)
HM2F	Homossexuais Muçulmanos da França
IFOP	Instituto Francês de Opinião Pública
IFWS	Federação Islâmica de Mulheres no Esporte
IKWRO	Organização de Direitos da Mulher Iraniana e Curda

INED	Instituto Nacional Francês de Informação Estatística
INSEE	Instituto Nacional de Estatísticas e Estudos Econômicos
ISIS ou IS	Estado Islâmico do Iraque e do Levante
IMI	Iniciativa da Mesquita Inclusiva
ISSA	Associação Islâmica de Serviços Sociais
LFFM	Liga Francesa de Mulheres Muçulmanas
LGBT	Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros
MCB	Conselho Muçulmano Britânico
MFPF	Movimento Francês pelo Planejamento Familiar
MTE	Coletivo Mães são todas Iguais
MWC	Conselho de Mulheres Muçulmanas
MWNUK	Rede de Mulheres Muçulmanas
MWSF	Mulheres Muçulmanas no Esporte
OHCHR	Escritório do Alto Comissário das Nações Unidas para os Direitos Humanos
ONU	Organização das Nações Unidas
OSI	Instituto da Sociedade Aberta
QDA	Análise de Dados Qualitativos
SIS	Irmãs no Islã
SP	Projeto Safra
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UK	Reino Unido
UNICEF	Fundo das Nações Unidas para a Infância
WLUML	Mulheres Vivendo sob Leis Muçulmanas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....12
2 MUÇULMANA NA EUROPA.....19
2.1 MIGRAÇÕES.....19
2.2 CIDADANIA E IDENTIDADE.....29
2.3 INIMIGA OCIDENTAL.....34
2.4 CONSIDERAÇÕES.....35
3 RELIGIÃO, ESTADO E GÊNERO.....37
3.1 RELIGIÃO NA EUROPA.....37
3.2 RELIGIÃO E GÊNERO.....47
3.3 "FEMINISMOS".....53
3.3.1 **Feminismo Islâmico**.....58
3.4 CONSIDERAÇÕES.....61
4 AÇÃO, FEMINISMO E ISLÃ.....65
4.1 MULHER E O ISLÃ.....65
4.2 MUÇULMANAS ORGANIZADAS.....70
4.3 FEMINISMO E AS MULHERES MUÇULMANAS 80
4.4 CONSIDERAÇÕES.....82
5 MULHER, POLÍTICA E ISLÃ......84
5.1 METODOLOGIA DE PESQUISA.....84
5.2 MAPEAMENTO DAS PRINCIPAIS ORGANIZAÇÕES.....91
5.3 PERFIL DAS ORGANIZAÇÕES.....97
5.4 MULHERES MUÇULMANAS EM AÇÃO.....103
5.5 MILITÂNCIA.....104
5.6 CONSIDERAÇÕES.....116
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....119
REFERÊNCIAS 124
APENDICE - QUESTIONÁRIO DE PESQUISA.....145

1 INTRODUÇÃO

Mulheres muçulmanas são hoje parte integrante da comunidade europeia, muitas vezes colocadas no centro dos debates políticos, religiosos e de gênero, por conta da sua visibilidade religiosa. O véu islâmico[1] tornou-se um símbolo antiocidental e antifeminista. O tópico "mulher e Islã" continua sendo rotineiramente interpretado na Europa Ocidental de maneira reducionista, preconceituosa e fetichizada, sendo as mulheres muçulmanas observadas como passivas, submissas, inativas, altamente dependentes por conta da vestimenta, da poligamia e da lei da herança, entre outros temas que são facilmente prejulgados pelo Ocidente. As muçulmanas terminam sendo pouco percebidas, tornando-se seres humanas "invisíveis". Quando são observadas, são entendidas como pessoas sem utilidade ou valor para a sociedade, em contraste com as imagens das mulheres ocidentais, que são colocadas como educadas, empoderadas e liberais. Tudo isto está fortemente amarrado à dicotomia "nós" *versus* "elas", que estabelece papéis pré-definidos e reforçam imagens estereotipadas das muçulmanas, resultando, também, na apropriação do seu poder decisório.

Nessa conjuntura, principalmente de silenciamento dessa comunidade por parte da sociedade, existe uma necessidade de se compreender como as mulheres muçulmanas percebem e participam da construção dos seus direitos a partir do que as próprias muçulmanas têm a dizer e como se mobilizam para fazer suas posições e agendas conhecidas. Na análise do seu engajamento cívico e político, é preciso identificar e entender os espaços, plataformas e associações que elas estão desenvolvendo. Como a fé se relaciona com outras identidades, tais como gênero e nacionalidade e como direciona suas ações? O que pensam sobre movimentos de mulheres e feminismo? Como elas enxergam sua posição na sociedade? Quais são suas reivindicações ou reclamações? Como se sentem em relação ao uso da vestimenta islâmica? Como se relacionam com o feminismo ocidental? Existe feminismo islâmico? Quais são seus desafios neste continente?

É importante entender que as mulheres muçulmanas fazem parte de uma Europa Ocidental onde vivem quase vinte milhões de seguidores do Islã. Essa parcela de muçulmanos tem crescido em

[1]O que é chamado de "véu", em inglês, não corresponde a qualquer único termo em árabe. "*Veiling*" tradicionalmente é exigido das mulheres muçulmanas quando aparecem em público e tomou diversas formas de acordo com a configuração cultural: a burca afegã; o xador iraniano, a máscara facial da região do Golfo; e o lenço cobrindo a parte inferior da face, no norte de África. O *hijab* é apenas um elemento no uniforme contemporâneo urbano islâmico, ou *alziyy al-Islami*, como é conhecido (Maumoon, 1999).

cerca de um ponto percentual por década nos últimos 25 anos, passando de 4% em 1990 para 6% em 2010, ou seja, eram menos de 10 milhões em 1990, para aproximadamente 17 milhões, em 2010 (Pew Research Center, 2011), tornando-se o Islã a maior religião minoritária da região. Tais mudanças demográficas produzem adversidades diante do crescimento populacional. O Islã passa a ser uma significativa força social, política e religiosa na Europa Ocidental e os estados europeus enfrentam desafios importantes sobre como acomodar os direitos religiosos, políticos e sociais desses seguidores, muitos dos quais não são imigrantes, mas cidadãos e cidadãs dos diferentes países.

Os muçulmanos chegam na Europa, em grandes contingentes, como consequências dos novos padrões globais de conflito e migração transnacional, resultando no crescimento dramático da diversidade religiosa. As religiões pertencentes aos imigrantes tornam-se diferentes da tradição cristã/secular europeia. Os países secularistas, através de diferentes formas de relações igreja-estado, possuem diversas práticas institucionais para reconhecer o religioso, fazendo com que a integração da fé do imigrante na esfera pública seja uma questão muitas vezes controversa. Os muçulmanos europeus são uma mistura altamente diversificada de etnias, ligação religiosa, convicções filosóficas, filiação política, tendências seculares, línguas e tradições culturais.

Entretanto, existe uma tendência, principalmente da mídia, de englobar os muçulmanos, especialmente as mulheres, como um monólito sem voz. Há muitos fatores que influenciam a visão deturpada do Ocidente para com as mulheres muçulmanas. Um dos mais importantes tem sido a tendência em agregar as mulheres muçulmanas em um grande grupo e vê-las como clones homogêneos umas das outras, deixando de lado as características geográficas, políticas, sociais, históricas e doutrinárias que moldam suas vidas em diferentes partes do mundo e as diferenciam, às vezes marcadamente (Ashraf, 1999). Tendência que, por exemplo, não acontece em relação a mulheres ocidentais. Uma francesa dificilmente seria confundida com uma mexicana e uma brasileira dificilmente seria classificada como uma italiana, mesmo que todas fossem católicas e tivessem o mesmo sistema de crenças, por exemplo.

No entanto, deve-se admitir que existem ainda vários aspectos da legislação islâmica (*sharīʿah*) que estão afetando seriamente a construção, pelas próprias muçulmanas, dos seus direitos. Por exemplo, pouco mudou em relação a problemas tais como casamentos forçados, divórcio, poligamia, sexualidade e honra familiar (masculina) (al-Hibri, 2002). A interpretação patriarcal, socialmente conservadora, em relação a estas questões, é certamente responsável por muitos

dos problemas contemporâneos das muçulmanas no universo islâmico e não-islâmico. Apesar das várias tentativas de reformar essas leis, tais problemas – inegáveis em partes do mundo muçulmano – alimentam visões ocidentais estereotipadas. Essas imagens são perpetuadas e reforçadas fazendo com que as mulheres muçulmanas não sejam vistas como protagonistas das suas vidas, muito menos da arena política.

Sem contar as velhas experiências e concepções coloniais das mulheres muçulmanas (projetadas no final do século XVIII), responsáveis por nutrir um sentimento de superioridade, retratada na fala, por exemplo, do Lorde Cromer, no Egito, "estou aqui para libertar as mulheres muçulmanas, estou aqui para libertá-las do Islã" e o “libertar” significava que as mulheres muçulmanas iriam abdicar da sua religião e adotar um modo de vida ocidental (Kabbani, 1992). Essa missão libertadora continua nas sociedades contemporâneas ocidentais, onde percepções das mulheres muçulmanas como não-sujeitos foram retomadas e reforçadas por boa parte do próprio feminismo ocidental secular, sendo o “*colonial feminism*” visto como uma política de governo sobre as mulheres (Ahmed, 1992).

Os governos conseguem respaldo das feministas ocidentais que continuam a propagar que para as muçulmanas serem bem-sucedidas e ganharem *status* e o respeito do feminismo secular, devem deixar de lado sua cultura religiosa em sua totalidade e abraçar com todo coração o modo de vida ocidental. Propagando uma verdade absoluta como sinônimo de empoderamento, movimentação que termina não ajudando as imagens das mulheres muçulmanas, nem de nenhuma outra mulher religiosa. Essas feministas tendem a ignorar questões relevantes como a centralidade da espiritualidade islâmica ou do Islã como uma questão de identidade. Em muitos casos, resolvendo as "violações" dos direitos da mulher no mundo muçulmano à luz de *práxis* que são estranhas a cultura islâmica (Avishai, 2008; Reilly, 2011).

A polêmica opção/escolha pelo uso da vestimenta é um tema complexo que envolve não só crenças religiosas, mas também elementos sociais, culturais e políticos. Como reconhece Ahmed (1992:152), nas sociedades ocidentais a imagem do *hijab* ou véu adquiriu uma função simbólica, como "o marcador mais visível das diferenças e inferioridade das sociedades islâmicas, um símbolo de submissão das mulheres e atraso do Islã”. Entretanto, outros estudos já mostram que a utilização da vestimenta pode ser interpretada com vários enquadramentos. Variam de um ato político, um meio de afirmação da identidade islâmica e até a modéstia em relação a *Allah* (Badran, 2009). As jovens mulheres turcas, por exemplo, estão usando o *hijab*

como o símbolo do feminismo islâmico, que contradiz as imagens ocidentais do véu como sinal de subjugação (Smucker, 1998).

Diante das múltiplas discriminações que vêm sofrendo, não apenas pela condição de ser mulher, mas também pelo fato de serem imigrantes ou filhas de imigrantes e de pertencerem a uma minoria religiosa, evidências pessoais e documentadas indicam que o tratamento desigual por motivos religiosos é real e identificável na vida das muçulmanas, através de incidentes de violência, preconceito e exclusão (Runnymede Trust, 1997). Muitas delas tiveram que se despir de suas identificações enquanto muçulmanas, tirando seus *hijabs* literal e metaforicamente, para ingressarem nos mercados de trabalho e, ainda assim, nas suas sociedades, são alvo de muita vigilância. Em vários países, no entanto, as muçulmanas, excluídas da vida social, econômica, política, cultural e religiosa, começam a assumir-se como sujeito político dos seus próprios direitos.

É importante compreender como as mulheres muçulmanas estão agindo, principalmente, quando existe um senso comum que as coloca num lugar inferior. As muçulmanas na Europa tiveram que identificar os facilitadores e os obstáculos para negociar suas vidas entre o espaço privado familiar e as comunidades no espaço público. Esse espaço público, com o passar do tempo, principalmente depois do 11 de Setembro, não estava mais dando as boas vindas para elas. As vestimentas islâmicas fizeram das muçulmanas o alvo fácil de grupos racistas, mas também de vários grupos seculares, liberais e feministas que acreditam que os valores de liberdade, democracia e igualdade de gênero estavam sendo desafiados (Joly e Wadia, 2017).

Nesse cenário, as muçulmanas enfrentam problemas pertencentes tanto a comunidade de acolhimento que termina sendo apática a sua religião e sua cultura. Quanto na sua própria comunidade muçulmana, onde a expectativa de submissão e aderência à tradição cultural é prejudicial para as oportunidades de vida delas. Diante disso, esse trabalho vai analisar a ação organizada das muçulmanas - dentro das associações, grupos ativistas, entre outros - para transpor essa realidade desigual. Os países alvos dessa análise são a França e a Inglaterra, entre os anos de 2003 até 2017. A partir dessa pré-compreensão do objeto de análise desse estudo, foi definido como principal finalidade da dissertação: *compreender como as mulheres muçulmanas percebem e participam da construção dos seus direitos no contexto europeu*. Foram definidos os seguintes objetivos específicos: (1) perceber como as mulheres muçulmanas desenvolveram ações e projetos para terem suas vozes ouvidas; (2) mapear quais

são as principais organizações, instituições e grupos de mulheres muçulmanas - ou com foco nas muçulmanas - no contexto europeu ocidental; (3) elencar as principais reivindicações/reclamações das muçulmanas; e (4) observar como ocorre o debate entre as feministas islâmicas e o feminismo ocidental dentro desses espaços.

Do ponto de vista das fontes utilizadas, este trabalho apoiou-se na Internet como ferramenta-chave para a coleta de dados, abarcando documentos escritos, fotografias e vídeos produzidos no contexto de um conjunto de espaços e plataformas pesquisadas. Estas incluíram grupos de *advocacy*; conselhos; grupos de apoio; centros islâmicos/mesquitas; grupos de tradições culturais; grupos feministas; grupos de relações públicas, entre outros. A coleta foi feita diretamente em *home pages* oficiais, *Facebook* e blogs. Iniciou-se a investigação, primeiramente mapeando as principais organizações, instituições e grupos na comunidade muçulmana nos dois países selecionados. Posteriormente, começou-se a analisar quais desses grupos eram de mulheres muçulmanas ou desenvolviam projetos voltados para elas. Dessa forma, construiu-se uma amostra de espaços e plataformas de ação das mulheres muçulmanas que foram objeto das análises aprofundadas sobre como elas percebem e participam da construção dos seus direitos.

A realização dessa pesquisa se justifica pela necessidade de se amplificar a compreensão sobre a participação política dessas mulheres. Os trabalhos que focam as muçulmanas nas sociedades ocidentais tendem a cobrir a história e a evolução da participação das mulheres na educação e no mercado de trabalho, com exceção de algumas publicações que o eixo são as mulheres muçulmanas na vida política e cívica (p.ex., Joly e Wadia, 2017). Por isso, a pesquisa vai se concentrar na construção dos direitos dessas mulheres, buscando esse entendimento através das suas próprias narrativas. O trabalho poderá trazer benefícios ao tornar as experiências deste grupo mais públicas, gerando uma maior conscientização, ação positiva e desconstruindo papéis equivocados que majoritariamente são atribuídos a essas mulheres, contribuindo, inclusive, para ensejar uma maior abertura e visibilização das mulheres muçulmanas no Brasil. Também pretende contribuir para preencher a escassez de trabalhos empíricos no Brasil sobre o tema, particularmente na área de Ciência Política.

O trabalho também busca contribuir para um reconhecimento feminista do que a fé desempenha na vida das mulheres contemporâneas. Ao invés de olhar como as instituições religiosas vêm as mulheres, examinaremos o que as mulheres religiosas islâmicas nos dizem sobre direitos

religiosos, igualdade de gênero, identidade e feminismo. Neste estudo, privilegia-se as vozes das mulheres religiosas e seus pontos de vista, ao invés de textos e práticas que podem ser consideradas como "autoritárias" ou "ilegítimas" nas representações de suas tradições religiosas. Adotando uma perspectiva *"bottom-up"* para analisar as relações entre religião e gênero, examinando como as mulheres vivem, praticam e negociam sua fé e identidade na vida cotidiana, a partir do seu engajamento cívico e político.

Quando se fala de "mulheres muçulmanas", é necessário reforçar que a nomenclatura foi utilizada, exclusivamente, para a construção de uma categoria analítica e que elas não são, de forma alguma, um monolito. E nessa pesquisa, essa categoria é composta apenas de mulheres que dominam o idioma nativo dos contextos nas quais estão inseridas. Dessa forma o trabalho vai englobar, principalmente, as nativas que se converteram ao Islã e as mulheres de origem migrante, possivelmente da segunda geração em diante. A língua termina funcionando como um mecanismo excludente ou agregador, conforme o caso, da atuação e participação social dessas mulheres no meio social. Elas precisam da língua para se articularem, discutirem e reivindicarem. Não é de estranhar que todas as organizações, instituições e grupos ativistas pesquisados utilizam a língua nacional do país em que atuam. Por conta disso, a dissertação apresenta um viés representativo, ou seja, não foi possível captar as experiências das islâmicas que não conseguem se expressar no idioma do país em que habitam ou que não são alcançadas de alguma maneira pelas organizações e grupos ativistas pesquisados. Por outro lado, isso não invalida o foco principal da análise, que é precisamente identificar a voz das mulheres muçulmanas quando estas cruzam o umbral do espaço público e se manifestam coletivamente.

As hipóteses de trabalho estão ancoradas num enquadramento qualitativo de pesquisa em Ciências Sociais, onde há uma tendência a resistir à formulação antecipada de hipóteses, precisamente porque há uma consciência de que o conhecimento influencia a observação e a ação; por isso os pesquisadores evitam definir hipóteses sobre aspectos específicos (Meinefeld, 2004). Em razão desse direcionamento, mas a partir do momento que já pontuei acima, "confessando" minha posição normativa em relação a questões envolvendo a tese da "salvação", as exigências da ocidentalização e da secularização, bem como a ineficiência das legislações impositivas, podemos classificar essas pré-compreensões como *hipóteses de trabalho*. Entretanto, procurei exercer constante vigilância de modo a que essa construção não estivesse permeada pelos achados empíricos e outros tratamentos sobre o tema, mantendo a

maior abertura possível aos particulares significados e relevâncias dos atores e a seus contextos de atuação.

***

A dissertação está organizada em seis capítulos. O primeiro capítulo retrata a chegada da mulher muçulmana na Europa, mapeando a história das principais rotas migratórias das antigas colônias e como se estabeleceram as comunidades muçulmanas. Apresenta-se um perfil histórico, demográfico e socioeconômico desse grupo e como se desenvolveu a relação do Islã com o Ocidente, especialmente para a mulher muçulmana. O capítulo segundo vai tocar na interseção da religião com a migração, a partir de um recorte de gênero. Levanta questões relacionadas a como acomodar essa nova identidade religiosa muçulmana num espaço público crescentemente secular, na Europa ocidental. E vai mais além, buscando entender como as mulheres religiosas islâmicas negociam sua religiosidade, descontroem estereótipos negativos e subvertem práticas discriminatórias, apresentando inclusive o paradigma feminista islâmico. O capítulo terceiro faz uma contextualização do surgimento do movimento de mulheres muçulmanas – na França e na Inglaterra - e pontua sobre como a discussão do feminismo aparece dentro desses espaços organizados.

O capítulo quarto discute a metodologia utilizada nesse trabalho e posteriormente, a partir da Análise do Discurso (AD) de linha francesa, expõe os resultados das análises da participação política e engajamento cívico das muçulmanas. Busco ali compreender em quais espaços elas estão agindo, quais são as formas de mobilizações, quais são suas principais reclamações e reinvindicações, ou seja, traçando o panorama da construção dos direitos das muçulmanas dentro dos espaços e plataformas. O capítulo quinto, finalmente, exibe um cenário geral do que foi desenvolvido nos capítulos anteriores, expondo as conclusões, desafios e possíveis agendas de pesquisa para próximos trabalhos nos campos dos estudos da ação social e política das mulheres muçulmanas. O capítulo sexto apresenta as referências bibliográficas que foram utilizadas ao longo dessa dissertação.

2 MUÇULMANAS NA EUROPA

Na primeira parte desse trabalho, traz-se uma explicação da migração e como os muçulmanos chegaram na Europa Ocidental, focando também na "*feminização*" da migração e sua importância como força propulsora do crescimento das populações muçulmanas no contexto da Inglaterra e da França. Na segunda parte, apresenta-se quais foram as consequências desses movimentos para as ideias de identidade e cidadania e como esse novo contingente possibilitou configurações mais flexíveis dessa realidade. E por último, mostra-se como se deu o contato do Ocidente com o Islã, especialmente, como ocorreu a construção da mulher muçulmana como a "inimiga ocidental".

2.1 MIGRAÇÕES

A globalização, a partir de um conjunto de interações, está aumentando a interligação do mundo. O espaço contemporâneo está firmemente entrelaçado, ainda que de forma bastante assimétrica e gerando novas "periferias". Além de viagens e turismo, as últimas décadas também testemunharam um aumento profundo de formas mais permanentes de migração humana, ligadas tanto a questões econômicas quanto políticas (especialmente conflitos). Ao longo da década de 1990, muitas cidades em toda a América do Norte e Europa viram sua porcentagem de estrangeiros exceder um terço da população total (Croucher, 2004:44). Parte constituinte dos povos que se moveram ao redor do globo, os muçulmanos, rapidamente se acomodaram nas sociedades europeias levantando importantes desafios para os responsáveis políticos europeus em gerenciar a diversidade cultural, manter a coesão social e acomodar as minorias (Heckman e Bosswick, 2005).

Historicamente, o Islã entrou em muitos países europeus. Pode-se identificar quatro períodos distintos de assentamentos muçulmanos na Europa. O primeiro período foi no sul da Itália e na Espanha, uma fase que chegou ao fim nos séculos XI e XIV, respectivamente. O segundo período foi o resultado da tomada do poder pelo exército mongol no século XIII da parte europeia e da Rússia. A terceira fase começou com a expansão do Império Otomano para os Bálcãs. Durante as três fases da presença muçulmana na Europa, o Islã causou impacto na cultura europeia. A quarta fase é um fenômeno relativamente recente, chamado de "nova presença" dos muçulmanos, principalmente na Europa Ocidental, devido a razões políticas (refúgio e asilo político) e econômicas (Gerholm e Lithman, 1988; Nonneman, 1997; Halliday, 1995).

Na Grã-Bretanha, o primeiro grupo significativo de muçulmanos começou a chegar no século XVIII, os chamados "*lascarins*" (marinheiros indianos da marinha mercante), inicialmente empregados pela *British East India Company*, que gradualmente começaram a se estabelecer com esposas britânicas em ou perto de cidades portuárias. Eles foram seguidos mais tarde por marinheiros iemenitas empregados depois de 1869 em Áden, que chegaram a cidades como Liverpool, South Shields e Swansea. Outros também migraram para cidades industriais como Birmingham e Sheffield (Halliday, 1992; Weller, 1997). O século XIX foi marcado pela contratação por empresas britânicas de trabalhadores estrangeiros muçulmanos como mão-de-obra barata para as crescentes cidades industriais e portuárias.

Porém, a primeira grande onda de imigrantes muçulmanos veio somente após a Segunda Guerra Mundial, moldada a partir do colonialismo britânico. As maiores percentagens de imigrantes vieram de países da *Commonwealth*, como – Índia e Paquistão, quando muitas pessoas foram deslocadas depois da partição da Índia britânica em 1947 (Shadid e Koningsveld, 1995). O estado ainda ofereceu um incentivo econômico para encorajar a migração de trabalhadores estrangeiros com intuito de reconstruir cidades britânicas que foram danificadas durante a guerra. Esta construção exigiu a entrada de um grande número de trabalhadores não-qualificados e semiespecializados que trabalhariam por salários baixos e em empregos que muitos trabalhadores britânicos não queriam (Siddiqui, 2000; Shaikh, 2000).

Alguns teóricos têm especulado que a história colonial da Grã-Bretanha impactou no tratamento inicial destes imigrantes muçulmanos no país. Jørgen Nielsen (2001) relatou que os britânicos herdaram uma imagem positiva do Islã por causa de suas experiências em partes muçulmanas do Império. O colonialismo pode ter imbuído uma atitude paternalista em relação aos imigrantes muçulmanos britânicos, contudo, ao menos seria um paternalismo relativamente benigno. Ao longo da década de 1970 e 1980, portanto, os muçulmanos formaram associações religiosas, sociais, educacionais e políticas para institucionalizar a fé e a transmitir seus valores para a geração mais jovem (Lewis, 1994; MacPherson, 1997). Por uma variedade de razões, no entanto, esses migrantes não retornaram. Para muitos, as oportunidades econômicas e educacionais na Grã-Bretanha os encorajaram a permanecer, enquanto, em outros casos, circunstâncias políticas tornaram seu retorno ao país de origem menos provável.

O governo britânico estava explicitamente preocupado com a imigração "de cor", tanto que

existia a intenção de se evitar o pluralismo racial. As políticas, como relata Ian Spencer, começaram a "limitar e bloquear o movimento de pessoas de cor da África, das Caraíbas e do subcontinente indiano para a Grã-Bretanha" (Spencer, 1997:150). Apesar deste objetivo, centenas de milhares de pessoas dessas comunidades já tinham nascido e se tornado cidadãs no país. A Grã-Bretanha estava se transformando em uma sociedade multirracial e multi-religiosa (Kepel, 1997:97-9; Spencer, 1997:152-3). Mesmo com restrições significativas do Estado para com a imigração primária, não se negaram os direitos legais daqueles já admitidos, que incluíam inclusive o direito de reagrupamento familiar[2]. Como resultado, a população imigrante, em grande parte masculina, temendo uma legislação ainda mais restritiva, trouxe suas famílias do exterior para se juntar a eles na Grã-Bretanha (Spencer, 1997:154). A população de minoria étnica expandiu-se rapidamente na década de 1970, crescendo de aproximadamente 1 milhão em 1968, para 3 milhões em 1991 (Adolino, 1998; Hoge, 2002).

Na atualidade, os muçulmanos continuam concentrados em áreas urbanas, cerca de 40% de todos os muçulmanos estão em Londres, formando quase 8,5% da população da cidade, com concentrações em bairros como Tower Hamlets (36,4% dos muçulmanos de Londres), Newham (24,3%) e Waltham Forest (15,1%). Fora de Londres, Blackburn (19,4% dos muçulmanos do Reino Unido) e Bradford (16,1%) têm ainda mais significativas populações muçulmanas (Peach, 2006). Hoje, a maioria dos muçulmanos que vivem no Reino Unido são imigrantes ou descendentes de imigrantes do Paquistão, Bangladesh e Índia (Nielsen, 2009). Paquistaneses (1,028,459) com 38% do total muçulmano com base no censo de 2011, formam a população muçulmana subdominante. Outras comunidades menores são de África Ocidental, Chipre e de todo o Oriente Médio (Censo, 2011).

Na França, diferentemente da Grã-Bretanha, os contatos com o Islã e muçulmanos são provavelmente ainda mais antigos. Logo em 716 EC, um grupo de soldados norte africanos entrou em um território onde hoje é a França e, alguns anos depois, estabeleceu um protetorado muçulmano e uma mesquita na cidade de Narbonne. Os contatos entre esses povos ainda duraram por muito tempo. Várias invasões muçulmanas e expulsões dos islâmicos ocorreram no sul da França durante a Idade Média e início do período moderno, às vezes deixando para

[2]O direito do trabalhador imigrante de se reunir com a sua família constitui a materialização de um direito reconhecido pelas Nações Unidas que vai ao encontro do princípio contido na Declaração Universal dos Direitos do Homem (artigo 16, parágrafo 3º), que "a família é o grupo natural e fundamental da sociedade e tem direito à proteção da sociedade e do Estado" (ONU, 1948).

trás algumas mesquitas e colonos muçulmanos (Clément, 1990; Poly, 1992; Poly e Riché, 1992).

Mas foi só com a conquista francesa da Argélia, em 1830, que a França ganhou a primeira de várias colônias do Mediterrâneo e África Subsaariana. Em decorrência dessa aproximação, também ocorreu uma movimentação significativa de colonos muçulmanos para a França durante a Primeira Guerra Mundial, trazendo umas centenas de milhares de magrebinos e menores números de outros muçulmanos, como os africanos de Comores, para servir ao exército ou substituir trabalhadores franceses nas fábricas e campos de munições (Frémeaux, 1991; Toihiri, 2001). Estima-se que o número desses imigrantes era de 120.000 em 1920, dos quais 100.000 vinham da Argélia (Blanchard et al., 2005). Em gratidão pelos esforços de guerra destes muçulmanos, o Estado francês construiu a grande mesquita de Paris, em 1926 (Boyer, 1998:53–8; Kepel, 1991:65–76).

Pode-se pensar em um grande quantitativo populacional de imigrantes muçulmanos em movimento para a metrópole francesa relacionados à grave escassez de mão de obra após a Segunda Guerra Mundial. Durante as três décadas após o fim da guerra, os agentes estatais e empregadores franceses, especialmente, recrutaram ou "regularizaram" trabalhadores de países como a Argélia (independente depois de 1962), Marrocos, Tunísia e Turquia, predominantemente muçulmanos (Boyer, 1998; Le Moigne, 1986; Tapinos, 1975; Wihtol de Wenden, 1988). Em 1975, mais 1 milhão desses imigrantes muçulmanos viviam na França metropolitana (Noiriel, 1988; Sunay, 2001).

Durante a guerra de independência da Argélia (1954-1962), até 160.000 argelinos eram soldados do exército francês. Quando a guerra terminou em 1962, haviam-se difundido as represálias contra aqueles que permaneceram na Argélia. Muitos tentaram encontrar refúgio na França. Normalmente, estima-se que o número desses ex-soldados – chamados *Harkis* – e suas famílias, que chegaram à França entre 1962 e 1968, ascendeu a 91.000. Infelizmente, não foi feito muito esforço para recebê-los, foram colocados em assentamentos perto de centros urbanos existentes, isolados no sul rural, ou em campos temporários, alguns dos quais anteriormente abrigavam refugiados e presos políticos (Droz e Lever, 1982:334–54; Frémeaux, 1991:248–51; Gadant, 1988:21–33). Em 1966, depois da França e Turquia assinarem um acordo de trabalho, um grande número de turcos começou a migrar para a França – 18.000 em 1970, 200.000 no início de 1990 e 450.000 até 2005. Por fim, outra leva de imigrantes veio de

antigas colônias francesas e de outros países com população muçulmana, como o Senegal e a Índia (Martinez, 2001).

A acomodação dessa comunidade na França, em contraste com a Grã-Bretanha, não foi tão positiva. Tanto o governo britânico como o francês tiveram que lidar, a partir de meados de 1970, com a recessão e a crise, induzida pelo salto no preço do petróleo. Tal conjuntura resultou em desemprego e estimulou ambos a impedir o recrutamento de migrantes. Mesmo diante desse impasse econômico, a maior dificuldade nessa interação entre muçulmanos e franceses decorreu das memórias da dolorosa guerra da independência argelina. O combate produziu medo e apreensão em relação aos muçulmanos, gerando uma imagem ainda mais negativa dos imigrantes, principalmente os do norte de África (Cesari, 2000).

Em 1977, o Ministro da Imigração francês, Lionel Stoleru, tentou subornar imigrantes norte-africanos para que voltassem às suas casas, oferecendo-lhes dez mil francos, cada. Poucos aceitaram a oferta. Insatisfeito com o resultado, em 1978, Stoleru ainda foi mais coercitivo, tentando deportar centenas de milhares de trabalhadores muçulmanos nascidos no exterior e suas famílias. Esta segunda iniciativa também foi equivocada, em grande parte por falta de apoio legislativo (Hargreaves, 1995:19-20; Wenden, 1988:224-51; Weil, 1991:158-211). Apesar dos muitos esforços para excluir ou deportar imigrantes após a Segunda Guerra Mundial, a França também se tornou uma das sociedades mais multiétnicas do continente. O irônico destas medidas restritivas foi exatamente o que ela ocasionou: muitos imigrantes supostamente "temporários", que planejavam voltar para sua terra natal e suas famílias, decidiram se estabelecer permanentemente e então trouxeram para o seu novo endereço os membros da sua família.

Como resultado de todos esses fatores, atualmente, a população muçulmana na França é composta predominantemente de pessoas do norte da África (Argélia, Marrocos e Tunísia), Turquia, África Subsaariana e seus filhos nascidos na França. Existem também sul asiáticos e povos do Médio Oriente e, desde as Guerras Iugoslavas (1991 – 2001), bósnios e albaneses. A alta concentração de população muçulmana se dá em áreas socialmente desfavorecidas, grandes centros urbanos e subúrbios (Paris, Lyon e Bouches-du-Rhône). Como também em antigas áreas industriais e de mineração, no Norte, no Alto Reno e ao longo da costa mediterrânica, geograficamente perto do norte da África. Povos turcos que vivem na França concentram-se principalmente em Paris, Alsácia e Lorena e a região de Nord-Pas de Calais, onde eles vivem

principalmente nas cidades de Calais, Lille e Roubaix (EUMC, 2006).

Na Inglaterra, com a união familiar, ocorreu uma grande modificação entre os gêneros na migração. A fase inicial, que foi predominantemente de domínio masculino, com o acirramento das fronteiras, pós-guerra, abriu espaço para a chegada de uma coletividade feminina: começavam a ocupar os espaços europeus, as esposas, filhas e mães (Nielsen, 1992; Halliday, 1992; Dilanchieva, 2010). Entretanto, a migração do norte da África para França não foi dividida pelo gênero, na verdade, durante a década de 1950, as mulheres muçulmanas já migravam para fins relacionados ao trabalho. Havia mais de 40.000 mulheres imigrantes na França em relação aos 50.000 homens (Daguet et al., 1996). Estas mulheres migrantes foram principalmente empregadas em postos de trabalho semiqualificados e não-qualificados no setor industrial, tais como têxteis, mas também trabalharam no setor de serviços (Dayan et al., 1996).

A maioria das mulheres muçulmanas que chegaram na Europa Ocidental veio de diferentes partes do mundo – Índia, Bangladesh, Paquistão, Oriente Médio, incluindo a Turquia, o Irã e o norte da África. As muçulmanas se agrupam em pelo menos quatro grandes grupos linguísticos: Bengali, Urdu, Turco e Persa. Variam em questões econômicas e educacionais, algumas, especialmente as mulheres que vieram do subcontinente indiano, são predominantemente camponesas ou operárias e, portanto, são analfabetas ou semianalfabetas, enquanto outras que vieram de famílias de classe média ou ricas possuem educação de qualidade e habilidades profissionais. Ramos religiosos também fazem diferenças nos grupos muçulmanos, principalmente, mas não exclusivamente, entre *Sunni* e *Shia*[3], os dois principais ramos no Islã. Suas culturas, tradições, sistemas de gênero e associações políticas são distintas e desempenham um papel importante em suas circunstâncias de vida (Brah, 1992).

Para todos os migrantes, a migração voluntária ou forçada é uma experiência turbulenta (Papastergiadis, 2000). As expectativas de uma nova vida raramente coincidem com a realidade que eles enfrentam na chegada. No caso das mulheres, a migração pode transformar suas vidas e suas posições em suas casas de várias maneiras (Willis e Yeoh, 2000). Os principais desafios europeus foram relacionados a questões como: lidar com a solidão, preservar os laços de parentesco com o país de origem, dificuldades de linguagem (a maioria das mulheres imigrantes não falavam a língua da nação hospedeira), ajustamentos culturais e oportunidades de trabalho

[3]Explicação mais detalhada sobre os distintos ramos dentro do Islã é feita durante o capítulo três.

(Nielsen, 1992:99). Isto é especialmente verdadeiro para mulheres de Bangladesh, que não eram as principais agentes na decisão de migrar, mas que preferencialmente migraram como esposas ou dependentes. Em contrapartida, a ausência de um sistema hierárquico de família/vila permitiu as mulheres a oportunidade de experimentar com seus papéis, mas também colocou novas demandas e responsabilidades sobre elas (Ahmed et al., 2001).

Muitas muçulmanas migrantes encontraram-se isoladas nas suas novas vidas. Uma resposta a essa situação foi um compromisso maior com os valores religiosos, procurando manter costumes e rituais familiares numa tentativa de manter algum tipo de equilíbrio. A religião desempenha um papel importante neste processo, talvez refletindo o que Warner (1998) aponta como o significado das identidades religiosas, que vão ser maiores para indivíduos longe de sua terra natal, na sua diáspora. Vertovec (2000) também argumenta que o papel das mulheres na reprodução de práticas religiosas pode ser reforçado pela migração, mais notavelmente por sua prática doméstica de religião. No Reino Unido, as muçulmanas sentiram sua fé ameaçada por uma forma não-islâmica da vida. Ainda mais no caso de seus filhos, elas estavam preocupadas sobre como seus filhos ganhariam uma adequada educação religiosa em uma cultura onde a fé não pode ser tomada como um dado. Assim, os esforços eram habitualmente canalizados para educação religiosa e para prática religiosa em casa (Abbas, 2005).

Antes das chegadas das mulheres, o exercício religioso muçulmano era informal, praticamente inexistente, limitado a orações diárias e individuais no trabalho ou em casas convertidas em mesquitas improvisadas. Os muçulmanos circulavam por uma pequena rota que se restringia ao caminho de ida e volta da sua habitação para o trabalho. O governo da maioria dos países europeus dava muito pouca atenção às necessidades religiosas dessa população imigrante, porque esperava-se que esse contingente de migrantes masculinos, em grande parte não acompanhado, retornasse ao país de origem. Sabia-se que o principal objetivo dos trabalhadores muçulmanos dessa fase inicial da migração era "ganhar dinheiro suficiente para retornar ao seu país de origem, comprar um pedaço de terra e construir uma casa lá[4]" (Siddiqui, 2000:185). Este alargamento e diversificação da população impactou fortemente no sistema de bem-estar das sociedades europeias, porque os imigrantes deixaram de ser contribuintes líquidos para a economia e começaram a competir com nativos europeus em demandas relativas à escolaridade, habitação social e cuidados de saúde (Bommes e Geddes, 2000).

[4]Todas as citações nesse trabalho foram traduzidas pela pesquisadora.

Foi entre a década de 1970 e 1980, quando as mulheres muçulmanas já ocupavam de forma mais significativa os contextos da França e Inglaterra, que apareceu as primeiras formas de associativismo muçulmano, inicialmente em torno de instalações de oração e celebração das festividades religiosas e nacionais (Nielsen, 2004; Bistolfi e Zabbal, 1995; Dassetto al et. 2001; Husson, 2007). As mulheres começaram a se envolverem nas organizações de eventos culturais ou étnicos, nas sessões de treinamento de habilidades ou linguagem, nos cuidados e nos serviços de aconselhamento. Na década de 1990, a sensibilização da sociedade civil começou a se expandir. Grupos de *advocacy* e apoio aos direitos das mulheres e dos migrantes na luta contra a discriminação e violência de gênero, tornaram-se disponíveis para as mulheres muçulmanas. Nesses espaços elas encontraram a assistência prática para acessar as informações, articular seus pontos de vista e intercambiar as experiências sobre a sociedade europeia (Silvestri, 2007).

Nas décadas de 1980 e 1990, a presença dessa comunidade atraiu ainda mais atenção, provocada especialmente pelos "*affairs*", em 1989, da publicação de *Versos Satânicos*, de Salman Rushdie[5], na Grã-Bretanha, e da polêmica sobre os *"foulards[6]"* (lenços de cabeça), na França. Os acontecimentos de 11 de Setembro de 2001 em Nova Iorque e Washington DC, seguido de um número de outros ataques terroristas, especialmente em Madrid e Londres, levantaram ainda mais fortemente a questão dos muçulmanos na Europa, agora impulsionada por considerações de segurança (Peach, 2006). A Europa Ocidental foi sacudida por tensões xenófobas. Governos tanto responderam como contribuíram para o surgimento desses levantes. Introduzindo legislações que ameaçavam as minorias, seja restringindo o influxo de imigrantes, seja apertando o acesso à cidadania ou até tornando mais exclusivos os benefícios associados a eles (Croucher, 2004).

Saber o tamanho exato e a composição da presença muçulmana na Europa, independente do *status* jurídico que lhes é atribuído, permanece um desafio. O fato é que a maioria dos muçulmanos que residem atualmente na parte ocidental é de origem migrante. Estima-se entre 15 e 20 milhões, mas os números permanecem imprecisos porque não há nenhuma estatística

[5]Para saber mais sobre a polêmica dos versos satânicos e o envolvimento dos muçulmanos britânicos, ver por exemplo, Appignanesi e Maitland, 1989; Ruthven, 1990; Ahsan e Kidwai, 1993.

[6]Embora o debate sobre o véu integral seja recente, a lei insere-se em um contexto mais amplo de controvérsias sobre o uso do véu muçulmano – *"affaires des foulards"* – que despontaram no cenário do pais em 1989, inicialmente tratando sobre o seu uso nas escolas publicas. Para saber mais, ver, por exemplo, Scott, 2007 e McGoldrick, 2006.

oficial sobre a filiação religiosa. Dessa forma, continua-se contabilizando essa comunidade a partir de estimativas que combinam contagens de residentes estrangeiros provenientes de países onde o Islã é majoritário ou é a religião do estado; números de quem partiu dessas regiões e se naturalizou como cidadão europeu; além de números imprecisos de quem frequenta mesquitas, centros culturais islâmicos e festas religiosas. Essa contabilidade apresenta inúmeras falhas, porque a *práxis* é fraca, sem contar as inconsistências, já que não costumam incluir os convertidos e os imigrantes ilegais da fé islâmica (Silvestri, 2008).

Desde 1851, o Reino Unido não coletava informações sobre a religião. A partir do censo de abril de 2001, começou oficialmente a contabilizar dados sobre religião pela idade, etnia e país de nascimento. Já na França, desde 1872, tem sido estritamente proibido que o censo identifique as pessoas de acordo com sua filiação religiosa. O artigo 8º da lei n.º 78 sobre informações tecnológicas, dados de arquivos e liberdades civis de 6 de janeiro de 1978 proíbe a coleta ou qualquer fornecimento de dados e informações pessoais sobre origem racial ou étnica, crença religiosa ou afiliação política. O Instituto Nacional Francês de Informação Estatística (INED) não fornece, portanto, nenhuma dessas informações que só podem ser obtidas a partir de pesquisas realizadas por empresas de pesquisa de opinião, como BVA (www.bva.fr) e IFOP (www.ifop.com/europe) para jornais ou revistas e pesquisas europeias que incluem seções na França (Nielson et al, 2009).

Há atualmente uma estimativa geralmente acordada de que 4,5 milhões de muçulmanos habitam na França – predominantemente *sunnis* –, representando 7,1% de uma população total de 63,4 milhões (INSEE, 2008). Já na Inglaterra e no País de Gales, os muçulmanos formam 4,8% dos habitantes. A população aumentou de 1,55 milhões em 2001 para 2,71 milhões, em 2011; 47% desses muçulmanos são nascidos no Reino Unido (Censo, 2011). Sendo a maioria do Islã britânico *sunni* (Nielsen, 2004). Desigualdade e exclusão social é alta entre essas comunidades islâmicas e muitos muçulmanos vivem em áreas economicamente e socialmente desfavorecidas (Open Society Institute, 2005).

Inúmeras pesquisas foram feitas ao longo dos anos a partir da relação entre minorias étnicas, *status* migratório e posições socioeconômicas. O resultado é que, na maioria das vezes, pessoas de minorias étnicas e origem migrante tem as menores taxas de comparecimento educacional, atividade econômica e altas taxas de desemprego (Joly e Wadia, 2017). A *Equal Opportunity Commission* (2007), a *Fawcett Society* (2009) e a *London Development Agency* (2010), todas

do Reino Unido, desenvolveram estudos com ênfase nas mulheres muçulmanas, sua participação, salário e progressão no mercado de trabalho. Todos os estudos concluíram que mulheres pretas e pertencentes às minorias étnicas, particularmente as do Paquistão e de Bangladesh, em geral, encaram inúmeras formas de discriminação e desigualdades, baseadas no emprego, gênero e raça, concentradas nos piores setores do trabalho. Em seus estudos longitudinais e comparativos sobre os padrões de emprego dos imigrantes e seus pares de origem francesa, Dayan e seus colegas (1996) mostraram que as mulheres migrantes argelinas eram mais propensas a ocupar posições profissionais instáveis ao longo da sua história de emprego do que qualquer outra minoria étnica, homens ou mulheres[7].

Os números e a sociologia da estratificação de homens e mulheres muçulmanos que vivem atualmente na Europa são consequência de uma história complexa e de caminhos específicos dentro da imigração para o continente. No entanto, é crucial para entender e atender as necessidades vigentes dessa população, ter em conta as presentes condições e experiências de vida da maior parte dessa população que hoje é de origem muçulmana. O Islã é o segundo maior grupo religioso depois do cristianismo, sendo uma população que cresce num ritmo acelerado. Por isso, os muçulmanos têm um papel decisivo na formação do espectro etnorreligioso da Europa Ocidental. Tal espectro tem contribuído para intensos debates sobre os direitos humanos, liberdade religiosa, igualdade de gênero e mulheres na política (Ahmad, 2011).

Apesar desta crescente presença dos muçulmanos e principalmente das mulheres muçulmanas na Europa e de um reconhecimento da "feminização da migração" (Castells 1997), grande parte da literatura sobre migração continua a ignorar a existência e a importância das mulheres. A maioria dos estudos parecem adquirir uma neutralidade ao utilizar modelos de migração com base nas experiências dos homens. Quando a presença das mulheres é reconhecida, são muitas vezes tratadas como dependentes, aquelas as quais suas contribuições para as economias e sociedades dos países de destino são ignoradas (Simon e Bretell, 1986). Entretanto, tal abordagem ainda é mais falha pelo fato de, na virada do milênio, os fluxos de imigração para Europa terem sido cada vez mais caracterizados pela chegada de mulheres: solteiras, divorciadas, ou forçadas a deixar sua família em casa para ganhar a vida (Kofman et al., 2000; Inowlocki e Lutz, 2000; Caritas-Migrantes, 2007; Pittau, 2007).

[7]Para compreender um pouco mais sobre a situação de desigualdade que as muçulmanas vivenciam ver, por exemplo, Brown, 2000; Peach, 2006; Le Texier et al., 2006; Manço, 2000; Salway, 2007.

As primeiras mulheres muçulmanas que chegaram ao continente reconstruíram as suas "Nações" através de histórias, comidas, costumes e redes que fomentou um certo poder para elas dentro da esfera doméstica. Hospitalidade, boa comida e cuidados pela geração mais velha são vistos como uma parte inalienável da cultura e das redes de contatos e vínculos. Contudo, para as mulheres mais jovens, que estão frequentemente no emprego o tempo inteiro, cozinhar torna-se cada vez uma ação mais simplificada e a comida "autêntica" é apenas encontrada na casa dos avós (Franks, Afshar e Aitken, 2005). Elas têm pouca razão para reverterem a uma nacionalidade que elas não experimentaram. Acham difícil reconstruir sua identidade nacional com base nas suas breves visitas as histórias que ouviram de suas mães. Não obstante, todas elas, mães, avós e filhas são vistas pela sociedade de acolhimento como "imigrantes", não importando se são muçulmanas francesas ou inglesas (Afshar e Maynard, 1994).

A imagem dessas muçulmanas, principalmente das mulheres de origem migrante de segunda e terceira geração, precisam ser diferenciadas das mulheres muçulmanas que primeiro pisaram no continente. Uma transformação geral e real no caráter da imigração feminina aconteceu. As primeiras muçulmanas ainda são vistas essencialmente como dependentes, com pouca autonomia. Não eram economicamente ativas ou estavam mais sujeitas ao controle masculino e às normas da comunidade religiosa e étnica. Elas dão espaço para um conjunto de mulheres que são suas filhas/netas e as novas migrantes da atualidade, mulheres com heterogêneos perfis sociais e culturais, mais "independentes", ativas, estudantes e trabalhadoras. Com um conjunto específico de motivações, expectativas, problemas e aspirações e que vão se engajar cívica e politicamente para conseguir transpor essa identificação de mulher migrante inferior.

2.2 CIDADANIA E IDENTIDADE

Sabe-se que o mundo está em movimento e o número de migrantes internacionais tem continuado a crescer rapidamente, alcançando 258 milhões em 2017. Mais de 60 por cento de todos os migrantes internacionais vivem na Ásia (80 milhões) ou Europa (78 milhões) (ONU, 2017). Em comparação com anteriores fluxos migratórios – entre as duas guerras mundiais, a imigração era prioritariamente do leste europeu – os migrantes dos dias presentes tendem a ser mais claramente distintos da população nativa em termos de sua cor de pele, marcadores culturais ou religião. A migração, com toda a sua diversidade étnico-cultural terminou impactando em três elementos fundamentais que sustentam o estado-nação: o controle soberano

sobre fronteiras, a regulamentação do acesso à cidadania e a auto-compreensão cultural de uma nação, ou seja, sua identidade nacional (Koopmans et al., 2005:4).

O pós-guerra alterou profundamente a cidadania e seus dois principais componentes – identidade e direitos – ficam cada vez mais dissociados. Nas concepções predominantes da cidadania moderna, a cidadania nacional é definida pela congruência de dois princípios fundamentais: o estado territorial e a comunidade nacional. O pertencimento nacional como a fonte dos direitos e deveres dos indivíduos, bem como sua identidade coletiva (Soysal, 1996) termina se perdendo e gerando uma incompatibilidade entre o território e cidadania. Neste sentido, "cidadãos emigrantes vivem no estrangeiro e estrangeiros imigrantes se estabelecem em países de acolhimento" (Bauböck, 2002:4).

Direitos que foram outrora associados com a pertença a uma comunidade nacional tornaram-se cada vez mais abstratos, definidos e legítimos a nível transnacional. A codificação e a elaboração dos direitos humanos como um princípio global crescente é especialmente pertinente para a associação dos direitos dos imigrantes do pós-guerra na Europa. No seu caso, as ideologias e ferramentas de direitos humanos, que privilegiam indivíduos independentes, com pertencimento necessário a uma coletividade nacional, foram muito influentes na expansão de direitos de cidadania para essas populações. Os imigrantes que não são diretamente parte ou membros plenos da comunidade nacional têm ainda direitos e proteção de um estado que não é o seu "próprio", incorporando uma ampla gama de privilégios que eram originalmente reservados só para os nascidos (Soysal, 1996:17-28).

Esta situação constitui uma anomalia para as predominantes concepções de cidadania, assumindo uma dicotomia "natural" entre os cidadãos e estrangeiros. O que ocorre é uma tendência a um novo modelo de associação, ancorado em noções desterritorializadas de direitos pessoais. Este novo modelo, que Soysal (1996:22) chama de pós-nacional, difere em várias dimensões do modelo clássico de cidadania nacional, pois a associação dos indivíduos não é baseada exclusivamente nos critérios da nacionalidade. Essas associações, como seus direitos, são legitimados pelas ideologias globais dos direitos humanos. Assim, ser uma pessoa universal substitui a nacionalidade e a universalidade dos direitos humanos substitui os direitos nacionais. A justificativa para as obrigações do estado às populações estrangeiras ultrapassa o próprio estado nação.

Estes argumentos liberais e democráticos para tornar a cidadania mais inclusiva em sociedades expostas a migração são agora bastante familiares. Entretanto, estão longe de ser plenamente aceitos quando se trata de reformas políticas. Apesar de uma tendência de longo prazo a uma cidadania mais inclusiva desde o fim da Segunda Guerra Mundial, encontram-se retrocessos significativos e impasses neste desenvolvimento, mesmo dentro de estados democráticos há muito estabelecidos. Questiona-se por que a inclusão formal dos migrantes é mais precária do que a de outros grupos previamente excluídos, como trabalhadores ou mulheres. Uma razão para isto é que cidadania não se refere apenas a princípios universalistas do liberalismo e da democracia, mas também a sua associação em um regime particular. Os migrantes são diferentes porque eles são percebidos como pertencentes a uma nação diferente dos grupos minoritários "nacionais" (Bauböck, 2002:5).

George Mosse (1985), por exemplo, demonstrou que os projetos de unidade europeia, preferencialmente, funcionavam definindo a nação em contraposição aos estrangeiros ou elementos minoritários que, em sua maioria, eram caracterizados como degenerados. A nação passa a ser construída a partir de uma narrativa que une as pessoas e que as mantém juntas, uma história de sofrimentos comuns, alegrias e esperanças. Essa história é sempre dinâmica e pode ser recontada de forma a promover a inclusão ou, se o medo conseguir obter vantagem, a exclusão (Nussbaum, 2012). As narrativas nacionalistas vão moldando as pessoas, o estado, a pátria e o lar como inerentemente e imutavelmente conectados. Os povos oriundos desse território possuem a qualidade ou condição de cidadão. O conceito de cidadania vem para agregar nesses novos indivíduos, a referência de um estado-nação moderno, não como uma organização territorial, mas como uma associação. Desde a Revolução Francesa, a cidadania vem sendo a categoria de associação unitária de estados democráticos, deixando de ser apenas um estatuto jurídico, mas também abarcando a própria construção da identidade. Como uma identidade, a cidadania depende e reforça valores partilhados e entendimentos, ou seja, uma cultura comum (Marshall, 1992).

À dinâmica de inclusão/exclusão está essencialmente relacionada à natureza comparativa da identidade. De acordo com as raízes linguísticas do termo latim *idem*, "o mesmo", a identidade é entendida e melhor designada como um processo relacional e contextual. Se refere a como os indivíduos e grupos constroem e se posicionam uns em relação aos outros de acordo com categorias sociais tais como gênero, sexualidade, cultura, raça, nação, idade, classe e ocupação. Identidade engloba múltiplos papéis endossados pelos indivíduos na vida social que são

exteriorizados através do uso de marcadores, tais como língua, vestimenta e ocupação de espaço (Barbera, 2015).

O migrante é o ser que está na fronteira, nas entrelinhas, em trânsito. Eles fabricam espaços de participação, inclusão e pertencimento através de processos de negociação descritos como uma forma de manter vínculos emocionais, relacionais e institucionais com a família, grupo, país, cultura e religião de origem. Enquanto também se esforçam para ser parte do contexto social e político do país receptor. Deixando seu país de origem, os migrantes perderam seu *status* social, familiar e redes sociais. No país anfitrião, encontram-se sem antecedentes e sem uma imagem. A identidade é, de fato, melhor descrita como algo que os indivíduos "fazem" em vez de algo que eles "têm", como um processo em vez de um atributo (Jenkins, 2004:5). Identidade é o resultado da negociação do pessoal numa condição do contexto social, das relações e estruturas institucionais. No contexto migratório, etnia e religião tornam-se especialmente importantes como marcadores de identidade (Verkuyten e Yildiz, 2007:1449).

As mulheres muçulmanas relatam muito claramente que elas não deveriam ser convidadas a escolher entre sua fé e sua nacionalidade e estão confortáveis com suas múltiplas identidades. Elas ainda ressaltam que muitas demandas por integração soam, realmente, como demandas por assimilação e que a diversidade deve ser celebrada e não suprimida. "Eu tenho um problema com a palavra ‘integração’. Para mim isso significa tornar-se como a comunidade de acolhimento. Mas na verdade significa aprendizagem com o outro" (Anônima, Manchester). "Algumas de nós nasceram aqui, consideramo-nos britânicas!" (Anônima, Birmingham). "Conheço muitas pessoas que querem que deixemos a Grã-Bretanha. Fazem-nos sentir como se não pertencemos aqui" (Anônima, Manchester) (MWNUK, 2006).

De uma forma geral, está se efetuando uma completa desconstrução das perspectivas indenitárias associadas a ideia de uma identidade integral, originária e unificada (Hall, 2000). As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação ocorre tanto por símbolos quanto por formas de exclusão social. A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença. Nas relações sociais, essas formas de diferença – simbólica e social – são estabelecidas, ao menos em parte, por meio de sistema classificatório, que aplicam um princípio de diferença a uma população de tal forma que seja capaz de dividi-la em ao menos dois grupos opostos (Woodward, 2000:10).

A identidade é marcada pela diferença, mas parece que algumas diferenças – neste caso, entre grupos étnicos e religiosos – são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares e em momentos particulares" (Woodward, 2000:10-11). Dentro da produção social, a identidade parece ser uma positividade (aquilo que sou) uma característica independente, um fato autônomo. Nessa percepção ela só tem uma referencia a si própria: ela é autocontida e autossuficiente, ou seja, "eu sou brasileira". Na mesma linha, a diferença é aquilo que o outro é, "ela é francesa". Da mesma forma que a identidade, a diferença é concebida como autorreferenciada. Mas ambas as afirmações, só fazem sentido se compreendidas uma em relação à outra. Sendo assim, como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Sendo ambas inseparáveis (Silva, 2000:74). Isso implica reconhecer que é apenas por meio da relação com o "outro", com aquilo que não é, com o que falta, com o "exterior constitutivo", que a identidade pode ser construída (Derrida, 1981; Laclau, 1990; Butler, 1993). "A unidade e a homogeneidade interna, que o termo assume como fundacional, não é uma forma natural, mas uma forma construída de fechamento" (Hall, 2000:110). Laclau (1990) argumenta que a "constituição de uma identidade social é um ato de poder",

> pois se uma identidade consegue se afirmar é apenas por meio da repressão daquilo que a ameaça. Derrida mostrou como a constituição de uma identidade está sempre baseada no ato de excluir algo e de estabelecer uma violenta hierarquia entre dois polos resultantes. Aquilo que é peculiar ao segundo termo é assim reduzido em oposição à essencialidade do primeiro (Laclau, 1990:33).

Grupos dominantes em muitos contextos ocidentais, principalmente na Europa, foram os grandes responsáveis pela construção e manutenção da identidade muçulmana de uma forma que, geralmente, tem estigmatizado o povo muçulmano. Deu-se uma construção desse "inimigo" comum, o Islã, representado nas mulheres, por conta da sua visibilidade religiosa, tornando-se a grande ameaça ao secular. Especialistas, tais como Hippler & Lueg (1995:24), afirmam que por uma apresentação negativa do Islã, o ocidente inventa um Islã que o convém, que melhor satisfaz suas necessidades político-psicológica. Configurando um caminho para uma separação clara entre "nós" e "eles", fortificando a própria identidade ocidental. Similaridades e paralelos entre as culturas só perturbaria esta imagem, porque seria o mesmo que dizer que "nós" reconhecemos o "outro" e essa associação borra a distinção. Com efeito, destacam-se as diferenças dos países islâmicos e da cultura islâmica, e o Oriente é estilizado como a antítese do Ocidente.

2.3 INIMIGA OCIDENTAL

Nesse cenário de oposição, as mulheres muçulmanas que ocupam as cidades cobrindo a cabeça com o *hijab* ou trajando uma burca, ou apenas apresentando-se com uma vestimenta modesta, visíveis pela identificação religiosa, passam a ser percebidas com atemorização pela comunidade europeia. A partir dessa idealização, a identidade religiosa dessas mulheres passa a ser a única identidade constituidora, sendo elas, em consequência disso, interpretadas pelo Ocidente como mulheres atrasadas, conservadoras, tradicionais, subordinadas, submissas e não feministas. As muçulmanas passam a ser os maiores alvos de exclusão e discriminação, pela visibilidade de sua vestimenta, sendo percebidas como uma ameaça cultural à modernidade ocidental (Bowen, 2006; Caincar, 2009).

Abrindo um parêntese na realidade contemporânea e voltando para a gênese do Islã, a conscientização europeia sobre os muçulmanos foi negativamente tingida. Ao longo da história de contato do Europeu Ocidental com os muçulmanos, foi conveniente para os poderes estabelecidos retratar o Islã e os muçulmanos na pior luz possível, a fim de evitar conversões ao islamismo e a conduzir os habitantes da Europa a resistir as forças muçulmanas nas suas fronteiras. Os muçulmanos foram caracterizados como cidadãos semibárbaros, ignorantes, limitados, terroristas enlouquecidos, fanáticos religiosos e intolerantes (Esposito, 1999). Essa representação negativa permanece. A reafirmação do muçulmano como o "outro" é uma forma de legitimar sistemas existentes de dominação e subordinação (Abbas, 2004).

Na atualidade, o Islã continua frequentemente associado como uma religião que não dá voz as mulheres, que coloca o homem numa posição acima da mulher na sociedade, que permite aos homens violentarem as mulheres. Evidências são trazidas de interpretações controversas do Alcorão, da prática de véu, da poligamia ou da *"sharia"*, assim como das restrições à vida pública em sociedades como Arábia Saudita ou Irã. Ou ainda da violência física que as mulheres estão sendo expostas em certas partes da Ásia e África. Outras normas que são difíceis para uma audiência ocidental contemporânea entender são aquelas relacionadas ao tratamento de mulheres muçulmanas em matéria de herança e em situações de divórcio e a recusa ou pequena agência que lhes é conferida. Estas práticas são interpretadas de maneiras equivocadas e usadas pela gramática da igualdade de gênero de forma descontextualizada (Werbner, 2007:165).

As mulheres muçulmanas têm contribuído para a redefinição do feminismo construindo várias

epistemologias feministas e articulando conceitos alternativos que incluem autênticas auto-representações de grupos heterogêneos de mulheres. Enfatizar as múltiplas identidades das muçulmanas e o importante papel desempenhado pela pluralidade de contextos específicos em que elas existem, esclarece os aspectos complexos e sofisticados que determinam as análises de gênero no espaço muçulmano. Uma premissa definidora da perspectiva feminista é constituída pela presença de algumas identidades sociais simultâneas ao gênero, identidades dinâmicas que se sobrepõem e são interligadas (Alak, 2015).

2.4 CONSIDERAÇÕES

As *vozes* das mulheres islâmicas estão frequentemente ausentes destes debates públicos e, como observado por Diehl et al. (2009), são necessários mais trabalhos que explorem a diversidade de atitudes e experiências dessas mulheres. A sub-representação das vozes das mulheres tende a reforçar o modo de exibição de que são passivas ou não ativas (Bilge, 2009). Entretanto, há indícios sugerindo que as muçulmanas desempenham um papel ativo na interface entre as esferas públicas e privadas (Thaper-Bjorkert e Sanghera, 2010: 247). Por isso, este trabalho vai prestar atenção exatamente a esse conjunto diverso de mulheres no contexto europeu, que serão agrupadas, somente, para construção de uma categoria analítica dessa pesquisa, e como elas vem desconstruindo estereótipos e construindo seus direitos.

O presente trabalho vai levantar e responder ao longo dos capítulos seguintes questões sobre as diferentes maneiras que as muçulmanas encontram e resistem aos estigmas cotidianos de viver em países laicos. Como elas abrem diferentes caminhos em busca de uma participação mais igualitária dentro da sua própria comunidade religiosa, construindo um Islã na Europa. Vai-se entender como elas se uniram na formação de uma sociedade civil organizada e engajada rompendo barreiras de gênero dentro de suas comunidades. As respostas não só têm importantes implicações políticas. Elas também vão ajudar a compreender mais profundamente, em que medida, os valores religiosos básicos dessas mulheres guiam suas vidas, se existem valores feministas na religião, se esses valores feministas direcionam alguma parte de suas lutas e como elas vêm ocupando o espaço público através da religião.

As experiências das muçulmanas vão variar sempre, como as experiências de todas as mulheres. Por isso, existe um claro perigo em categorizar as "mulheres muçulmanas", especialmente porque nesse trabalho elas também estavam envolvidas em outras campanhas como cidadãs,

mães, vizinhas, etc. Ainda assim, vai ser necessário utilizar “as mulheres muçulmanas”, no contexto desta pesquisa, conectando elas ao seu ativismo e subjetividade política explicitamente articuladas em uma criativa renegociação dos papéis atribuídos a elas. Assim, essa categoria, como defendido por Cooke (2008), emerge como uma reivindicação e uma resposta aos discursos políticos e sociais mais amplos, a fim de investigar as ferramentas discursivas e repertórios de ação das mulheres ativistas, rastreando como seu ativismo interage com a política dentro das comunidades.

A atualidade está permeada pela participação ativa da segunda e terceira geração das muçulmanas. Em organizações, grupos ativistas, coletivos e fóruns, principalmente, envolvidas com questões relacionadas a descriminação, tanto na comunidade europeia maior como em sua comunidade religiosa. E é pontualmente no entrelaçamento dessas experiências que o trabalho se encaminhou. As muçulmanas contemporâneas não estão lutando apenas pelo direito de cidadania, saúde e educação, elas estão batalhando por uma participação ativa nos processos de tomada de decisão. Por um papel ativo na vida social, política e econômica. Como também por uma participação que não nega as suas origens étnicas e religiosas, mas que consegue conviver no encontro das suas diversas identidades: a multiplicidade de ser francesa, muçulmana, de origem africana, *sunni*, homossexual, mãe, filha e inúmeras outras.

3 RELIGIÃO, ESTADO E GÊNERO

No capítulo anterior, foi abordada a chegada do grande contingente de migrantes muçulmanos no período imediato pós-guerra e como isso acarretou em questionamentos sobre sua identidade e cidadania. A comunidade muçulmana que já está estabelecida nesses lugares há algumas décadas, ainda é, muitas vezes, percebida como imigrante. Especialmente as muçulmanas, que continuam sendo associadas a "outra", ou seja, a antítese da Europa, dependentes e submissas aos maridos, a religião e a tradição. Nesse novo contexto, a identidade religiosa aparece como um grande marcador da diferença, é exatamente relacionada a ela que essa parte do trabalho vai discorrer. Nesse capítulo apresentar-se-á o debate da secularização como uma parte importante do mundo europeu. Questionar-se-á onde está a fé? Ela vem diminuindo? Ela vem se ressignificando? Também expondo a diferença religiosa, como os estados estão acomodando esses novos cidadãos de fé. Numa segunda parte, pontuar-se-á sobre as mulheres dentro do enquadramento religioso. O surgimento dos "*feminismos*", tocando na intersecção do feminismo secular com o religioso e a construção do paradigma feminista islâmico.

3.1 RELIGIÃO NA EUROPA

A religião e política têm sido interligadas ao longo da história. Em um número de atitudes, as coisas não mudaram. Muitos estados ainda apoiam religiões oficiais, mas na maioria dos casos, o estado e as instituições religiosas são entidades separadas (Fox, 2018:1). Vários autores afirmam que o desenvolvimento da Ciência Política[8] se distanciou das análises dos assuntos religiosos, principalmente, pela religião ser vista pelos cientistas políticos pelas lentes de Weber, Durkheim ou Marx, considerada como pré-moderna, atrasada, anacrônica (Wald e Wilcox, 2006: 525; Bellin, 2008: 317). Independentemente da percepção dos cientistas em relação a religião, ocorre o desenvolvimento da consciência de que a regra não será a secularização, mas um mundo com *vários altares* religiosos e não religiosos (Berger, 2014). O que leva o secularismo a ser visto pela academia não como um desenvolvimento histórico progressivo que converte a religião em uma dimensão social insignificante, mas como uma

[8]A religião tem sido a mais periférica das preocupações dos cientistas políticos. Percebida como limitada em alcance teórico e sofisticação metodológica, estudos de religião na política têm tipicamente sido desviados para as margens da profissão. Mais tarde, a religião começou a forçar seu caminho para o *mainstream* da disciplina, uma tendência impulsionada por dois acontecimentos importantes. Em primeiro lugar, a crescente sofisticação metodológica dos especialistas neste subcampo associou o estudo da religião para questões teóricas mais amplas na Ciência Política. Segundo, eventos reais do mundo tem colocado a religião a frente e no centro das atualidades (Bellin, 2008).

doutrina política que deve ser compatível com uma perspectiva positiva da religião (Casanova, 2011: 69).

Casanova (2011: 54) ainda afirma que repensar o secularismo nos obriga a manter em mente as distinções analíticas básicas entre o (1) secular, como uma categoria epistêmica moderna central, a (2) secularização, como uma conceptualização analítica de processos histórico-globais modernos, e o (3) secularismo, como uma cosmovisão e doutrina. O secularismo é uma doutrina política que defende a separação entre religião e política a partir da perspectiva dos ideais políticos de liberdade e tolerância, igualdade e imparcialidade, neutralidade e universalidade; enquanto a secularização se refere aos processos históricos e sociais de racionalização, diferenciação funcional, privatização ou destradicionalização da religião e declínio das crenças religiosas.

O mundo hoje, diferente do que muitos acreditam, continua "furiosamente religioso como sempre foi, e em alguns lugares mais do que nunca". Com certeza, a modernização teve alguns efeitos secularizantes. Porém, ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contra-secularização. Além disso, a secularização a nível societal não está necessariamente vinculada à secularização a nível da consciência individual. Algumas instituições religiosas perderam poder e influência em muitas sociedades, mas crenças e práticas religiosas antigas ou novas permaneceram na vida das pessoas, às vezes assumindo novas formas institucionais e às vezes levando a grandes explosões de fervor religioso (Berger, 2010:10). Mas há exceções, desde pelo menos a metade do século XIX, a religião que dominava as sociedades europeias ocidentais e a maioria de suas ramificações coloniais começou a declinar.

As democracias liberais do Ocidente agora são consideravelmente menos religiosas do que eram em 1900 ou em qualquer momento nos últimos dez séculos. A secularização, inicialmente, significava a remoção deliberada da propriedade ou funções da esfera da religião para a secular. A explicação da secularização teve mais consequências involuntárias das difusas mudanças sociais do que da deliberada ações das pessoas, promovendo uma agenda secularista (Bruce, 1996). Os detalhes do declínio no poder, popularidade e prestígio da religião variam de sociedade para sociedade, mas esse declínio de certa forma foi geral na Europa Ocidental. Como Bhargava (2011:108-109) e Stepan (2011) defendem, a análise da religiosidade deve ser *"context-sensitive"* dos diferentes secularismos e a possibilidade de múltiplos secularismos.

O caminho que cada estado seguiu para separar a religião da política foi bastante específico.

Historicamente falando, a ideia francesa de laicismo desenvolveu-se em oposição à Igreja Católica e é produto dos eventos que levaram a separação unilateral e dolorosa de 1905. Esta separação, talvez inevitavelmente, foi marcada por um certo grau de hostilidade contra a religião em geral e o catolicismo em particular (Poulat, 2003:120). Se este confronto histórico é relativamente indiscutível, a evolução jurídica do conceito de laicidade foi muito mais complexa. É precisamente por causa dessa falta de precisão que vários comentaristas interpretam a lei de 9 de dezembro de 1905, sobre a separação das igrejas do estado francês, como o campo de batalha de uma luta entre secularismo e religião ou entre o laicismo de um lado e a liberdade religiosa do outro. Entretanto, a história legislativa e os debates parlamentares dos estatutos de 1905 confirmam que a lei da separação não foi destinada a ser um ato de hostilidade contra a religião. Aristide Briand, principal arquiteto da lei, relatou "a lei deve ser respeitosa de todos os credos e deve deixar-lhes a possibilidade de expressar-se livremente[9]" (Bruley, 2004:343).

Dado o seu papel importante e altamente sensível na sociedade francesa, seria perigoso para o estado ignorar a religião. Mas a lei de separação das igrejas do estado de 1905 não corre esse risco. Sem dúvida, os princípios estabelecidos na legislação incluem o não-reconhecimento formal e não-financiamento de instituições religiosas. No entanto, as exceções a estes princípios existem. A primeira e mais óbvia exceção é em relação a "todas as despesas públicas relativas ao exercício das religiões serão expurgadas do orçamento público", com exceção daquelas "necessárias para garantir o livre exercício da religião em prédios públicos tais como escolas, hospitais, jardins de infância e prisões". O artigo 2º dessa mesma lei, ainda garante que "a República não reconhece qualquer religião" (Bruley, 2004:435).

Contudo, a ausência de qualquer reconhecimento oficial da religião não impediu o estado de engajar-se em discussões e entendimentos com autoridades religiosas. O fato de "a República não financiar ou subsidiar qualquer religião" (Bruley, 2004:435) não impede que o Estado francês dê auxílio monetário para grupos religiosos ou indivíduos quando o dinheiro é destinado a apoiar as atividades religiosas que também são consideradas de interesse geral, ou que são necessárias para garantir o livre exercício da religião. Os sacerdotes são remunerados pelo Estado para fornecer aconselhamento espiritual nas prisões e nas escolas, por exemplo, ou para celebrar os funerais religiosos de soldados e estadistas. Este legado histórico:

[9]Para saber mais sobre a história da separação da igreja e do estado na França, ver, por exemplo, Baubérot, 2000; Frigulietti, 1991; Haarscher, 1998; Le Tourneau, 2000.

> infelizmente aprovou um ideal e de alguma forma uma visão mítica do laicismo, que muitas vezes é considerado como uma condição de completa indiferença em relação à atividades religiosas. Em outras palavras, desde que o estado não reconheça (formalmente) qualquer religião, alguns observadores têm deduzido que ele deve ignorá-las. Enquanto isso, não é o estado da lei, é ainda uma percepção muito presente na cultura nacional da França (Messner, Prélot, Woehrling e Riassetto, 2003:422).

Em contraste, a história do estado e sua relação com a religião na Inglaterra, foi bastante diferente. Ocorreu o estabelecimento formal de uma igreja de estado. Desde meados do século XVI, a Igreja da Inglaterra parecia representar uma ameaça para religiões minoritárias (Tolley, 2000). O estabelecimento da Igreja veio através do primeiro e segundo Atos (Leis) de Supremacia em 1534 e 1559, respectivamente. Uma estreita relação inicialmente desenvolvida entre o estado e a Igreja Anglicana, em que as instituições trabalharam em concerto compartilhando objetivos políticos e religiosos. Legalmente, esta cooperação passou a significar uma religião suportada e aplicada pelo estado, além de impor várias restrições sobre dissidentes religiosos e não-conformistas. O *Corporation Act* (1661) e *Test Act* (1673), por exemplo, efetivamente excluíam não-conformistas protestantes, católicos e judeus da participação em assuntos políticos[10] (Fetzer e Soper, 2005).

As restrições sobre as minorias religiosas foram melhorando através de uma série de reformas que foram aprovadas ao longo do século XIX. O governo reconheceu os direitos dos dissidentes protestantes em 1828. Isto foi seguido pela passagem da lei de assistência aos judeus em 1858 que reconheceu aos dois grupos religiosos e membros dessas religiões o direito de entrar no Parlamento e servir ao governo: o *Roman Catholic Relief Act,* de 1829 (Weller, Feldman e Purdam, 2001). Ao mesmo tempo que poderes políticos e privilégios da igreja foram diluídos progressivamente desde o século XIX, manteve-se de inúmeras maneiras o favorecimento da Igreja da Inglaterra, especificamente o cristianismo. Por exemplo, vinte e quatro Bispos da Igreja da Inglaterra e seus dois arcebispos sentam-se por direito na Câmara dos Lordes; a lei da blasfêmia protege doutrinas cristãs; a monarquia e a igreja ainda estão ligadas em alguns aspectos, as disposições feitas dos serviços de capelanias religiosa nas instituições públicas como prisões, hospitais e forças armadas dão vantagem ao clero da Igreja da Inglaterra (Beckford e Gilliat, 1998; Weller, Feldman e Purdam, 2001).

[10]Para saber mais sobre a história da Inglaterra e como foi estabelecida a Igreja Anglicana, ver, por exemplo, Tolley, 2000; Wald, 1983; Barker, 1995; Bruce e Wright, 1995.

Ausente de uma constituição formal para impor tais acordos, o estado tem se apresentado disposto e capaz de modificar a relação entre essas instituições. Em contrapartida, se desenvolveu um relacionamento complicado entre o próprio estado e várias entidades religiosas, nas questões de política, como educação e previdência social (Beckford e Gilliat 1998:348). Além disso, o estado, como observado anteriormente, adotou uma abordagem pragmática de pluralismo religioso. Enquanto os direitos e privilégios não são automaticamente prorrogados para grupos de entrada, o padrão do estado foi de minimizar conflitos, eventualmente, acomodando as religiões recém-chegadas (Weil e Crowley, 1994).

Sendo assim, a Grã-Bretanha possui uma Constituição não escrita, uma monarquia parcialmente reformada, na qual, até o momento, há membros não-eleitos na Câmara dos Lordes e uma igreja estabelecida. Mais positivamente, a Grã-Bretanha tem uma tradição mais desenvolvida de acomodar as identidades de grupo (incluindo identidades religiosas) no âmbito da sociedade britânica, uma característica que deve muito ao relativamente maior grau de pluralismo religioso que existe há séculos. Já a França é uma República, com um estado e uma forte cultura laicos, duas câmaras eleitas e nenhuma igreja oficial ou privilegiada (no sentido de conexões com o estado), embora o catolicismo exerça forte influência cultural. Há um comprometimento forte sobre a igualdade de todos os cidadãos seja qual for sua identidade étnica ou religiosa (Soper e Fetzer 2005).

O secular e o religioso variam entre contextos históricos, geográficos, culturais e sócio-político, estando interligados de formas complexas (Nyhagen e Halsaa, 2016:32). Há acomodações rigorosas, como a *laïcité* francesa, e brandas, como na Grã-Bretanha. Em sua análise, Cesari identifica diferentes modalidades do secularismo Europeu, enquadra a Grã-Bretanha na "cooperação entre o estado e as igrejas" e a França na "total separação entre o estado e a religião" (Cesari, 2004:65). Porém, de uma forma ou de outra, as igrejas de estado foram despojadas de suas vantagens reais, seus concorrentes pararam de pressionar para a mudança e deixaram uma grande quantidade de religião formal na esfera pública. Apesar de suas histórias terem sido muito diferentes, a posição atual do cristianismo na França e na Grã-Bretanha é semelhante: a maioria da população tem pouco conhecimento, não toma parte dos seus rituais, não dá maior atenção aos posicionamentos das igrejas ou aos seus ensinamentos morais e pouco fazem para garantir a sobrevivência da fé (Bruce, 2002).

Então, o mundo todo é secular? Uma resposta simples seria, não. A pergunta aponta para a excepcionalidade europeia. A Europa é, ou parece ser, a grande exceção. A secularização se configura não como a norma moderna, mas como um curioso caso de desvio que requer explicação. Davie (2002), bem como Berger (1999) e Berger, Davie e Fokas (2008) argumentam que, pensando a secularização como uma construção global, a Europa é a exceção, sendo secular e menos religiosa do que outros contextos geográficos. Regiões do mundo como América Latina, África Subsaariana, Ásia e Oriente Médio continuam a exibir níveis elevados de crença e prática religiosas. A secularização europeia se manifesta empiricamente em relação aos comportamentos relacionados às igrejas. Em toda a Europa Ocidental e Central, tem havido declínio na participação popular na vida da igreja, na influência da religião na vida pública e no número de pessoas escolhendo as vocações religiosas. Todavia, ela também se manifesta na diminuição do número de pessoas que professam crenças religiosas tradicionais (Berger, 2014).

Uma pesquisa do *Roper Data* (2001), neste sentido, mostra que os adeptos da Igreja Anglicana na Grã-Bretanha são 51,9% e da Católica Romana na França são 66,5 %. A frequência a cultos e missas é, no entanto, muito menor. A percentagem daqueles que não tinham religião na França é de 26,1% e na Inglaterra de 19% (Roper Europe, 2001). Não há muita disputa sobre esses fatos. Entre as proeminentes analistas da secularização na Europa, Danièle Hervieu-Léger e Grace Davie, o que existe são interpretações variantes dessas novas condições religiosas. Por exemplo, Davie (2006) caracterizou o padrão europeu contemporâneo de níveis relativamente altos de crença religiosa individual em combinação com níveis relativamente baixos de frequência à igreja como *"believing without belonging".* Mas o padrão inverso, ou seja, altos níveis de afiliação confessional com baixos níveis de crença e/ou participação tem sido caracterizado por Danièle Hervieu-Léger (2000) como "*belonging without believing"*. Este fenômeno também foi definido por Davie Grace como "religião vicária", ou seja, a noção de que a religião é executada por uma minoria ativa em nome da população em geral, particularmente em termos de provisão de serviços e tomadas de posição sobre temas públicos importantes, a qual implicitamente não só compreende, mas aprova o que aquela minoria está fazendo (2007).

Quando se trata da religião, não há nenhuma regra global. Todas as religiões do mundo estão sendo transformadas hoje, como elas foram por toda a era da expansão colonial europeia, por processos de modernização e globalização (e contratendências). Porém, elas estão sendo transformadas de maneiras diversas e múltiplas (Casanova, 2009). Quando a religião cruza

fronteiras, mesmo da forma mais violenta, o resultado não é a abolição de um conjunto de crenças religiosas ou práticas, mas, na verdade, a criação de novos limites (Lehmann, 2002). No início do século XXI, ainda é muito difícil encontrar um único país onde a religião não está em algum lugar perto do topo das preocupações sociopolíticas expressas publicamente, mesmo em estados que seguiram princípios e práticas seculares por um longo tempo (Haynes, 2009:1-7), o que demonstra a limitação de abordagens baseadas essencialmente em indicadores demográficos ou de frequência.

O Islã chega desafiando os princípios e os arranjos institucionais e jurídicos do secularismo. Hoje, já são cidadãos ou residentes de longa duração e estão exigindo representação institucional e reconhecimento. Como os muçulmanos não participaram do longo relacionamento entre estado e igreja, das histórias nacionais ocidentais, eles não veem sempre os compromissos históricos das relações aplicadas às suas demandas. Reivindicações muçulmanas para reconhecimento religioso de uma forma ou de outra são centrais nos debates políticos (Kastoryano e Modood, 2006:162). Todavia, a forma como cada país vai desenvolver políticas para acomodar esse novo contingente será específica e diretamente relacionada à história da relação igreja-estado, o processo de secularização da sociedade geral e os valores que serão desenvolvidos ao longo dessa relação com o Islã.

Até agora, o Ocidente conseguiu sua população muçulmana através da mobilização de dois modelos: o *multiculturalismo*, geralmente associado com os países de língua inglesa (Reino Unido, Estados Unidos, Canadá) e norte da Europa, e o modelo *"assimilacionista"*, caso claro da França. O multiculturalismo supõe que o Islã é incorporado como uma cultura distinta que se mantém de uma geração para outra, se identificando com uma cultura que não é a dominante. Em outras palavras, a relação do cidadão à nação pode ser mediada pelo senso de pertencimento comunitário (minoritário), sem riscos para a congruência da relação entre estado e identidade. No modelo *"assimilacionista"*, o acesso à cidadania (que acaba por ser relativamente fácil) significa que origens culturais individuais são apagadas e substituídas por uma comunidade política que ignora todos os anexos comunitários intermediários. Raça, identidade étnica ou religiosa, são remetidas à esfera privada (Roy, 2007:10).

O ambiente social e político na França é surpreendentemente mais hostil à acomodação pública das práticas religiosas dos muçulmanos. Guiado sobretudo pelo conceito separacionista de *laïcité*, o Estado francês permite menos expressão religiosa nas escolas públicas, não financiam

as escolas privadas islâmicas e tem impedido os esforços dos muçulmanos para a construção de mesquitas. A única escola islâmica que o governo aprovou como uma "escola particular sob contrato do estado" é a *Medersa Taalim oul-Islam* (Boyer, 1993:79). A oposição política local tem prejudicado os esforços dos muçulmanos para construir grandes mesquitas, especialmente se novas, ou converter edifícios existentes em lugares de culto (Douai, 2001). Ainda assim, o número total de casas de culto muçulmanas era de pelo menos 1685, em 2010 (Abdel-Hady, 2010:16).

A tradição republicana tem consciência de que é preciso colocar alguns dispositivos em prática a fim de combater o inevitável autointeresse dos seus cidadãos que os afastam da esfera pública e do bem comum (Patten, 2004:160). Existe a elaboração, pelo republicanismo laico francês, de dispositivos institucionais com o intuito de motivar e mobilizar o cidadão para um interesse comum. Negando a particularidade de seus indivíduos, suas crenças religiosas e suas culturas. O importante para este tipo de republicanismo é a figura do cidadão e não a figura do indivíduo e suas peculiaridades. A política existe através da soberania do cidadão e depende da liberdade de pensamento orientada pela coisa pública e compartilhada entre os cidadãos (Forget, 2013:72). O pensamento laico francês, em geral, entende que o Estado democrático é potencialmente uma força do bem, emancipatória e que algumas das principais fontes de opressão dos indivíduos estão radicadas na família e nas instituições religiosas.

Neste sentido, o estado deve "libertar" seus cidadãos de tais opressões, através de um tipo de educação que promova a autonomia individual e a autodeterminação racional. Tais valores são vistos como uma conquista da modernidade liberal, sendo os princípios mais importantes do liberalismo: a separação entre o público e o privado; a tolerância religiosa; a igualdade perante a lei; e o confinamento da religião na esfera privada, ou seja, a separação entre o político (estatal) e o religioso. Portanto, o liberalismo quer garantir uma esfera pública neutra onde os indivíduos possam compartilhar igual *status* de cidadãos como membros na comunidade política, transcendendo deste modo todas as suas crenças particulares. De forma, um estado é neutro quando se abstém em proteger valores morais polêmicos e no lugar disso protege princípios que todos os cidadãos possam defender (Laborde, 2008:31).

De longe, o *"affair des foulards"* é a questão mais controversa do contexto francês (Soper e Fetzer, 2005:78). Nesse caso, o princípio da laicidade ampara-se na ideia liberal de igualdade como neutralidade do Estado. Para o republicanismo laico, a escola é uma expansão da esfera

pública e seus alunos são cidadãos potenciais dos quais deve ser exigido o exercício restrito das expressões de suas crenças. Assim, a proibição do uso do véu nas escolas ajuda a proteger essa ideia de neutralidade, porque, enquanto o liberalismo contém os princípios de liberdade religiosa, igual respeito e neutralidade do Estado, a laicidade francesa engloba três principais ideais republicanos: *"Liberté, Egalité, Fraternité"*. Em que a "igualdade deve ser entendida como a neutralidade religiosa da esfera pública; a liberdade, como autonomia individual e emancipação da opressão religiosa e a fraternidade como lealdade cívica para com a comunidade de cidadãos" (Laborde, 2008:7).

Gutmann (1994:3) questiona se é possível que os cidadãos com suas diversas identidades possam ser representados como iguais se as instituições públicas não reconhecem suas identidades particulares, mas apenas os interesses mais universalmente compartilhados em liberdades civis e políticas. Contrário a perspectiva de reconhecimento igualitário dos liberais, Taylor (1994:25) argumenta que as instituições públicas não devem — na verdade não podem — se recusar a responder às demandas por reconhecimento de grupos particulares. Tanto que, o objetivo da política de reconhecimento de Taylor "é a de que todos reconheçam o valor igual das diferentes culturas: que as deixemos, não só sobreviver, mas também admitamos seu mérito" (1994:64). Dessa forma, a política multicultural surge com o intuito de proteger para além dos direitos civis e políticos básicos, garantidos a todos os indivíduos em um estado liberal-democrático. Também estendendo algum nível de reconhecimento público e apoio às expressões minoritárias de suas identidades e práticas distintas.

Sasja Tempelman, delimita o multiculturalismo como "doutrina ideológica que reconhece a diversidade cultural como uma parte permanente e valiosa das sociedades políticas" (Tempelman, 1999:17). No entanto, o multiculturalismo não pretende apenas garantir que as aplicações de leis discriminatórias não existam, é também alterar leis e regulamentos para melhor refletir as distintas necessidades e aspirações das minorias (Modood, 2010). Como vários estudiosos observaram, a política norteadora britânica tem sido o multiculturalismo (Bleich, 1998; Favell, 1998; Joppke, 1999). Trata-se de uma política que busca o respeito pelas identidades que são importantes para as pessoas, conforme identificado nas minorias, argumentando que elas não devem ser desconsideradas em nome da integração ou cidadania (Taylor, 1994; Parekh, 2000).

Os cidadãos são naturalmente indivíduos e indivíduos têm direitos individuais, mas eles não são uniformes e sua cidadania tem contornos próprios. Religiosos marginalizados e outros grupos, mais notavelmente os muçulmanos estão agora utilizando o mesmo tipo de argumento e fazendo uma reivindicação que a identidade religiosa, como a identidade gay, não só deve ser privatizada ou tolerada, mas deve ser parte do espaço público. Contudo, a demanda dos muçulmanos não é só por tolerância e liberdade religiosas, mas por reconhecimento público e político, sendo, assim, considerada filosoficamente diferente das demandas feitas pelos gays, mulheres e negros. É vista como um ataque ao princípio da laicidade, sendo aceito que a religião é um recurso, talvez exclusivo, da identidade privada e não pública (Modood, 2010:162-163).

Resultados tangíveis desta política em relação aos muçulmanos podem ser vistos pela preferência dada às religiões não apenas cristãs nas aulas de educação religiosa, obrigatória em muitas escolas locais na década de 1960 (Rath et al. 2001:236). Ao longo da década de 1970 e 1980, os muçulmanos formaram organizações religiosas, sociais, educacionais e políticas para institucionalizar a fé e transmitir seus valores para as gerações mais jovens (Fetzer e Soper, 2005:33). Começaram a fundar suas próprias escolas no final de 1970. Em 2000, o diretório muçulmano listou cerca de 66 escolas islâmicas. Em 2003, o banco de dados do Portal Salaam reconheceu 98 escolas (Muslim Directory, 2000; Salaam Portal, 2003). Os grupos islâmicos também foram capazes de usar o padrão existente de acomodação gradual de grupos religiosos recém-chegados a fim de obter financiamento estatal para suas próprias escolas (Raja, 2001).

Todavia, estes debates adquirem maior saliência no contexto pós 11/9. Questões de segurança e representações dos imigrantes muçulmanos como potenciais terroristas tendem a ofuscar a experiência cotidiana de milhões de muçulmanos que vivem e trabalham nos países europeus, comprometendo assim, suas reinvindicações de diferença, reconhecimento e direitos de cidadania multicultural. Após a relativa proeminência de debates teóricos do multiculturalismo e evolução da política multicultural na década de 1990 e começo de 2000, assiste-se hoje a uma mudança de direção. A cidadania europeia está desorientada, cada vez mais ligando uma religião (Islã) com valores de violência e antiocidentalismo. Os governos estão tentados a adotar abordagens *"assimilacionistas"* para contrariar o que percebem como um (relativo) fracasso das suas políticas multiculturais anteriores (Triandafyllidou, Modood, Zapata-Barrero, 2006:1-5).

Persiste a ansiedade em relação a uma “ameaça muçulmana” que dificilmente reflete as práticas reais dos muçulmanos, mas é mais ou menos inspirada no debate intelectual sobre o "choque de civilizações" (ver Huntington, 1996). Problemas socioeconômicos, questões culturais e as tensões políticas relacionadas com o terrorismo ou os conflitos no Oriente Médio convergem em torno da questão: o Islã é compatível com o Ocidente? Naturalmente, esta pergunta depende de uma visão essencialista, segundo a qual existe o Islã de um lado e o mundo ocidental do outro. Dessa perspectiva, o Ocidente supostamente é definido por um conjunto de valores (liberdade de expressão, a democracia, a separação entre igreja e Estados, direitos humanos e, especialmente, os direitos das mulheres) e o Islã não (Roy, 2007:1-12). Com intuito de afastar-se desses maniqueísmos, a próxima parte do trabalho vai apresentar os argumentos sobre como a religião, inclusive a islâmica, pode sim ser um instrumento de libertação.

3.2 RELIGIÃO E GÊNERO

As mulheres muçulmanas estão no centro dos debates públicos sobre o papel da religião, tradição e modernidade, secularismo e emancipação e muitas vezes são apontadas como vítimas da opressão atribuídas ao Islã. Todavia, elas, desde sempre, estão desenvolvendo uma afirmação de autonomia individual que não vai de mãos dadas com o secularismo, na verdade, adotam um processo que não rejeita tradição, mas que tem dentro dela uma peça central para desafiar as estruturas. Dessa forma, é importante entender que as ideias libertárias não surgiram apenas no meio das mulheres seculares, as mulheres religiosas, suas crenças e práticas também foram temas de debate no âmbito de diferentes tradições religiosas e congregações (Sahgal e Yuval-Davis, 1992; Bayes e Tohidi, 2001; Dhaliwal e Yuval-Davis, 2014).

Na escola feminista, as estudiosas têm há tempos “visualizado a consciência de gênero como nascida fora da crença e da experiência religiosa, além de ser precursora do primeiro movimento dos direitos da mulher” (Braude, 2004: 569). Não há quase nenhuma menção às mulheres religiosas em movimentos ou contextos ativistas. Pela carência desses relatos, Badran destaca o ativismo histórico das europeias e outras feministas religiosas cristãs, muçulmanas e judias em contextos nacionais e internacionais (ver, por exemplo, Badran, 1995, 2009; Hammar, 1999; McFadden, 1999; Nyhagen Predelli, 2003; Braude, 2004), bem como o ativismo feminista contemporâneo das mulheres cristãs e muçulmanas nas sociedades europeias, pois:

> a relação entre as mulheres, religião e mudança social tomou uma grande variedade de formas. As mulheres têm atuado em movimentos religiosos que

> eram revolucionários em suas implicações. As mulheres têm atuado em movimentos revolucionários que eram religiosos (pelo menos parcialmente) em sua inspiração. As mulheres se inspiraram individualmente na religião para participar de movimentos que lutavam por mudanças na sociedade; mulheres têm sido solicitadas a lutar por mudanças sociais e mudanças na religião. A religião tem sido um instrumento de libertação para as mulheres. Da mesma forma como se torna um instrumento de opressão social das mulheres (Haddad, 1988:21).

Mulheres religiosas e religiosas feministas têm sido parte da história contemporânea dos movimentos de mulheres em todo o mundo. Ao lado das não-religiosas, elas têm lutado por seus direitos e por igualdade, enquanto também se identificam com sua fé religiosa pessoal. Para algumas feministas, a crença e a prática religiosa das mulheres tem sido uma questão impugnada, enquanto outras feministas têm aceito, abraçado ou sido indiferentes à religião. Os debates sobre religião e gênero tiveram lugar entre feministas desde as primeiras mobilizações de mulheres, de fins do século XIX ao início do século XX. Em contextos europeus, as três religiões principais do mundo têm sido analisadas pelas feministas religiosas e não-religiosas, e a questão da crença religiosa coexistir com valores feministas tem sido debatida vigorosamente (Morgan, 2002; Nyhagen Predelli, 2003).

Uma tendência negativa é abordar o estudo da relação entre religião e gênero em termos de uma única e reducionista problemática: "a religião é boa ou ruim para as mulheres? Ela reforça o patriarcado ou pode miná-lo?" (Woodhead, 2002: 384). Há uma série de problemas sobre essa abordagem temática. Um deles é que a pergunta é muito ampla e muito contundente para fazer justiça às formas extremamente variadas de religião ou as maneiras sutis, complexas e altamente específicas em que as mulheres habitam, subvertem e negociam com elas. Outra questão é que o critério de bondade ou maldade (equiparado a libertação e opressão). Igualmente complicado e complexo sobre vários pontos, principalmente, sobre a diferença cultural e histórica (ibidem, 2002: 384-386). A luta interna pela igualdade de gênero em seus próprios contextos religiosos não pode ser deixada de lado. Dubravka Žarkov argumenta:

> o papel da fé na vida cotidiana de mulheres é muitas vezes ignorado, ainda mais, é visto como símbolo do tradicionalismo e atraso, obstáculo a emancipação e raramente reconhecido como uma inspiração na luta das mulheres por justiça social e os direitos das mulheres (2015:6).

As teorizações das feministas religiosas, bem como de aliadas não-secularistas, sugerem que a religião pode, sim, contribuir para a luta pela justiça, inclusive a luta pela igualdade entre os

sexos e a ideia de que as feministas religiosas são potenciais aliadas das feministas seculares (Nussbaum, 2012). Elas criticam fortemente os binarismos, retratando-o como falsos e opressivos. Niamh Reilly e Joan Scott, que não são particularmente identificadas com posições religiosas, sugerem que o binário "religioso *versus* secular" está atualmente implicado em novas formas de violência do estado contra as minorias. No contexto ocidental, os muçulmanos, particularmente as mulheres, são direcionados e submetidos a interrogatório, vigilância e outras formas de violência e controle estatal. Além disso, elas reconhecem que a religião pode ser utilizada para legitimar desigualdades e a discriminação com as mulheres. No entanto, elas rejeitam a ideia de que a religião é por necessidade patriarcal (Reilly, 2011:14-18; Scott, 2007).

As mulheres podem experimentar tanto empoderamento como subordinação dentro de contextos religiosos. A religião, portanto, pode ser analisada tanto como um recurso quanto como barreira aos direitos das mulheres, ou a sua participação e pertencimento dentro e fora das comunidades religiosas. Da mesma forma, a sociedade secular também não é garantia de igualdade política, social ou econômica entre mulheres e homens (Cady e Fessenden, 2013; Reilly e Scriver 2013). Em consequência, os direitos das mulheres e a igualdade de gênero devem ser estudados em contextos particulares que considerem suas oportunidades e participação em uma perspectiva ampla, incluindo a religião. Muños (1999:13) ressalta que:

> as sociedades ocidentais seculares têm sido mal informadas e tornam-se tendenciosas quando não entendem que o problema das mulheres no Islã não é religioso, mas sim de uma religião usada por uma sociedade patriarcal e, portanto, a militância islâmica/feminismo pode realmente permitir que as mulheres desenvolvam um relacionamento moderno com o Islã e abram brechas na ordem patriarcal existente.

Muitas análises sobre o Islã ou sobre a religião são seletivas, não contam toda a história, não fornecem o contexto das atitudes religiosas, eventos e ações, ou então falham em conseguir abarcar toda a diversidade das práticas muçulmanas. Dessa forma, passa despercebido, por exemplo, que a religião tende a ser mais central no processo de modernização no Oriente e a posição das mulheres é afetada por isto. Nos movimentos feministas do ocidente (secular) tende-se a rejeitar a religião, por ela ser identificada com a subordinação e confinamento das mulheres à esfera privada e doméstica. Já nas sociedades não-ocidentais (não especificamente seculares), a religião pode se tornar o lugar e meio para a articulação de movimentos feministas. Fora do Ocidente, o processo de diferenciação entre público e privado tem sido muitas vezes menos rígido. Igualmente, a modernização tem sido um desenvolvimento tanto religioso como

secular. Isto significa que a religião não foi "privatizada" ou "domesticada" como no Ocidente e, consequentemente, as mulheres não tiveram que escolher entre religião (tradicional) e a entrada na vida pública. De antemão, a religião pode servir como mediadora entre o privado e público de maneiras criativas (Woodhead, 2002:401).

Não importa qual resposta possam optar, as mulheres religiosas que estão na vanguarda, reinterpretando o Islã no século XXI, estão trabalhando duro em dois frontes. Na frente interna à religião, na comunidade e na vida privada (não-reconhecimento de sua liderança, choque com pais, maridos, violência doméstica) quanto na frente pública e em suas relações com movimentos secularistas, mesmo de mulheres (que determinam como devem se vestir, onde a religião deve ficar, etc.). As muçulmanas reconhecem e alertam para uma longa predominância histórica de homens interpretando os textos e as leis do Islã, mas elas começam a criar ferramentas dentro dos espaços para as vozes femininas e para participação das mulheres. O Islã, elas insistem, não é um bloco fechado, muito menos é interpretado em todos os contextos da mesma maneira. Ao contrário, por sua própria definição e apresentação do Alcorão, o Islã é um processo, um modo de tornar-se que nunca é finalizado (Sonbol e Abu Gideiri, 2001).

Entretanto, uma visão monolítica do Islã ainda domina discursos populares e acadêmicos. É comum se escutar declarações começando com "o Islã é", "o Alcorão diz," ou de acordo com a "lei islâmica" ou a *"sharia*[11]*."* Muito raramente aqueles que falam o que se deve fazer em nome do Islã admitem que a sua opinião é apenas mais uma interpretação entre muitas outras. Os textos sagrados e as leis deles derivadas são questões de interpretação humana. Além disso, aqueles que falam do Islã, ou na verdade da religião em relação ao Islã, deixam de fazer uma distinção comum quando se fala de religião em outros contextos, ou seja, entre a fé (e seus valores e princípios) e a religião organizada (instituições, leis e práticas). O resultado são as

[11]"Leis islâmicas" (sharia) estão entre aspas, por conta do debate que já existe, nas escolas feministas islâmicas, questionando a existência de tal coisa como leis islâmicas. Estudiosos muçulmanos e outros afirmam que a sharia é divina. Entretanto, ela é sempre sujeita a *fiqh*, interpretações jurídicas diretas e extrapolação para casos semelhantes, sendo, portanto, humana e falível. Textos de *fiqh*, que são patriarcais em espírito e forma, são frequentemente invocados por estudiosos e líderes muçulmanos (homens) como a própria expressão da lei de Deus, como um meio para silenciar e frustrar a busca das muçulmanas por justiça e igualdade, assim, o caráter interpretativo do *fiqh*. Mir-Hosseini (2006) afirma que "interpretações patriarcais da *sharia* podem e devem ser desafiadas a nível do *fiqh*, que não é nada mais do que a compreensão humana da vontade divina. Em outras palavras, a *sharia* é o ideal transcendental que personifica a justiça do Islã e o espírito das revelações islâmicas. Este ideal transcendental, que condena todas as relações de exploração e dominação, serve de base para a crítica das mulheres muçulmanas das construções patriarcais das relações de gênero, que se encontram não só no vasto corpus de textos jurisprudenciais, mas também nas leis positivas que são requeridas como se fossem enraizadas nos textos sagrados" (2006:632).

“retóricas generalizadas de qualquer um que glorifica a fé sem reconhecer os horrores e os abusos cometidos em seu nome ou condená-la por equipará-la com aqueles abusos” (Mir-Hosseini, 2006:632). Claro, fé religiosa e religião organizada estão ligados, mas elas não são a mesma coisa.

É muito comum pesquisadores fazerem análises sobre *as* religiões e o patriarcado, relatando que *as* religiões têm uma visão patriarcal na relação entre os gêneros. Apontam que, em comparação com outras religiões, a ideia do Patriarcado é ainda mais forte no Islã. Refletindo sobre a subordinação das mulheres nos países islâmicos, mantêm a ideia de que o Islã pode ser definido como o pior tipo de religião patriarcal, a que mais oprime as mulheres e legitima a desigualdade (Esposito, 1999). Entretanto, outras escolas de pensamento relatam que o problema está na forma como o Islã é entendido e praticado no dia-a-dia, o que indica como o Patriarcado usa a religião em seu favor. Cada vez mais, se encontram exemplos de recomendações, práticas e exigências toleradas em o nome do Islã, que na verdade, são não islâmicas (Badran, 1995).

O Patriarcado tem sido um tema bastante importante dentro das relações familiares ao longo da história do Islã. Está vivo no contexto sócio-político dessas comunidades, embora possa assumir formas diferentes. É importante, entretanto, deixar claro que não é a religião ou especificamente o Islã que é patriarcal. Na verdade, a forma como sociedades patriarcais fizeram interpretações dos textos sagrados é que deve ser responsabilizada pelas relações de poder desiguais entre homens e mulheres. Como argumentou Appelros (2005), a religião é uma importante dimensão da vida das mulheres, que se cruza com outras camadas de identidades e desigualdades. Dessa forma, é importante perceber como as mulheres dentro de sistemas religiosos (que podem ser patriarcal em vários graus) podem alcançar diferentes níveis de igualdade (Badran, 1995). Tanto que, as “injustiças exercidas contra as mulheres muçulmanas, até hoje, são devidas à influência de ideias pré-islâmicas que influenciaram o pensamento religioso e foram assim incorporadas e canonizada” (Abdel-Latif e Ottaway, 2007:8).

Mais do que pensar se a religião é patriarcal ou não, se o Islã é a mais patriarcal de todas as crenças ou se a mulher muçulmana é a mais oprimida, é importante ter em mente que existe, em todas as religiões, uma relação entre fé e indivíduos que produz diferentes consequências. Muitos muçulmanos têm uma leitura patriarcal do Alcorão, não pelo texto ser misógino em si, mas por conta dos contextos em que estão inseridos. Em outras palavras, Barlas vai afirmar que

os textos são sempre lidos a partir de lugares ideológicos e que precisamos estar cientes destes para compreendermos como as leituras são feitas. Onde o Alcorão está em foco, uma série de estudos tem mostrado que ele é continuamente contextualizado e recontextualizado à luz da política sexual muçulmana – e de outros temas – e esta política é esmagadoramente centrada no masculino (Barlas, 2008:17).

Por viverem dentro dessas religiões "patriarcais", as mulheres religiosas são comumente vistas como mulheres sem agência. E o que seria a agência que elas presumivelmente não possuem? Normalmente, define-se agência como a capacidade das pessoas para fazer escolhas e agir no mundo de maneira satisfatória às suas preferencias individuais e com capacidade de autonomia racional (Mack, 2003:151). Muitas feministas inicialmente assumiram que as mulheres queriam (ou deveriam querer) libertação e que a ação coletiva das mulheres cresceria para fora de sua opressão comum. No entanto, estudos posteriores feministas desafiaram tais pressupostos mostrando como as ações das mulheres podem reproduzir a desigualdade de gênero, pondo em causa a estabilidade das identidades de gênero e interesses compartilhados (Hill-Collins, 1990; Kandiyoti, 1988; Mohanty, 1991). Agência é igualmente importante para as estudiosas de gênero e religião que se empenham fortemente em dissipar o estereótipo de que as mulheres religiosas são simplesmente "vítimas" do patriarcado (Davidman, 1991; Greil, 2007).

Tanto que muitos estudos sociológicos recentes das mulheres e religião apresentam a crença como fornecedora de um conjunto de habilidades, ferramentas, esquemas, mecanismos e outros recursos para a agência. As mulheres religiosas podem ser agentes ao invés de, simplesmente, serem obrigadas a praticar a fé por instituições religiosas ou doutrinas. Por isso, é importante discutir, pensar e refletir sobre a noção de agência dessas mulheres para além de argumentos polarizados de submissão *versus* resistência. Salem vai além e sugere que "uma maneira de conciliar a agência com religião é reconceituar o conceito de agência em si" (Salem, 2013:3), centrando-se na realidade vivida de mulheres que são religiosas e usando a interseccionalidade como referência (ibidem, 2013:7).

Dessa forma, agência e autonomia deixariam de ser definidas pela relação com os poderes externos que tentam sufocar o individualismo e criar relacionamentos de dependência. Como apontado por Phyllis Mack, o feminismo passou muito tempo discutindo agência, incorporando certas suposições ao conceito como pré-concebidas, no caso, a secularização (Mack, 2003:157). Em decorrência disso, cria-se um binário entre o secular e o religioso ou o espiritual. Isto surgiu,

em particular, devido às suposições sobre a modernidade e o progresso que afirmam que indivíduos passam de um estado de religiosidade para um estado de laicidade, evocando assim uma progressão linear de tempo. Isso não só cria um binário entre o secular e o espiritual, como também negligencia o fato de que muitos movimentos religiosos são profundamente modernos (Salem, 2013:9).

Um número crescente de estudos feministas sobre religião está envolvido em uma discussão mais crítica e diferenciada da agência em relação à devoção religiosa (Göle, 1996; Mahmood, 2005; Mack, 2003; Avishai, 2008; Bracke, 2008; Winchester, 2008; Burke, 2012; Rinaldo, 2014; Zion-Waldoks, 2015). Rinaldo (2014:829), em seu estudo das ativistas muçulmanas indonésias, sugere que as religiosas recorrem a fontes seculares e religiosas em suas tentativas de ampliar os direitos das mulheres. Ele lança o termo *"critical pious agency"* para denotar "a capacidade de engajar-se criticamente e publicamente com textos religiosos", argumentando que, quando as muçulmanas na Indonésia fazem críticas ao discurso sobre o Islã para favorecerem interesses das mulheres, elas demonstram que subjetividades piedosas e feministas podem se cruzar e se sobrepor.

O exemplo ilustra as múltiplas e complexas formas de agência e cumplicidade que desafiam uma compreensão de oposição entre libertação e subordinação (Nyhagen e Halsaa, 2016). Rinaldo (2014) e Zion-Waldoks (2015) ainda ressaltam que as subjetividades religiosas femininas são formadas na interação entre discursos, atos de devoção religiosa e resistência às práticas que oferecem suporte à discriminação baseada no gênero. Os indivíduos são incorporados em contextos sociais em várias camadas, onde as relações sociais cotidianas criam oportunidades e restrições para a agência. Agência pode ser habilitada ou restringida pelos estados-nações, organizações e instituições, regras e regulamentos, comunidades, grupos, famílias e outros. Mas a agência nunca é puramente individual, ela é sempre produzida em relação aos outros (Mackenzie e Stoljar, 2000; Westlund, 2009; Pagis, 2013; Zion-Waldoks, 2014).

3.3 "FEMINISMOS"

Antes de avançar na análise do que as muçulmanas estão fazendo e como estão desenvolvendo seu feminismo, é importante explicar pontualmente as ondas de desenvolvimento do feminismo e sua pluralidade como movimento. A história do feminismo pode ser dividida em três ondas:

a primeira onda feminista se deu no fim século XIX e início do século XX; a segunda onda foi na década de 1960 e 1970; e a terceira onda estende-se desde a década de 1990 até o presente (Humm, 1990; Walker, 1992). A primeira onda se refere principalmente ao movimento pelo sufrágio universal, principalmente preocupadas com a emancipação. A segunda onda, em contraste com a primeira, traz inúmeros relatos de opressões que antes não eram nomeadas. Ao debater e encontrar definições sobre aquilo que as afligiam, elas saiam do isolamento e adquiriam poder. A terceira onda está mais disposta a acomodar a diversidade e a mudança. Hoje, as feministas estão particularmente ansiosas em entender as maneiras pelas quais gênero e outros tipos de opressão humana criam e mantêm umas às outras (Tong, 2009).

A primeira onda surgiu no contexto da sociedade industrial e da política liberal, mas está ligada ao movimento liberal pelos direitos das mulheres como no feminismo socialista do final do século XIX e início do século XX nos Estados Unidos e na Europa. Preocupada com o acesso a igualdade de oportunidades, foi caracterizada pela forte crítica as religiões institucionalizadas, que foram acusadas de promover a submissão das mulheres tanto num nível prático como no nível simbólico. Neste contexto, o feminismo histórico é principalmente anticlerical e rejeita a tradição religiosa como sendo parte da estrutura dominante (Woodhead, 2001:68-69). Por outro lado, movimentos religiosos pelos direitos das mulheres também emergiam nos contextos religiosos. Dentro do cristianismo, surgiu a *Société des féministes chrétiennes* (católica) e o *Mouvement Jeunes Femmes* (protestante), na França, que estão na raiz da teologia feminista (Forcades, 2015; Stanton, 1898).

Na segunda onda, em sociedades Ocidentais do pós-guerra, percebe-se um feminismo intimamente ligado às vozes radicais das mulheres e ao direito à diferença. As feministas agora enxergavam as desigualdades culturais e políticas como inextricavelmente ligadas. Tanto que encorajaram outras mulheres a entender as facetas de suas vidas pessoais, tão profundamente politizadas e a manifestá-las como estruturas de poder sexistas. A pensadora crítica feminista Carol Hanisch lançou vários protestos durante o auge do feminismo radical. Foi ela quem criou a frase "o pessoal é político" em 1969, slogan da segunda onda do feminismo. Durante as décadas de 1980 a 1990, ainda ocorreu o início da participação de mulheres de cor e do “Terceiro Mundo” (Baxandall e Gordon, 2005:414).

Em conexão com a segunda onda houve um interesse crescente das formas de religiosidade que subverteram a hierarquia entre os gêneros ou que excluíam os homens como alguns movimentos

da *New Age*, crenças baseadas na Deusa da Terra, teorias baseadas em formulários do matriarcado e em um laço privilegiado entre mulheres e natureza. Isso não tem necessariamente a ver com a negação da religião, mas sim com o reconhecimento do valor adequado das formas de religiosidade, aquelas especialmente femininas (Woodhead, 2001:79) e dentro de religiões tradicionais (Saiving, 1979; McLaughin, 1975). Textos sagrados começaram a tornar-se objeto de uma releitura crítica. A ministra protestante Brackenbury Crook (1964), por exemplo, ofereceu uma revisão feminista da teologia e da Bíblia, enquanto a teóloga católica Elisabeth Schüssler Fiorenza (1983), uma das fundadoras do *Journal of Feminist Studies in Religion*, usou uma perspectiva feminista de cunho político e hermenêutico em sua releitura das Escrituras.

Desafiando todas as versões do feminismo que os precederam, na terceira onda, o pensamento feminista aumentou na sua diversidade. A partir da percepção da pluralidade das experiências das mulheres começa a se defender um feminismo diverso, conectado com as histórias que envolvem a vida real de todas as mulheres, não só as brancas. Nesse movimento por inclusão, as mulheres de cor foram aquelas que mais levantaram a queixa do silenciamento e, principalmente, criticaram serem inseridas em um universo que elas não escolheram e que não reconhecem (pautas das feministas hegemônicas brancas). Elas vão defender um feminismo não imperialista, que abra espaço real para as suas articulações, interpretações, reflexões e teorias, abandonando reinvindicações universais das mulheres pelo simples fato dessa não ser a realidade de todas elas (Spelman e Lugones, 1983:573-76).

É difícil trazer uma definição precisa do que é feminismo, neste novo contexto, pois o termo traduz todo um processo que tem origem no passado, que se constrói no presente e não tem um ponto de chegada. Como todo processo de transformação, contém contradições, recuos, avanços e uma pluralidade de perspectivas, nem sempre convergentes. De uma maneira geral, se poderia definir o feminismo como o movimento social que reivindica a melhoria das condições de vida das mulheres e, para isso, almeja eliminar as desvantagens em relação ao *status* alcançado pelos homens ao longo da história. Ou talvez, seria melhor dizer "*feminismos",* uma vez que a pluralidade de abordagens é uma das características que esse movimento busca respeitar (Lucena, 2012; Miguel e Biroli, 2014).

Em cada localidade, através do tempo, conectado com a realidade e necessidades das diferentes mulheres surgem movimentos, muitas vezes mais diversificados do que unidos. Pontuando

apenas as ideologias feministas, particular ao movimento ocidental, vai-se encontrar: as feministas liberais, radicais, culturais, marxista-socialistas, anarquistas, ecológicas, pós-coloniais, psicanalíticas, para citar só algumas (Tong, 2009). Independentemente do rótulo, um consenso parece gradualmente se acumular entre formuladores de políticas, redes de apoio de mulheres e indivíduos – não apenas entre os círculos das pensadoras feministas – a violência baseada no gênero e tentativas de subordinação para "dominar" as mulheres existem. Estão em todas as sociedades, em todo o ciclo da vida e através de todas as clivagens socioeconômicas e culturais (Gill e Rehman, 2004:75).

Todavia, de maneira oposta à homogeneização e unificação das "mulheres", chega-se, nos anos de 1960, ao feminismo "pós-colonial" (África, Caribe, América Latina e sudeste da Ásia), para exaltar as diferentes experiências que marcam a vida das mulheres. A qualidade de vida nessas localidades é pior do que a das mulheres em nações mais desenvolvidas. Estas feministas desafiam as mulheres em países desenvolvidos a reconhecer que muitos dos seus privilégios são conquistados em detrimento do bem-estar das mulheres nos países em desenvolvimento (Tong, 2009:8). Algumas feministas pós-coloniais, como Mohanty, desaprovam o feminismo ocidental, classificando-o como etnocêntrico. Ela ainda localiza na escola feminista ocidental recente uma peça da colonização discursiva, vinculando-a ao imperialismo. Para a pensadora, a produção das mulheres do terceiro mundo é enquadrada como um "sujeito monolítico singular, um grupo sempre já constituído, que tem sido rotulado como impotente, exploradas, assediadas sexualmente e assim por diante" (Mohanty, 1984: 26).

O feminismo das ativistas muçulmanas de gênero pode ser enquadrado no amplo contexto do feminismo do "Terceiro Mundo" e do feminismo cultural (Maumoon, 1999:275). Ativistas islâmicas tomam a posição em que as normas e valores do feminismo ocidental não se aplicam a elas no total. Feminismo como um fenômeno que envolve questões dos direitos das mulheres, libertação das mulheres e igualdade de gênero. Além de ser parte integrante dos direitos de libertação e igualdade de todos, foi construído e moldado simultaneamente por muçulmanos e outros no Oriente (países da África e Ásia) e pelos ocidentais no final do século XIX e XX. A história atesta que o feminismo é criação dos orientais e ocidentais, dos muçulmanos e daqueles de outras religiões, dos colonizados e colonizadores e das mulheres de diferentes raças e etnias. Aqueles que afirmam que o feminismo é *"western"* e "branco" não conhece sua história e perpetua a circulação dos mitos (Badran, 2008:25).

O conceito de "interseccionalidade[12]" é fruto do movimento feminista negro e surge a partir da percepção de que a opressão não é um processo singular ou uma relação política binária, mas é melhor compreendida como um sistema múltiplo que se entrelaça e converge. O conceito deriva de críticas feministas às alegações de que a opressão feminina pode ser capturada apenas por uma análise de gênero (Carastathis, 2014:304). Dessa forma,

> a interseccionalidade remete a uma teoria transdisciplinar que visa apreender a complexidade das identidades e das desigualdades sociais por intermédio de um enfoque integrado. Ela refuta o enclausuramento e a hierarquização dos grandes eixos da diferenciação social que são as categorias de sexo/gênero, classe, raça, etnicidade, idade, deficiência e orientação sexual. O enfoque interseccional vai além do simples reconhecimento da multiplicidade dos sistemas de opressão que opera a partir dessas categorias e postula sua interação na produção e na reprodução das desigualdades sociais (Bilge, 2009:70).

Abordagens interseccionais à desigualdade desafiam a noção de que gênero é sempre de primordial importância para a vida das mulheres e introduzem a noção de que as mulheres experimentam diferentes formas de desigualdade, dependendo de seu posicionamento em relação a suas múltiplas identidades (ver, por exemplo, Crenshaw, 1997; Yuval-Davis 2006). Helma Lutz inclui eixos adicionais chamados de "linhas de diferença", que levam em consideração: gênero; sexualidade; raça/cor de pele; etnia; nação/estado; classe; cultura; capacidade; idade; sedentarismo; riqueza; Norte-Sul; religião; estágio de desenvolvimento social. Lutz, no entanto, vê esta lista como "de nenhuma maneira completa; outras categorias têm que ser adicionadas ou redefinidas" (Lutz, 2002:13). É baseada nessas várias intersecções que Ast e Spielhaus (2012:437) argumentam que a discriminação das muçulmanas que usam o véu não pode ser baseada exclusivamente na religião. Eles refletem uma abordagem que "não leva em conta as múltiplas identidades das vítimas como mulheres e crentes e, portanto, a interseção de gênero e religião". Para Salem (2013:11), só uma abordagem interseccional de mulheres muçulmanas e da religiosidade permite que a experiência religiosa da mulher muçulmana seja parte da narrativa de suas próprias histórias.

[12]O termo em si foi desenvolvido por Kimberlé Crenshaw (1989), quando ela discutia questões relacionadas aos empregos das mulheres negras no Estados Unidos, para suprir as diversas falhas – judiciais, teóricas e políticas – – dentro do feminismo e do movimento negro que não dão conta de explicar por si só as situações em que a descriminação não é só ao gênero ou à raça, mas à combinação destas duas categorias discriminatórias (Crenshaw, 1989:11).

3.3.1 Feminismo Islâmico

O feminismo é uma planta que cresce somente em seu próprio solo. Não diferente disso, o feminismo islâmico começou a surgir simultaneamente há uma década e meia atrás em antigas sociedades islâmicas em partes da África e Ásia e em comunidades mais recentes na Europa e América do Norte. No Irã, pós-Khomeini, mulheres muçulmanas criaram uma nova revista, a *Zanan*[13]. Como cidadãs de uma República Islâmica, chamaram atenção, em nome do Islã, para os direitos das mulheres que estavam sendo infringidos. Na África do Sul pós-apartheid, mulheres e homens, em uma das batalhas mais ferozes da história pela dignidade humana, focaram sua atenção nas questões de justiça, especialmente da justiça de gênero. Dentro de sua própria comunidade muçulmana, lutaram pelo acesso ao espaço comunitário/mesquita para todos (Badran, 2006).

O feminismo islâmico é um fenômeno inter-islâmico, produzido pelas muçulmanas em várias localidades ao redor do globo. Não há nenhuma linha Ocidente/Oriente que o localize espacialmente. O feminismo islâmico, como o Islã de hoje, está no Ocidente como está no Oriente. Críticos muçulmanos alegam que o "Ocidente" tem imposto o feminismo – primeiramente secular e agora islâmico – sobre as muçulmanas em detrimento do Islã e da sociedade. As defensoras muçulmanas, por outro lado, asseguram que feminismo islâmico promove a justiça social dentro da *ummah*, enquanto também contribui para a criação de uma sociedade mais plural e justa, onde todos *insan* (seres humanos) serão tratados como iguais independente da sua etnia, religião ou gênero (Badran, 2006).

O feminismo islâmico já está sendo produzido em diversos locais ao redor do mundo, em países com maiorias muçulmanas ou com comunidades minoritárias bem estabelecidas. O feminismo islâmico também está crescendo na diáspora muçulmana e nas comunidades de convertidas no Ocidente. Também está crescentemente circulando no ciberespaço. Transcende e tenta destruir os velhos binários que foram construídos, incluindo polaridades entre "religioso" e "secular" e entre "Oriente" e "Ocidente". Fecha as lacunas e demonstra comuns preocupações e objetivos, começando com a afirmação básica da igualdade e justiça social. Sugestões ou denúncias de um suposto "confronto" entre "feminismo secular" e "feminismo religioso" podem também ser

[13]*Zanan* foi uma revista iraniana (1992) editada por Shahla Sherket, como parte desse esforço crescente pela presença de mulheres no jornalismo. *Zanan* é uma revista literária e cultural com uma agenda explicitamente feminista e com publicações regulares sobre o divórcio, violência sexual e a guarda dos filhos (WLUML, 2002:25).

o produto da falta de conhecimento histórico ou, como em muitos casos, uma tentativa politicamente motivada para dificultar a solidariedade entre as mulheres (Badran, 2002).

Que o feminismo islâmico faz parte dos feminismos já se sabe. Agora, falta entender se existe alguma contradição em ser feminista e muçulmana. Em que bases o discurso feminista islâmico está sendo constituído? Quais são suas metodologias? E qual a sua hermenêutica? Primeiramente, não há nenhuma contradição entre ser feminista e ser muçulmana. Percebe-se que o feminismo quando considerado uma tomada de consciência sobre os constrangimentos das mulheres, por causa do gênero, rejeita tais limitações e se esforça em construir e implementar uma forma mais equitativa de um sistema de gênero. O argumento básico do feminismo islâmico é que o Alcorão afirma o princípio da igualdade de todos os seres humanos, mas que a prática da igualdade entre mulheres e homens (e outras categorias de pessoas) tem sido impedida ou subvertida por ideias patriarcais (ideologia) e práticas (Badran, 2002).

As feministas islâmicas exegetas conectam-se à ideia de igualdade de toda a humanidade a partir da ideia do *tawhid*, ou seja, da unicidade de Deus. Nenhum ser humano pode participar da unicidade deste. Nenhum ser humano pode ou deve agir como um Deus ou apropriar-se do que é devido somente a Deus, que é único, para os muçulmanos, e, portanto, não têm gênero. *Ta'a,* ou obediência, é devida a "ele" somente. Dentro do universo islâmico patriarcal, existe a crença de que as mulheres devem obediência aos homens. Essa obediência tem sido fortemente construída e imposta rigorosamente pelo masculino. Se as interações sociais são baseadas na *tawhid,* então, por necessidade, devem conduzir a relações igualitárias, desde que a hierarquia e dominância negue a entrega a Deus, o objetivo de todos os muçulmanos que desejam ser fiel ao princípio de *tawhid* (Wadud, 1999:33-34).

A hermenêutica feminista islâmica está baseada em três abordagens: 1) revisitar versículos do Alcorão para corrigir falsas histórias de comum circulação, tais como as contas de criação e eventos no jardim do Éden que têm escorada reivindicações de superioridade masculina; 2) citar versículos que inequivocamente enunciam a igualdade entre mulheres e homens; 3) desconstruir versículos atento à diferença de homem e mulher que tem sido comumente interpretado de maneiras a justificar a dominação masculina. O feminismo islâmico serve às pessoas em suas vidas individuais e também pode ser uma força para melhorar o estado e a sociedade. O feminismo islâmico ajuda as muçulmanas a desmembrar o patriarcado da religião.

Concede-lhes maneiras islâmicas da compreensão de seu próprio potencial, oportunidade social e igualdade de gênero (Badran, 2002).

Assim, uma prioridade do feminismo islâmico é ir direto ao texto sagrado fundamental do Islã, o Alcorão, em um esforço para recuperar sua mensagem igualitária. Algumas mulheres focam exclusivamente no Alcorão (Amina Wadud, Rifaat Hassan, Saudi Arabian, Fatima Naseef); outras aplicam suas releituras do Alcorão e a sua análise das diversas formulações da *sharia* (Aziza Al-Hibri e Shaheen Sardar Ali); enquanto outras se concentram em reexaminar o *hadith*[14] (Fatima Mernissi, Turkish Hidayet Tuksal). As metodologias básicas deste feminismo Islâmico são as metodologias islâmicas clássicas de *ijtihad*[15] (investigação independente das fontes religiosas) e *tafsir*[16] (interpretação do Alcorão). Junto com essas metodologias, são usados os métodos e ferramentas da linguística, história, crítica literária, sociologia, antropologia, etc. (Badran, 2009).

Uma grande quantidade de escritos de mulheres muçulmanas começou a aparecer nas últimas décadas do século XX, discutindo questões sobre mulheres e gênero dentro de uma perspectiva islâmica. Fatima Mernissi, socióloga marroquina, publicou *Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry* (1991), expondo a fraudulência de *hadiths* misóginos (ditos e atos atribuídos ao Profeta Muhammad). Ela claramente culpa os primeiros estudiosos muçulmanos por induzirem as pessoas ao erro e manipularem os textos sagrados de acordo com seus interesses (Mernissi, 1995:119). Leila Ahmed, primeira professora de estudos femininos de religião da Universidade de Harvard, publicou em 1992 seu livro *Women and Gender in Islam*, onde desafiou suposições sobre as mulheres na história do Islã e informou décadas de discussões em torno do complexo debate envolvendo o véu islâmico.

Outro impotente nome, Amina Wadud tornou-se uma muçulmana aos 20 anos e publicou *Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1999), elucidando as mensagens de justiça social e igualdade de gênero encontradas na escritura sagrada. Também pregou (*imaan*) na oração de sexta-feira – um papel tradicionalmente tomado pelos homens –

[14]*Hadith*, plural Ahadith: são as tradições reportadas e autenticadas que o profeta disse, fez ou aprovou (Ramadan, 2004:254).
[15]*Ijtihad*: literalmente "esforço", tornou-se um termo técnico que significa o esforço realizado por um jurista, ou para decidir/extrair uma lei através de não explícitas fontes bíblicas ou para formular um parecer jurídico específico na ausência de textos referência (Ramadan, 2004:254).
[16]*Tafsir* é a ciências da exegese (Ramadan, 2004:57).

em uma mesquita na cidade do Cabo, em 1994. Continua a liderar as orações em congregações mistas em todo o mundo (cf. www.islamandfeminism.org/amina-wadud.html). Em 2006, Wadud publicou outro trabalho: *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam,* elaborando uma hermenêutica sobre mulheres e gênero e dando grande atenção ao significado da *jihad* de gênero como uma maneira de captar o projeto do feminismo islâmico" (Kynsilehto, 2008). A *jihad* seria o movimento para a inclusão das mulheres em todos os aspectos da prática muçulmana, construção política e na liderança política e religiosa (Wadud, 2006).

Em 2002, Asma Barlas publicou *Believing Women in Islam: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, desafiando leituras opressivas do Alcorão e oferecendo uma leitura que confirma que as muçulmanas podem lutar por igualdade no âmbito dos ensinamentos do Alcorão, ultrapassando o controle sobre o conhecimento religioso por "especialistas" (Barlas, 2002). Nessa época o feminismo islâmico já estava bem estabelecido, entretanto, identificações com o conceito são complexa. Apesar das escritoras na *Zanan* publicamente se identificarem com o feminismo. Outras, reverenciadas como as criadoras dos textos seminais do feminismo islâmico rejeitaram firmemente o rótulo. Ao longo do tempo, no entanto, algumas, como Wadud, tornaram-se mais tolerantes, mesmo que ela não se rotule como uma feminista islâmica. No entanto, Barlas continua a se incomodar quando é referida como uma feminista islâmica, mesmo quando o termo é usado puramente para fins analíticos. Várias se opõem à classificação de feministas por razões políticas e profissionais. Algumas acham que estão sendo reduzidas a uma única identidade (Kynsilehto, 2008).

3.4 CONSIDERAÇÕES

Não há um feminismo islâmico homogêneo. Formaram-se diferentes metodologias e abordagens; a unidade é identificada sobre os objetivos visados pelos diferentes tipos de feminismos islâmicos. No entanto, a proliferação dessas várias formas funciona como um fator positivo, revelador da convergência dos projetos ocidental modernista e islâmico reformista. Estimula a elaboração e promoção de alguns sistemas teóricos para construir alternativas viáveis capazes de superar a dicotomia pré-concebida do Islã na atualidade (Alak, 2015). Quando chamamos algo de "feminismo islâmico", pode-se fechar a possibilidade de vê-lo como qualquer outra coisa e esse fechamento pode ser problemático. Entretanto, quando ignoramos a escolha das pessoas de nomearem seu trabalho, suas lutas, suas teorias ou sua ação, fazemos necessariamente alguma violência epistêmica contra elas. Além disso, a autonomia para se

definir parece ser um importante princípio para defender as definições próprias, independentemente honestas, como realmente são. Afinal de contas, nomear outras pessoas, ou o mundo, em nome de outras pessoas, não é tão honesto (Barlas, 2008).

Em relação a esse aporte teórico discutido acima, alguns pontos precisam ser ressaltados. Primeiramente, a religião continua a ser percebida como uma fonte fixa de unidade comunal e identidade geradora de conflito na política internacional europeia. Os dois países escolhidos pelo trabalho, durante sua construção de estado, desenharam relações diferentes em relação ao religioso. Enquanto a lei de 1905 estabeleceu, na França, a separação do estado da igreja, na Inglaterra ocorreu o reconhecimento de uma igreja formalmente. No entanto, a percepção francesa em relação a religião acredita que o estado deve ignorá-la. Já na Inglaterra, mesmo com uma igreja estabelecida, ao longo dos anos, foi-se retirando os privilégios da Igreja e abrindo diálogo com os outros credos. A chegada do Islã nesse ambiente secular gera debates envolvendo a religião e a política, que presumidamente, achava-se que tinham sido resolvidos há muito tempo, mas que são contestados mais uma vez. Os muçulmanos se apresentam e demandam reconhecimento como muçulmanos, não só como indivíduos. A forma como cada um dos dois estados vai acomodar essa população e dialogar com ela também vai ser distinto.

A sociedade britânica não tem grandes dificuldades em reconhecer a identidade de grupo, incluindo a religiosa. Dessa forma, os muçulmanos não precisam se identificar com a cultura dominante. Na França, por outro lado, as origens culturais devem ser apagadas e substituídas pela da nação e as particularidades são reservadas para esfera do privado. O liberalismo francês laico faz uma separação entre o público e o privado para garantir que os indivíduos possam ter igual *status* de cidadão. Na Inglaterra, as diferenças são reconhecidas e o multiculturalismo é a política que foi desenvolvida para garantir as proteções individuais, que vai além dos princípios básicos, e são garantidos a todos no estado liberal-democrático. Os muçulmanos, assim como o gay e como a mulher, passam a demandar que sua identidade não seja apenas tolerada no privado, ela deve ser visivelmente pública.

A religião adquire uma maior relevância no contexto pós 11 de Setembro. A "ameaça muçulmana" passa a ser entendida como a antítese do ocidente. O secular, o moderno, o liberal, estão todos correndo perigo. E as mulheres muçulmanas, portando o véu (*hijab, chador, burqa, nicab,* etc.), são visivelmente religiosas e passam a ser o grande símbolo dessa atemorização. Os antagonismos que envolvem o Islã como a antítese do Ocidente permanecem e reforçam

estereótipos envolvendo a religião e como ela é atrasada, misógina, patriarcal. As muçulmanas continuam percebidas como seres sem voz, sem agência, sem poder. Porém, não existe relação hierárquica dentro da religião islâmica, desde uma certa perspectiva, e os ensinamentos mostram que Deus vê a todos como iguais.

Entretanto, o que vem acontecendo, durante todos esses anos de prática e fé, como também aconteceu em vários outros locais com diversas religiões é a manipulação do que foi escrito nos textos religiosos por sociedades patriarcais que insistem em colocar a mulher como um ser sem valor, e muitas vezes, essa fala – de submissão – é acompanhada pela justificativa divina. Dito isso, é importante destacar que mesmo existindo a possibilidade de interpretar e aplicar o texto islâmico a partir de uma perspectiva de justiça de gênero, defendido pelas feministas religiosas e islâmicas, ao longo desses anos, existe uma cultural muçulmana patriarcal que vem reproduzindo e reforçando uma leitura patriarcal dos ensinamentos.

Todavia, os valores retrógrados comumente associados aos contextos religiosos vêm sendo desafiados pelas próprias feministas da religião e no enquadramento do Islã são desafiados pelas feministas islâmicas. As muçulmanas, em todos os locais, têm contribuído para a redefinição do feminismo construindo várias epistemologias feministas e articulando conceitos alternativos das mulheres que incluem autênticas auto-representações de grupos heterogêneos de mulheres. Enfatizar as múltiplas identidades das mulheres muçulmanas e o importante papel desempenhado pela pluralidade de contextos específicos em que elas existem, esclarece o complexo e sofisticado aspectos que determinam as análises de gênero no espaço muçulmano. Uma reação estereotipada, a imagem de oprimida que frequentemente se vislumbra quando alguém escuta a palavra “muçulmana”, pode até ser verdadeira, num contexto social e histórico específico, mas nunca pode ser a regra.

Pensar, refletir e imaginar “mulheres muçulmanas” e, especialmente, o lugar da mulher no Islã é observar a mulher muçulmana – sujeito da sua religião – e perguntar a ela, não as escrituras, o que é o islã? O que significa para você a sua fé? Como a sua fé lhe direciona no seu dia a dia? É possível deixar a fé em casa? Questionar a mulher e não a fé e todos seus ensinamentos e recomendações, o que é viver a religião. Ela, somente a mulher muçulmana, a partir da sua relação direta com seu credo e ocupando um contexto específico, que pode ser na Ásia, Europa, Oriente Médio, América, vai poder responder essa pergunta, e espera-se que essas respostas sejam as mais diversas possíveis.

Como cidadãs da fé, elas têm uma visão religiosa da vida. Dessa forma, não é possível estudá-las sem a dimensão que direciona a sua percepção do mundo. Mesmo religiosas, as muçulmanas são mulheres de ação, ativa nos seios de suas comunidades buscando justiça, inclusive de gênero. Essa realidade, na Europa Ocidental é tão verdadeira que já existem várias plataformas, organizações, coletivos e multiplicidade de vozes muçulmanas chamando atenção. Suas militâncias e reinvindicações, ora excluídas, ora não percebidas nas funções sociais, passam a ter maior visibilidade e a fazerem ecos. Elas têm buscado espaço, tanto na vida privada quanto na vida pública, as muçulmanas estão cada vez mais articuladas sobre a importância da modelagem do Islã como uma religião da razão, moderação e realização espiritual.

4 AÇÃO, FEMINISMO E ISLÃ

Apresentados os principais apontamentos teóricos para a compreensão dos resultados das análises empíricas do próximo capítulo, passarei a delinear mais concretamente o contexto da pesquisa. Primeiramente, exponho sucintamente sobre a história da religião islâmica, suas fontes de tradição, suas correntes teológicas e suas principais práticas, apresentando uma visão geral dessa religião através da perspectiva de gênero. Posteriormente, abordo a trajetória recente da mobilização política e engajamento cívico das muçulmanas no contexto da França e da Inglaterra, identificando os principais grupos, seus objetivos e suas visões de mundo. Por último, discuto sobre como o tema do feminismo é percebido pelas muçulmanas dentro desses espaços e plataformas, focando, principalmente, em compreender se existe a construção de um feminismo islâmico, que feminismo é esse e como se relaciona com outros feminismos.

4.1 A MULHER E O ISLÃ

A palavra Islã está relacionada com a palavra "*salaam*" e significa "paz". O Islã é o nome dado a religião que recebeu sua revelação através do Profeta Muhammad (570-632) sob a forma do Alcorão. Seus seguidores são chamados muçulmanos, embora o Alcorão geralmente refere-se aos seguidores de Muhammad simplesmente como "*believers*". Tornou-se uma das maiores religiões do mundo desde o seu crescimento explosivo, começando no século sétimo EC (Ali e Leaman, 2008). Os muçulmanos acreditam que há somente um Deus, conhecido em árabe como "*Alah*". Enquanto Jesus, Moisés e Abraão são respeitados como profetas, o profeta final e a figura-chave no Islã é Muhammad. Para os seus seguidores, o Islã é um modo completo de vida e suas duas principais fontes de orientação e ensino são o Alcorão e a *Sunnah* (ensinamentos ou ditos do Profeta Muhammad) (El-Hassan e Perry, 2008).

A tradição islâmica – como outras principais tradições religiosas – não consiste, ou deriva, de uma única fonte. Se questionados sobre suas origens, muitos muçulmanos são susceptíveis a se referirem a mais de uma: o Alcorão[17] (o livro da revelação, acredita-se que é a palavra de Deus para os muçulmanos); a *Sunnah* (tradição prática do Profeta Muhammad); os *hadith* (ditos

[17]"Al é o artigo e Corão é o substantivo. Portanto, dizer "o Alcorão" é tecnicamente um equívoco. Mas todas as palavras árabes vieram para o português com o artigo. Dizemos o alfaiate, a algibeira, a almofada, a alfândega. Então, por que não dizer o Alcorão? Há mais de vinte anos, foi realizado em Londres um congresso com todas as minorias muçulmanas, ou seja, com representantes das comunidades islâmicas de todos os países não islâmicos e em pauta, estava a terminologia que deveria ser adotada em cada língua. Lá, optou-se pelo termo Alcorão, já que Corão poderia ser entendido como um pedaço grande de couro" (Vannuchi e Rodrigues, 2002:138).

atribuídos ao Profeta Muhammad); a *fiqh* (jurisprudência) ou as *madahib* (escolas de direito) e a *sharia* (o código de vida que regula todos os aspectos da vida muçulmana). A palavra "Alcorão" significa "a recitação", que enfatiza o seu caráter essencialmente oral, designado a ser lido em voz alta e escutado. É, portanto, o ponto culminante e a conclusão da orientação de Deus para o mundo. A *Sunnah* encontra-se em um grande corpus composto por seis obras. A informação é preservada na forma de histórias, anedotas ou observações simplesmente pessoais, cada uma chamada de *hadith* ou tradição (Waines, 2002).

De acordo com um *hadith* bem conhecido, Muhammad declaradamente afirmou que o Islã é baseado em cinco pilares: testemunho (*shahada*); rezar cinco vezes ao dia (*salat*); pagar as esmolas obrigatórias (*zakat*), que é um tipo de caridade; fazer peregrinação (*hajj*) a Meca pelo menos uma vez na vida, caso tenha condições; e jejum (*sawm*) do amanhecer ao pôr do sol durante o mês de Ramadã. Estes cinco pilares tornaram-se padrão para os muçulmanos *sunni*, mas podem aparecer em ordem diferente (embora a *shahadah* sempre venha em primeiro lugar) (Ali e Leaman, 2008).

O Islã é a religião de cerca de 1,6 bilhão de pessoas, sendo a religião majoritária em pelo menos 57 países (Pew Forum, 2011). O Islã é praticado em muitas regiões do mundo, algumas práticas e crenças variam amplamente de acordo com a cultura e tradição dos diversos países. Existem dois principais ramos do Islã. Cerca de 90% dos muçulmanos do mundo são "*Sunni*", sunitas, e 10% são do ramo "*Shi'a*" ou "*Shi'ite*", xiitas. Ambos os ramos[18] têm variações, em relação ao rigor com que são seguidas as regras tradicionais. Um terceiro ramo, "*Sufi*" (5% de muçulmanos hoje) surgiu nos séculos XII-XIII. Os sufis podem ser *Sunni* ou *Shi'a*, representam o braço místico do Islã e enfatizam a dependência da vontade de Deus, focando grande atenção no eu interior. É conhecido como um dos grupos islâmicos mais tolerantes com outras religiões (Rahman, 1998: 31).

A palavra *sunni* refere-se àqueles que seguem e mantem os ensinamentos e ações da (*Sunnah*) do Profeta Muhammad. Muçulmano *sunni* reverencia Abu Bakr como o companheiro mais próximo do Profeta e o considera seu primeiro califa (sucessor) após o Profeta Muhammad.

[18]Embora as diferenças que separam os dois maiores ramos do Islã, ou seja, *sunnis* e *sh'ias*, são numerosas e complicadas, muitas das crenças e tradições dos dois ramos muçulmanos são semelhantes. Portanto, não se vai mais relatar as diferenças entre suas práticas, pelo simples fato da esmagadora maioria dos muçulmanos serem *sunnis* e a crenças e tradições que vão ser relatadas abaixo pertencem a esse ramo do Islã (Lazar, 2015).

Escolhido por um grupo de companheiros do Profeta, Abu Bakr foi sogro do Profeta e um de seus amigos mais próximos. Ele foi seguido como califa por Ibn al-Khattāb, Ibn Affan, e Ibn Abu Talib, que juntos formam os quatro *"bem guiados califas"* na tradição *sunni*. Acreditar ou não na sucessão acima é um fator que distingue os muçulmanos *sunni* dos *sh'ia*. Os *sh'ias* acreditam que somente Deus tem o direito de escolher um sucessor para o Profeta, pois o sucessor é o responsável pela salvaguarda do Islã, do Alcorão e da *sharia*. A origem da divisão é complexa, baseada em parte, na linha de sucessão[19] (Armstrong, 2002).

Os muçulmanos oram cinco vezes por dia. A primeira oração é feita ao amanhecer, a segunda perto do meio-dia, a terceira por volta das 16:00, a quarta ao pôr do sol, e a última oração 90 minutos após o pôr-do-sol. Em locais muçulmanos, a chamada à oração (*azan*) é anunciada a partir do minarete da mesquita por um alto-falante que pode ser ouvida em toda a Comunidade. A preparação e a vestimenta para oração são importantes, os muçulmanos devem primeiro fazer a lavagem, ou a ablução, dos pés, mãos, antebraços e às vezes cabeça, vestir uma túnica branca, retirar os sapatos e preparar o tapete de oração. Durante a oração, eles devem se curvar para que sua testa entre em contato com o solo. Todas as mesquitas, em todo o mundo, têm um marcador que indica a direção para Meca, apontando a direção em que os muçulmanos devem se posicionar (Al Shohaib e Koenig, 2014). Os homens são obrigados a fazer suas orações, semanalmente, na mesquita às sextas-feiras (*Salat al-Jumuàh),* embora isto seja opcional para as mulheres (Ansari, 2013).

Há muitas variações em relação à vestimenta. Todavia, o código geral recomenda vestir-se modestamente. Os homens podem usar, para cobrir a cabeça, um *topi* ou *kufi*, e as mulheres podem simplesmente cobrir suas cabeças com um lenço, chamado frequentemente de *hijab.* Em outras comunidades, as mulheres cobrem todo o seu rosto e corpo com vestimentas como *chador*, *niqab* ou *burca*. Em relação à alimentação, a carne de porco e os subprodutos dessa carne, como o presunto, são estritamente proibidos. O Islã requer que todos os produtos de carne para serem consumidos sejam "*halal"*[20]. Drogas e álcool também são proibidos e o tabagismo pode estar restrito. Existem dois feriados no calendário muçulmano ou *Eids.* O *Eid*

[19]Para saber mais sobre os ramos do Islã ver, por exemplo, Waines, 2002.
[20]"*Halal"*em árabe significa simplesmente "admissível" ou "permitido". Para se fazer carne *halal* ou admissível, o animal ou ave tem que ser abatido em um ritual conhecido como *Zibah*. Para torná-lo facilmente compreendido *halal* é um pouco como a judaica *kosher*. O Alcorão dá as injunções para o ritual no capítulo al-Maida 5:3. O que agora se torna abundantemente claro para fins de *halal* é: (1) um animal não deve ser morto antes do abate; (2) um muçulmano deve realizar o abate; (3) qualquer sangue fluindo da carcaça deve ser completamente drenado (cf. www.halalfoodauthority.com/defination-of-halal).

al-Fitr marca o fim do mês de jejum do Ramadã e o *Eid al-Adha* segue a peregrinação e comemora a disposição de Abraão para sacrificar seu filho. Os dois *Eids* são a ocasião para cultos de oração congregacional onde toda a *ummah* (comunidade dos fiéis) é encorajada a participar (Ali e Leaman, 2008).

É importante perceber que vão existir variações dentro do Islã decorrentes das diferentes interpretações da crença, ou seja, não vai existir algo como o Islã unificado, aplicado de forma igual em todos os contextos em que existe. Da mesma forma, como visto no capítulo anterior, a religião islâmica por si só não deve ser considerada patriarcal. Porém, em alguns contextos, é recorrente ocorrer o "sequestro" da religião, sendo algumas interpretações patriarcais naturalizadas como religiosas. De acordo com Radwan Masmoudi, presidente do Centro para o Estudo do Islã e Democracia, embora não exista nenhum desacordo entre os muçulmanos de que o Alcorão é a palavra literal de Deus, continua a existir substancial desacordo sobre os significados de certos versos e sua aplicação às diferentes situações. É por isso que, após a morte do profeta Muhammad, pelo menos oito ou nove séculos do Islã, houve uma grande variedade de opiniões e escolas de pensamento (CSID, 2004:2).

Não existia igualdade de gênero no mundo antigo, nem no mundo medieval, em nenhuma das religiões. A igualdade de gênero é um conceito novo no Islã. Todavia, nas sociedades seculares têm-se a impressão que a frase só foi inventada há pouco menos de um século, só no Ocidente, mas é um caminho que vem sendo desenvolvido em todo o mundo. Apesar dos retratos negativos contemporâneos, tão bem ilustrados no capítulo primeiro, o Islã tem defendido o conceito de igualdade perante a Deus desde a revelação de sua escritura mais importante: o Alcorão Sagrado. Algumas das principais evidências tiradas diretamente do texto são os versos (*ayahs*), que fazem referência a homens e mulheres em uma luz equitativa (An-Na'im, 1990). O mais famoso dos quais é o *Surah al-Ahzab*:

> quanto aos muçulmanos e às muçulmanas, aos fiéis e às fiéis, aos consagrados e às consagradas, aos verazes e às verazes, aos perseverantes e às perseverantes, aos humildes e às humildes, aos caritativos e às caritativas, aos jejuadores e às jejuadoras, aos recatados e às recatadas, aos que se recordam muito de Deus e às que se recordam dele, saibam que Deus lhes tem destinado a indulgência e uma magnífica recompensa (Alcorão Sagrado 33:35).

Entretanto, o *status* das muçulmanas nas diversas comunidades não é dado pelo Islã em si. Há diversidade, variação e disputa de interpretações, não existindo algo como "a situação das

mulheres no Islã". Pois, o *status* das mulheres muçulmanas é tão diverso, dependendo da época, classe, etnia, idade, área geográfica, estado civil e educação, que a generalização se torna absurda. Independentemente, leva-se em conta as experiências reais de mulheres ou as suposições sobre uma tradição uniforme idealizada, que contradiz grosseiramente a complexidade e a heterogeneidade de reais interpretações textuais herdadas. Essa frase é usada para sugerir a ideia de uma correlação necessária entre o Islã e certas injustiças específicas que determinariam incansavelmente a vida de todas as mulheres muçulmanas e isso não deve ser negligenciado (Ali, 2006:12-13).

Aplicação e interpretação das normas sobre comportamento e direitos das mulheres islâmicas têm sido questões de disputas constantes nas sociedades muçulmanas. Muitas feministas muçulmanas contemporâneas argumentam que a desigualdade de tratamento das mulheres não é parte integrante da fé, mas de uma sociedade de dominação masculina que a manipulou a seu favor. Os tribunais da *sharia*, por exemplo, não são uma exigência de todas as sociedades muçulmanas e neles não se aplica uma mesma lei islâmica unívoca. Variam da estrutura interpretativa adotada por seus estudiosos, para as tradições culturais das comunidades envolvidas e também com base nas atitudes pessoais dos indivíduos que trabalham lá. Mas, pode-se afirmar, que na maioria dos casos, os conselhos da *sharia* são instituições de dominação masculina incorporadas dentro de normas e valores patriarcais (Bano, 2007).

Em relação à modéstia, o sentido e o significado nas sociedades de hoje aparece de forma complexa e diferenciada. Além de usarem o véu como um ato político contra as invasões americanas e europeias no Oriente Médio ou África, também usam em sinal de apoio à causa Palestina. A simbologia por trás do véu explica o crescimento do número de mulheres que o usam após o episódio do 11 de Setembro nos EUA. Como também, após cada nova invasão ocidental, momentos políticos que tendem a aumentar o preconceito contra muçulmanos. O surgimento do *hijab* como uma questão política não tem acarretado na perda de seu uso "tradicional", conectado com a honra, modéstia e piedade (Dwyer, 1999; Gaspard e Khosrokhavar, 1995, Göle, 2009; 2003; Amiraux, 2003; Lorcerie, 2005; Keaton, 2006; Bowen, 2006; Wallach-Scott, 2007). Mas, de forma geral, observou que o véu tem habilitado as mulheres muçulmanas – ao invés de distanciá-las dos valores europeus e do sistema político – a tornarem-se mais envolvidas nele (McGoldrick, 2006).

O significado específico da prática do véu varia de acordo com o contexto cultural e também ideológico. Por exemplo, as mulheres de classe média iranianas utilizaram o véu durante a revolução de 1979 para indicar a solidariedade com suas irmãs da classe trabalhadora que já utilizavam o véu. Porém, no Irã contemporâneo, leis islâmicas obrigam todas as iranianas a usar o véu. Em ambos os casos, razões semelhantes podem ser oferecidas para o uso do véu – oposição à colonização cultural do Ocidente, no primeiro caso, e a islamização do Irã, no segundo caso. Porém, os significados concretos atribuídos às mulheres iranianas que usam véu são claramente diferentes em ambos os contextos históricos. No primeiro caso, usar o véu é um gesto revolucionário e de oposição por parte das mulheres de classe média iranianas. No segundo caso, é um ato coercivo, mandato institucional-legal. Somente através de tal análise diferenciada de contexto específico consegue-se entender o significado. Dessa forma: "supor que uso do véu em países muçulmanos indica opressão universal sobre as mulheres através da segregação sexual seria, não só analítica e teoricamente redutora, mas também ineficiente como uma estratégia política" (Mohanty, 1984:347).

Nesse contexto, de acordo com Barlas, o que continua a ser menos óbvio é a dada tendência generalizada em culpar o Islã por oprimir as muçulmanas, ao invés de culpar os muçulmanos por interpretar mal o Islã. Não existe a possibilidade do Alcorão ser um texto patriarcal ou misógino. Mais que isso, o Alcorão pode ser uma fonte para a liberação das mulheres. A história da civilização ocidental deveria nos dizer que não há nada intrinsecamente islâmico sobre misoginia, desigualdade ou Patriarcado. E ainda, todos os três, muitas vezes são justificados pelos Estados muçulmanos e clérigos em nome do Islã. Este recurso ao sagrado conhecimento que pretende derivar da religião para justificar a opressão sexual e as concepções equivocadas resultante do sagrado relacionado a misoginia, motiva o engajamento das muçulmanas pela justiça de gênero (Barlas, 2002:2).

4.2 MUÇULMANAS ORGANIZADAS

As muçulmanas se engajaram, se organizaram e romperam os silêncios, assim como suas companheiras não religiosas. Mais do que muitos imaginam, elas desempenham um papel social fundamental, desafiando preconceitos e estereótipos. Tanto de forma micro, dentro de suas próprias comunidades muçulmanas, bem como na sociedade geral, nos mais diferentes países. Elas estão no centro das suas coletividades empreendendo uma infinidade de papéis e

lutando em diferentes frentes, que variam do combate ao extremismo violento, islamofobia[21] e estereótipos de gênero, até o acesso igualitário a locais de culto. Gasta-se muito tempo debatendo sobre a aparência da mulher muçulmana – se ela é submissa ou não – e pouca atenção é dada para o que, de fato, elas estão dizendo, fazendo e buscando. Ou até, como elas estão se organizando.

O movimento das mulheres não é algo novo, não é só ocidental e não é sempre feminista. Como visto no capítulo anterior, desde início de 1800, as mulheres têm se organizado como mulheres para enfrentar uma variedade de problemas que refletem a sistemática das desigualdades de classe, *status* e poder. Os movimentos das mulheres estão entre os mais duradouros e bem-sucedidos de todos os movimentos sociais do período moderno e são onipresentes nas sociedades contemporâneas. Mulheres se mobilizam como mulheres em busca de diretos iguais de Fiji a Finlândia, mas as mulheres também se mobilizam como mulheres para enfrentar um governo autoritário, demandar a paz, para chamar atenção sobre o controle de armas e para atender a uma variedade de problemas sociais em suas comunidades (Mueller e Ferree, 2004). As mulheres são grande parte dessa sociedade civil organizada.

Mesmo sem poder dizer que esses movimentos organizados das mulheres são "novos", é visível que essa organização aconteceu, no norte global, de forma mais consolidada, a partir de 1960, com o grande impulso do movimento estudantil antiautoritário (Kaplan, 1992). De tal forma que uma parte importante dessa mobilização no século XX foi através das Nações Unidas com seus grupos de mulheres organizados que promoveu uma série de eventos voltados para a mulher, como por exemplo, em 1975 organizaram a primeira *World Conferences on Women,* no México (Moghadam, 2000). Em 1980, surge a *International Alliance for Women* para através da criação de redes e eventos promover o avanço econômico das mulheres em todo o mundo. Logo depois, em 1984, surge a *International Women's Health Coalition;* logo depois, surge em 1988, *a International Council of Women (ICW)* e a *International Federation for Research in Women's History* (1987).

[21]Definição de islamofobia do Coletivo Contra Islamofobia na França (CCIF): "a islamofobia, é qualquer ato de violência, discriminação ou rejeição destinadas a indivíduos ou instituições por causa de sua real ou suposta identificação com o Islã. Estes atos são legitimados por ideologias e discursos incitando a hostilidade e a rejeição dos muçulmanos" (CCIF, 2015:5).

Nos países de maioria muçulmana, a luta organizada das mulheres apareceu de forma mais visível em um momento pós-colonial, um tempo de profundo descontentamento sobre a incapacidade dos Estados-nação para entregar a democracia e promover a prosperidade econômica plena (Badran, 2006). Nas últimas décadas do século XX, a educação havia alcançado mais mulheres em todas as classes e em áreas rurais e em algumas partes do Oriente Médio, as mulheres também foram ganhando acesso à educação para os mais altos níveis em Ciências religiosas. No início da década de 1990, foi se tornando cada vez mais evidente que as muçulmanas estavam lutando por condições sociais mais justas (Moghadam, 1994).

Por exemplo, na Síria, em 1967 surgiu a *General Union of Syrian Women* com propósito de mobilizar as mulheres para o desenvolvimento de sua educação, ativismo político, e habilidades. Na Malásia, em 1987, surge a associação *Sisters in Islam* (SIS), um grupo feminista islâmico de referência no mundo todo que defende os direitos das muçulmanas na Malásia. SIS é envolvida em muitas atividades, tais como oficinas, seminários, conferências e ativismo pelos direitos das mulheres. Possui conselheiros, tutores e provedores de abrigo para muçulmanas oprimidas e abusadas sexualmente (Shukri e Owoyemi, 2014). No Egito, em 1996, surgiu o *Egyptian Centre for Women's Rights*, uma associação que se dedica a apoiar as mulheres na sua luta pelos seus direitos e para o estabelecimento da igualdade de gênero.

As condições de oportunidade, forma e repertórios de ação dessas organizações coincidem em grande medida – salvo as especificidades das agendas – com a da emergência da "sociedade civil" nos países, pós anos de 1970. O reaparecimento simultâneo da sociedade civil nos contextos do Leste Europeu e da América Latina a partir dessa época possibilitou a retomada do formato contemporâneo do conceito. A elaboração teórica projetada mundialmente foi externa a esses contextos e permaneceu fundamentada epistemologicamente nos seus pressupostos teóricos (Ballestrin e Losekann, 2013). A principal característica desta sociedade civil moderna é a não equivalência ao estado nem ao mercado, condição de autonomia dos indivíduos, que seriam capazes de criar associações voluntárias a partir da identificação de projetos comuns de vida – tudo isso viabilizado pela ação comunicativa (Walzer, 2008).

Na Inglaterra e na França, não diferente dessa onda mobilizadora da sociedade civil, as muçulmanas começaram a se organizar. Durante os anos de 1970, poucas associações de mulheres muçulmanas existiam. Aquelas existentes praticamente não se engajavam com o estado e dependiam inteiramente daqueles que as fundaram e dos voluntários para sobreviver.

Em 1980, com a evolução das estruturas trabalhistas e a atomização das mulheres na comunidade muçulmana (particularmente aquelas nascidas ou trazidas muito novas para França e Inglaterra) é que foi possível identificar suas associações. Engajaram-se em organizações comunitárias, acomodavam festividades, como também trabalhavam para avançar nos direitos das mulheres através de educação cívica e campanhas sociais. O aumento no número de organizações de negros e minorias étnicas também gerou oportunidades para a participação cívica e política das muçulmanas (Joy e Wadia, 2017).

Tanto é que já em 1983, em Londres, na Inglaterra, a *Foundation for Women's Health Research and Development* (FORWARD), começou seu trabalho como uma organização de mulheres da diáspora africana com o intuito de acabar com a Mutilação Genital Feminina (MGF). Para avançar nesse objetivo, desenvolveu relações com as comunidades envolvidas, especialmente as mulheres somalis[22], com organizações muçulmanas como o *Muslim Council of Britain* (MCB) e com o governo, enfatizando o equívoco na associação da mutilação com a religião, pois, na prática não é um requisito islâmico e, na verdade, antecede o Islã. A organização colocou a comunidade inglesa em alerta para o fato de que a mutilação não é um procedimento que acontece longe das fronteiras nacionais, é uma realidade do país (p.ex., Somália), que precisa ser combatida diariamente. As estatísticas da organização relatam que, no Reino Unido, cerca de 137.000 meninas e mulheres estão vivendo com as consequências da Mutilação Genital Feminina e 60.000 meninas menores de 15 anos estão em risco de sofrerem MGF (cf. www.forwarduk.org.uk/key-issues/fgm/).

A ação das muçulmanas estava só começando. Em 1991, paquistanesas da área de Glodwick, na Inglaterra, criaram a *Fatima Women's Association* (FWA), que reconhecia a falta de instalações disponíveis para as mulheres, principalmente para aquelas pertencentes a minorias étnicas, em áreas desfavorecidas. Elas inicialmente começaram oferecendo aulas de costura, inglês, arte e artesanato para as muçulmanas e seus filhos, dentro de suas próprias casas. Posteriormente, conseguiram espaço físico e continuaram seu trabalho minucioso, aumentando as oportunidades de desenvolvimento pessoal e social de meninas e mulheres, ampliando as suas perspectivas de êxito educacional através de sessões de diferentes treinamentos e cursos. FWA conseguiu promover e apoiar muitas decisões de jovens muçulmanas de prosseguirem em sua educação e aumentarem suas qualificações (cf. www.fatimawomens.org.uk).

[22]A MGF é praticamente universal na Somália, são cerca de 98% das meninas e mulheres que realizam a prática (Unicef, 2013).

Por volta de 1980, em caminho similar, com a ascensão da esquerda ao poder francês e com a reforma da Lei de Associação de 1901, que permitiu o *status* de associação formal para grupos migrantes, ocorreu um aumento no número de organizações formalmente constituídas por mulheres muçulmanas migrantes. O retorno da esquerda, após um período de vinte três anos, também desencadeou o ativismo dos movimentos sociais progressistas, entre eles o *Mouvement Beur*[23] (composto de jovens francesas descendentes de imigrantes da África do Norte) que travou uma luta política e cultural contra o racismo. Além disso, o novo Ministério dos Direitos das Mulheres reservou um substancial financiamento, pela primeira vez, para organização da comunidade de mulheres, dando origem a inúmeras organizações lideradas por francesas de origem magrebina, como a *Femme Maghrébines en Action* (FMA) (1981) e *Les Nanas Beurs* (1985) (Joy e Wadia, 2017).

Nos anos de 1994, localizada na região de La Courneuve, na França, começa a atuar a *Ligue Française des Femmes Musulmanes* (LFFM), buscando modificar a deplorável realidade das muçulmanas francesas daquela época, rodeadas de declarações discriminatórias, estigmatização e leis islamofóbicas. Elas surgem na arena política como contendoras com capacidade de mudar sua realidade, de modo que essas injustiças cessem e que a mulher muçulmana possa aproveitar seus direitos e liberdades, além de recuperar o seu lugar na sociedade. Os principais objetivos da Liga são: trabalhar para o avanço das mulheres muçulmanas na sociedade; defender os interesses das mulheres e das muçulmanas em geral; participar de debates da sociedade; representar as muçulmanas na França; defender os direitos humanos, as liberdades religiosas e de consciência; combater o racismo, a islamofobia e todas as formas de discriminação (cf. www.facebook.com/Lffm.fr[24]).

Também nesse mesmo ano se funda a *Association pour la Reconnaissance des Droits et Libertés à la Femme Musulmanes* (ARDLFM), com o objetivo de reduzir o preconceito contra

[23]De outubro a dezembro de 1983, centenas de manifestantes, principalmente de bairros da classe trabalhadora, deixaram Marselha e outras cidades, convergiram para Paris, onde a marcha terminou com 100 mil participantes. A imprensa, surpresa, renomeou "*Marche des beurs*", uma marcha que não pretendia ser a expressão "da imigração" e ainda menos dos "muçulmanos". Levava uma demanda de igualdade e uma demanda de luta contra a violência assassina as quais os muçulmanos eram particularmente vítimas. Pela primeira vez, a demanda por direitos iguais para todos apareceu na cena da mídia. Mas a dimensão estritamente religiosa de tal reivindicação ainda estava ausente (cf. www.islamlaicite.org/qui-sommes-nous/historique/).

[24]No fim da pesquisa o site oficial da *Ligue Française des Femmes Musulmanes* (http://www.lffm.org/) foi desativado. Entretanto, eu já havia feito *download* e analisado os vários documentos produzidos pelas militantes dentro da organização e por isso, não irei retirar a produção dessa organização da análise.

as muçulmanas, combater a discriminação que sofrem em termos de acesso aos direitos à educação, trabalho, lazer e vida cotidiana, como também, descontruir os estereótipos bastantes difundidos pela sociedade. Em 2016, a associação mudou de nome para *Identités Plurielles* (IP), com a justificativa de que o novo nome pontua melhor a qualidade das mulheres "de origem muçulmana" que são atravessadas por identidades provindas de diferentes associações. Por conta dessas diversas identidades, elas sofrem preconceitos que se cruzam (cf. ardlfmtg.centerblog.net/rub-objet-de-ardlfm-.html).

Os fluxos globais de pessoas e ideias, desestabilizam as tradições da maioria e criam um espaço de desafios políticos para as comunidades minoritárias que invocam seus direitos. Para o Islã, a globalização significou a descentralização de uma tradição religiosa já descentralizada. É pela religião, e através dela, que os migrantes continuavam conectados para além dos locais em que se fixaram. Cada vez mais os migrantes vivem uma vida transnacional e usam a religião como meio para se conectar. A consolidação dessa identidade muçulmana transnacional nos anos 2000 também contribuiu para o surgimento de novas organizações de mulheres e para expansão das já existentes que se identificavam como muçulmanas (Banchoff, 2008).

Outro fator importante para o crescimento de organizações de muçulmanas foi o questionamento: a qual voz muçulmana deve-se prestar atenção? Pois, historicamente, os homens muçulmanos têm sidos os principais, se não os únicos, interlocutores das conversas com governo central e com a comunidade local. Porém, com os ataques de 11 de Setembro, nos Estados Unidos, e de 7 de julho, em Londres, a juventude muçulmana, especialmente as mulheres, por conta da sua visibilidade, foram submetidas a condições de *"stop-and-search policies"* e vários dos procedimentos antiterrorismo impostos pelas autoridades. Cansadas dessas situações, as mulheres reforçam os questionamentos sobre a dominação masculina em curso, que sempre ignorou a visão feminina, surgindo mais demandas por recursos para capacitar e melhorar a situação das mulheres muçulmanas (Kariapper, 2009; Joy e Wadia, 2017).

Envolto nesse cenário, começou a funcionar em 2001, em Londres, na Inglaterra, o Safra Project (SP), uma organização lésbica, bissexual e transgênero de mulheres muçulmanas que visa promover a normalidade da diferença sexual no Islã. A palavra Safra está relacionada com as palavras "a descoberta" e "a viagem", em vários idiomas como árabe, farsi e urdu. O projeto não tem por objetivo fornecer soluções ou respostas finais sobre a sexualidade e o Islã. Todavia,

buscou apresentar recursos educativos e fomentar grupos de conversas para que as muçulmanas possam trocar suas experiências e informações, criando assim uma rede que minimizasse as discriminações existentes na intersecção de ser mulher, homossexual e muçulmana. A bússola no seu logotipo simboliza o objetivo do projeto de ser um recurso e ferramenta para as mulheres muçulmanas LGBT em suas viagens e descobertas na vida (cf. www.webarchive.org.uk/ukwa/target/136501/source/ subject[25]).

No mesmo ano, também em Londres, na Inglaterra, surge a *Muslim Women's Sports Foundation* (MWSF), com o objetivo primordial de aumentar o envolvimento das mulheres e meninas muçulmanas no esporte. Sem comprometer seus valores religiosos ou culturais através da acomodação e incorporação de suas específicas necessidades. Logo em 2001, o MWSF fez história enviando uma equipe britânica, ou seja, de um país não-muçulmano, ao *International Women's Islamic Games*, um evento multiesportivo internacional organizado pela *Islamic Federation of Women Sport*. Os jogos realizam-se em um ambiente apenas para mulheres, permitindo às muçulmanas, que normalmente não acessariam espaço semelhante, devido às sensibilidades culturais e religiosas, experimentarem a emoção e o privilégio de representar o seu país numa competição de alto nível (cf. www.mwsf.org.uk/about.html).

Em 2003, em Birmingham, na Inglaterra, surge a *Muslim Women's Network UK* (MWNUK), com intuito de falar abertamente sobre questões difíceis que envolvem ser mulher muçulmana e garantir que suas preocupações e vozes cheguem aos tomadores de decisão. Um dos primeiros caminhos seguidos pela organização foi perguntar às muçulmanas inglesas sobre suas necessidades. Este exercício de escuta resultou no relatório *"She Who Disputes"*(2006), que identificou inúmeras barreiras que impedem a participação completa das muçulmanas na sociedade (cf. www.mwnuk.co.uk/history.php). Em 2008, também na Inglaterra, surge a *Inspire*, uma organização de muçulmanas que luta pelos direitos da mulher e contra o extremismo. Começou seu trabalho diante da falta de preocupação e vontade de muitas organizações representativas muçulmanas (de liderança tipicamente masculina) na abordagem tanto do extremismo como dos direitos das mulheres (cf. www.wewillinspire.com/about-us/our-team/).

[25]Por falta de financiamento, a organização fechou as portas em 2013. Entretanto, todos os arquivos como o próprio site da organização estão disponíveis numa plataforma chamada de *arquivo de web*.

Também em 2008, surge em Londres, na Inglaterra o grupo *Maslaha,* que em árabe significa "para o bem comum", com inúmeros projetos nas áreas de saúde, educação e artes voltados para as comunidades muçulmanas desfavorecidas. É uma rede de apoio aos muçulmanos enfrentando os dilemas da vida diária (cf. www.maslaha.org/about). Uma das suas principais iniciativas é o "*I can be she"* uma plataforma pioneira que visa empoderar as mulheres muçulmanas e mudar a maneira como a sociedade as percebe. Para alcançar esse objetivo o programa busca: aumentar a consciência sobre as desigualdades enfrentadas pelas mulheres muçulmanas; desafiar equívocos populares e preconceitos sobre o que significa ser uma mulher muçulmana; desbloquear o potencial dentro de cada mulher muçulmana; capacitá-las para se tornar o que elas aspiram e empoderá-las para demandar mudanças (cf. www.icanbeshe.org/about).

Imediatamente depois, em 2009, em Bradford, na Inglaterra, aparece o *Muslim Women's Council* (MWC) como uma organização liderada por mulheres e voltada às necessidades das mulheres muçulmanas, destinada a estabelecer uma rede de mulheres muçulmanas e desenvolver a confiança necessária para se envolverem em questões que afetam muçulmanos no Reino Unido. Em 2015, a associação lançou um projeto para criar a primeira mesquita gerida só por mulheres (cf. www.muslimwomenscouncil.org.uk/about-us/). Em 2010, surge na Inglaterra a associação *Daughters of Eve* (DOE), que também trabalha para promover e proteger os direitos de saúde física, mental, sexual e reprodutiva de jovens de comunidades praticantes da MGF. A organização conscientiza sobre a MGF, fornece apoio e recursos para as mulheres que sofreram com a mutilação e realiza campanhas para eliminá-la. Elas lançaram a petição *"Stop FGM in the UK Now*[26]" que obteve 110.561 assinaturas e conseguiu que o governo se comprometesse a elaborar e implementar um plano nacional de ação estratégico para eliminar a prática no Reino Unido (cf. www.dofeve.org/about-us.html).

Em 2012, na Inglaterra ainda emergiram, a *Tell MAMA* um projeto nacional criado pela associação *Faith Matters*, em Londres, que registra e mede incidentes anti-islâmicos. Foi criado para garantir que tais ataques sejam mapeados, medidos e registrados, como também, para fornecer suporte às vítimas. Desenvolveu um portal único, onde a vítima pode através do celular, computador ou telefone (*e-mail*, SMS, *Facebook* ou *Twitter*) conversar sobre as suas preocupações e registrar o incidente que experimentou em razão de sua fé muçulmana (cf.

[26]Para saber mais informações acessar o cf. www.petition.parliament.uk/archived/petitions/527 40.

www.tellmamauk.org/about-us/). Os relatórios apontam que o ódio anti-islâmico é claramente pautado no gênero. A maioria dos incidentes envolve mulheres muçulmanas, majoritariamente usando vestimentas islâmicas, enfrentando ataques de homens brancos (Tell Mama, 2015:11).

O outro projeto de destaque foi a *Inclusive Mosque Initiative* (IMI), desde a sua criação, em Londres, na Inglaterra, a organização se espalhou rapidamente pelo Reino Unido e internacionalmente para a Malásia, Caxemira, Paquistão e Zurique. Trabalha com intuito de promover um local de culto para a prática de um Islã inclusivo. Isso significa que os eventos e espaços da IMI estão organizados para serem tão abertos quanto possível para receber quem desejar estar lá. Ao contrário de muitas mesquitas existentes, a IMI não é dividida por diferenças linguísticas, religiosas, políticas, étnicas ou de gênero. A organização faz todos os esforços, inclusive no acesso físico, atendendo a pessoas com deficiência em seus locais, disponibilizando a Linguagem de Sinais Britânica (BSL) em seus cultos e traduzindo as palavras do árabe quando usadas (cf. www.inclusivemosqueinitiative.org/about/).

Nos anos 2000, surge em Paris, o *Collectif Féministes pour l'Égalité* (CCIF), pela insatisfação com as organizações antirracistas tradicionais, que não reconheciam a realidade e os mecanismos da islamofobia e que, principalmente, não conseguiam enxergar que as vítimas são geralmente as mulheres de fé muçulmana vestindo lenços. Essas mulheres, ao longo dos anos, não foram ajudadas. Em paralelo, as declarações islamofóbicas tornaram-se cada vez mais aceitas no espaço político e na mídia francesa (site: www.islamophobie.net). Em 2004, surge o *Collectif féministes pour l'égalité* (CFPL), também em Paris, com o lema: negar a ideia de um único modelo de libertação e emancipação das mulheres. O Coletivo busca o fim da discriminação contra as mulheres e igualdade de direitos; o respeito a livre escolha, incluindo o direito de usar o lenço e o direito de não usá-lo; lutar contra as leis de exclusão que estigmatizam as mulheres e tratam-nas como cidadãs de segunda classe, indesejáveis ou inferiores devido à sua afiliação social, cultural, religiosa ou política (cf. www.cfpe2004.fr/accueil).

Outra associação em Paris, na França, o Coletivo *Mamans Toutes Égales* (MTE) foi criado pelas mães muçulmanas para apoiar mães muçulmanas vítimas de discriminação na escola. Pois, não só as filhas estavam sendo privadas de usar o véu no espaço escolar. O coletivo afirma que, desde a implementação da lei de 15 de março de 2004 sobre o véu nas escolas públicas e a da lei de 12 de outubro de 2010 sobre o *niqaq* no espaço público, as exclusões se

multiplicaram e se estenderam também contra as mães dos alunos, que passam a não poder acompanhar as viagens escolares, nem participar das atividades dentro da escola. As mães alertam para o fato da França estar violando a Lei de 1905 sobre o secularismo, que institui de forma clara a liberdade de crença e consciência para todos, independentemente da religião, e estabelece o princípio da neutralidade apenas para agentes do estado (cf. www.sites. google.com/site/mamanstoutesegalestest/who-we-are).

Também surgiu, em 2004 em Paris, na França, o Comitê *15 Mars & Libertés.* Composto por muçulmanos que se colocam a serviço das estudantes francesas que poderiam ser vítimas de interpretações equivocadas da lei de 15 de março de 2004 sobre a proibição do véu nas escolas públicas. O objetivo é informá-las, à luz de todas as disposições que protegem a liberdade religiosa, qual o verdadeiro alcance desta lei e quais os seus direitos fundamentais. É também um grupo que visa direcioná-las para recursos locais, instituições muçulmanas, associações de apoio escolar, de direitos humanos, para que elas possam receber ajuda efetiva e apoio psicológico essencial no enfrentamento dessa situação (cf. www.oumma.com/comite-15-mars-et-liberte). Em 2010, também em Paris, criou-se o *Homosexuels Musulmans 2 France* (HM2F), uma organização composta por pelo menos um terço de mulheres muçulmanas, consolidando-se como a primeira união francesa com o objetivo de oferecer um espaço de discussão e intercâmbio sobre a vida cotidiana das pessoas LGBT muçulmanas (cf. www.homosexuels-musulmans.org/accueil.html).

Em 2013, em Paris, na França surge o ativismo da *Femmes dans la mosque,* uma iniciativa que defende o acesso justo das mulheres aos espaços de oração. A união dessas muçulmanas aconteceu em decorrência de um letreiro, na Grande Mesquita de Paris que sinalizava: "Mudança de Sala de Oração para Mulheres", seguido de uma ordem "Porão". As muçulmanas indignadas com a mudança na sala de oração para as mulheres começaram a organizar protestos localmente (cf. www.youtube.com/watch?v=bDxZf-Ea64Y). Em 2016, também em Paris, surge outro coletivo, *Lallab,* um neologismo formado pela combinação das palavras "Lalla" (senhora em árabe) e "Lab" (laboratório), concretizando-se como um laboratório de ideias e encontros feministas e antirracistas. As mulheres muçulmanas dentro desse espaço criaram ainda uma revista *online* para tornar conhecida as ideias das muçulmanas. O principal objetivo da organização é a construção de uma França em que toda mulher esteja livre do medo de ser julgada, discriminada ou abusada (cf. www.lallab.fr).

4.3 FEMINISMO E AS MULHERES MUÇULMANS

Os grupos acima são alguns entre os vinte e cinco selecionados para ser objeto dessa análise, sendo expostos nessa parte com o intuito de apresentar um horizonte do surgimento dessas mobilizações. No próximo capítulo, uma seção metodológica e um mapeamento das organizações vão ser apresentados para elucidar quais os caminhos foram tomados nesse trabalho para chegar nesse quantitativo de espaços analisados. Todavia, agora, vai-se discorrer de forma pontual sobre como o assunto feminismo aparece dentro desses grupos. De modo geral, a fala feminista não pode ser percebida em todas as organizações analisadas, muito menos nos documentos coletados. Não sendo visível uma identificação com o feminismo de forma institucional, ou seja, como discurso das organizações. Entretanto, a partir do questionário (Anexo 1) que foi enviado para todos os espaços selecionados, foi possível coletar um pouco dessa percepção, que é muito mais individual, das muçulmanas, do que propriamente institucional. Em alguns casos esporádicos, foi possível perceber uma fala da organização sobre o tema.

Dessa forma, buscou-se questionar o que para elas é o feminismo? Quem fala pelo feminismo? Por que existe um feminismo que quer "salvar" as muçulmanas? Por que existe a tentativa de impor um único modelo de libertação? Percebe-se, durante as suas falas, a consciência do feminismo e do reconhecimento dos vários "feminismos". Em paralelo, ocorre a desconstrução do "feminismo branco dominante", existindo uma narrativa que acusa suas formas de ação, principalmente relacionadas as mulheres religiosas. Na construção desse discurso, a demonstração dos limites desse feminismo hegemônico, não é sinônimo de colocar as feministas brancas do lado oposto, ou negar as lutas ou os ganhos que obtiveram para todas as mulheres. Nos relatos das muçulmanas, elas enfatizam que:

> "É importante expressar uma crítica às feministas que consideram suas opiniões e escolhas individuais como normas universais que devem ser impostas a todas as mulheres, sem levar em conta as suas diferenças" (cf. www.lallab.org/lallab-demele-le-vrai-du-faux-a-son-sujet/).
>
> "O feminismo islâmico, seja como for, se beneficiou da evolução do feminismo ocidental. Eu apoio o feminismo ocidental, mas não apoio aquele que é antirreligioso e que faz guerra aos muçulmanos, em particular" (cf. questionário: anônima, ativista da Comissão *Islam & Laïcité*).

Em contrapartida a construção desse discurso embasado em um único caminho possível para emancipação das mulheres, elas defendem que, para superar o Patriarcado, que é uma realidade universal, é preciso de:

> "feminismos inclusivos que apoiam a liberdade de escolha e aceitam que as mulheres são diversas e buscam a emancipação de diversas formas" (cf. questionário: anônima, ativista da *European Network Against Racism*).
>
> "Quando o feminismo não consegue ser inclusivo, ele termina afastando 'certas mulheres' 'fora do 'padrão'. Eu me sentia excluída do feminismo *mainstream*/Ocidental, que não inclui mulheres como eu, pelo fato desse feminismo dizer que eu não posso ser religiosa ou que eu deveria tirar meu *hijab*" (cf. www.vimeo.com/88299224).
>
> "Não deve-se impor uma visão etnocêntrica e universalista do feminismo, mas sim viver um espírito bonito de sororidade" (cf. www.lallab.org/lallab-demele-le-vrai-du-faux-a-son-sujet/).
>
> "O feminismo não deve se transformar em um clube exclusivo: é algo para homem e mulher, e para as mulheres de todos os *backgrounds"* (cf. www.vimeo.com/88263736).

De acordo com uma integrante da *Ligue Française des Femmes Musulmanes,* as muçulmanas precisam ser reconhecidas e respeitadas, não "salvas". Pois, são capazes e lutam para realizar suas próprias escolhas. São mulheres que enfrentam os mesmos obstáculos de qualquer outra mulher, mas com obstáculos adicionais relacionados à religião, etnia, etc. Dessa maneira, ela afirma que há uma necessidade de reconhecer a interseccionalidade das opressões que as muçulmanas experimentam no Ocidente. Também faz um alerta que "sem a intersecionalidade, o feminismo tem um tom de supremacia branca" (cf. questionário: anônima, *Ligue Française des Femmes Musulmanes).*

Na construção da emancipação, o grupo feminista *Lallab*, por exemplo, deixa bastante claro em sua página oficial que as muçulmanas não precisam de ajuda: "não nos liberte, nós cuidamos disso!". Ainda acrescentam que não deve existir uma única forma de emancipação e que cada mulher individualmente é capaz de melhor decidir sobre suas condições de opressão para daí buscar uma emancipação condizente. Elas ressaltam ainda que nem mesmo mulheres com boas intenções podem de nenhuma maneira decidir por outra mulher. Afirmam que: "a libertação das mulheres muçulmanas se tornou uma questão nacional e, nesse sentido, muitas vezes admitisse que essa emancipação deve envolver necessariamente o abandono da religião, e isso não é correto" (cf.www.lallab.org/pourquoi-avons-nous-besoin-du-magazine-lallab/).

As mães muçulmanas que compõe o coletivo *Mamans Toutes Égales*, em 2016, foram entrevistadas numa pesquisa científica sobre o ativismo das mulheres em relação as proibições do véu (*hijab* e *niqab*) na França e os relatos das entrevistas pontuam sobre o que elas acreditam ser o movimento feminista e sobre a relação entre os feminismos. Uma delas afirmou que "o conceito de igualdade deve referir-se não só a igualdade de gênero, mas também a igualdade entre as próprias mulheres". Outra relatou que "o feminismo está dentro de toda mulher e uma vez que dizemos que somos feministas, nós devemos defender todas as mulheres contra todas as injustiças"' (Kassir e Reitz, 2016:14).

Todavia, ainda que o discurso do feminismo esteja sendo construído, de forma geral, no formato individual. Dentro desses espaços, ainda existe um receio das ativistas muçulmanas de se rotularem feministas ou rotularem o grupo/coletivo ou espaço como feminista, mesmo tendo como foco a defesa da justiça de gênero. Percebe-se a extensão na qual o conceito permanece sendo associado à um feminismo branco, ocidental, que continua considerando e conectando a *religião* com valores *opressivos* e o *secular* com o *libertador*. Dessa forma,

> "feminismo para mim é sobre tomar decisões conscientes, ao invés de lhe ditarem o que deve ser feito. Feminismo não significa que eu tenho que abrir mão do meu *background* cultural, nem minhas crenças religiosas. Não preciso modificar a maneira como me visto. Feminismo é sobre escolher conscientemente a maneira que você se veste. Feminismo para mim, também é defender não só os meus direitos, mas agir em defesa do direito de outras mulheres de se vestirem como quiserem" (cf. www.vimeo.com/88299224).
>
> "Às vezes, a imagem que vem à mente de algumas pessoas quando escutam a palavra feminista é de um monte de mulheres irritadas mostrando seios nus. Ou muitas vezes sendo desrespeitosas e intolerantes com as religiões, pois elas julgam ser indiscutivelmente misóginas. Mas não, as feministas não estão limitadas a este clichê. A dona de casa pode ser tão feminista, como um homem pode ser tão feminista, como uma mulher de negócios pode ser tão feminista, como uma mulher que usa o véu pode ser tão feminista (cf. www.lallab.org/le-feminisme-ce-mot-qui-sent-la-poudre/).

4.4 CONSIDERAÇÕES

O movimento de mulheres multiplicou-se no século XX. As mulheres com as mais diferentes pautas estabeleceram suas organizações para fazerem suas vozes e demandas ouvidas. Tanto no Ocidente quanto no Oriente as mulheres estavam desafiando as situações opressivas as quais

estavam enquadradas. Com as muçulmanas, na França e na Inglaterra não foi diferente, nos centros urbanos, perto das capitais, os mais diversos espaços e plataformas se estruturaram e as muçulmanas levantavam suas bandeiras contra o extremismo, a islamofobia e a violência de gênero. Também desafiaram antigos padrões culturais que não permitiam as mulheres participarem ativamente das mesquitas ou orarem nos salões principais, e igualmente não aceitaram os discursos da heteronormatividade sexual.

A ação coletiva das muçulmanas existe, resiste e ganha espaço. Entretanto, mesmo quando os grupos são compostos só por mulheres e com pautas feministas, ainda não há um discurso feminista articulado como uma narrativa oficial dessas organizações. Falou-se sobre o feminismo, apenas quando se foi interrogado, através dos questionários. A narrativa feminista, do ponto de vista pessoal, é carregada de experiências próprias, do cotidiano dessas ativistas, das suas relações em casa, no trabalho, etc. Entretanto, mesmo existindo uma associação pessoal ou da sua luta ao feminismo, em paralelo, também no nível pessoal, elas vivenciam uma resistência em se reconhecer feminista. Muito dessa ressalva, é justificada por elas através do feminismo secular ocidental que tem suas narrativas deslegitimando a religião. Entretanto, próximos trabalhos devem mergulhar mais a fundo sobre as causas de resistência em relação ao rótulo.

Essa compreensão acima, todavia, ainda não foi esclarecedora de como ocorre o desenvolvimento de mecanismos e ferramentas para a construção dos direitos das muçulmanas dentro desses espaços e plataformas desafiadores das estruturas desiguais culturalmente entrincheiradas na família ou na sociedade geral. Dessa forma, o próximo capítulo desse trabalho busca entender exatamente a construção desses direitos, traçando o o perfil desses grupos; a forma de atuação; como se materializa os projetos; se essa ação faz avançar a luta pela justiça de gênero; quais são suas principais pautas; que instrumentos estão utilizando para se mobilizar; quais são seus projetos; é exatamente sobre isso que o próximo capítulo vai discutir.

5 MULHER, POLÍTICA E ISLÃ

Despois de apresentadas as principais considerações teóricas relevantes para a compreensão desse trabalho e, posteriormente, contextualizado sobre a história do movimento das mulheres muçulmanas na França e Inglaterra. Pontuado sobre o que esses espaços e plataformas estão se propondo a fazer, quais são seus objetivos, quais são suas visões de mundo e como o debate do feminismo aparece. É chegado o momento de discutir os dados empíricos referentes às organizações pesquisadas. Após uma descrição da metodologia utilizada, será apresentado o mapeamento dos grupos de mulheres muçulmanas e daqueles com foco/projetos voltados a mulheres muçulmanas, que atuam nos dois países pesquisados. Em terceiro lugar, expõem-se as tendências dessa pesquisa relacionadas às formas de ação/trabalho desses grupos, com quem se relacionam, quem são seus financiadores, etc. Em seguida, discute-se sobre quem são as ativistas muçulmanas nesses espaços e quais as principais reivindicações e reclamações que aparecem nas mobilizações dessas mulheres. Por último, serão exibidas as conclusões da aplicação da Análise de Discurso nessa pesquisa.

5.1 METODOLOGIA DE PESQUISA

Diante dos inúmeros caminhos possíveis na hora de realizar uma pesquisa qualitativa, esta seção detalha como foi construído metodologicamente este trabalho. Dado que esta dissertação tem como prioridade compreender como as mulheres muçulmanas participam e percebem a construção dos seus direitos na Europa Ocidental, primeiro, é preciso deixar claro que o termo "Ocidente" tem sido usado durante todo o trabalho num sentido amplo. Em termos operacionais, foi feito um recorte de dois casos nacionais – Inglaterra e França – e como dentro desses contextos ocorre a mobilização das muçulmanas. A escolha desses países decorreu da necessidade de se definir uma amostra entre os países europeus, partindo-se dos seguintes critérios: presença de significativa população muçulmana; diferentes histórias, estratégias e motivações de interação com populações muçulmanas; diversos sistemas políticos e diferentes sistemas jurídicos que regulam as relações institucionais com esse grupo religioso minoritário.

O recorte temporal dessa análise cobriu um espaço de seis marcos normativos/políticos que ocorreram entre os anos de 2003 e 2017 na França e na Inglaterra. Esse período foi escolhido em decorrência, de um lado, ocorrerem promulgações de políticas proibitivas francesas que interferiam diretamente na visibilidade religiosa das mulheres muçulmanas. Sendo possível

perceber, durante esses anos, uma construção evolutiva de leis impositivas que interferiram diretamente, e quase exclusivamente, na mulher religiosa. E na direção contrária, mesmo com o clamor europeu ao redor dessas políticas, na Inglaterra, não se promulgou nada nessa linha impeditiva. O que surgiram foram legislações com intuito de assegurar a liberdade da manifestação religiosa em vários espaços públicos, inclusive no trabalho. Duas linhas de ação política bastante diferente, perceba que:

> a) O primeiro marco foi em 2003, em decorrência da criação, pelo Presidente da República Francesa Jacques Chirac, da Comissão Stasi[27], que recebeu esse nome por conta do seu coordenador Bernard Stasi. O objetivo da Comissão era refletir sobre a aplicação do princípio da laicidade, tanto que iniciou os debates públicos sobre o lugar do *hijab* na França, particularmente se o uso era apropriado nas escolas públicas.
>
> b) Em 2005, em decorrência do relatório produzido pela Comissão, entrou em vigor, nas escolas públicas primárias e secundárias da França, a lei[28] que restringe a utilização de símbolos conspícuos, dessa maneira, as meninas muçulmanas ficam proibidas de usar o véu.
>
> c) Em 2011, também ocorre a promulgação do impedimento da utilização do véu que cobre toda a face em todo espaço público francês[29].
>
> d) Na Inglaterra, também em 2003, ocorreu a aprovação do *Employment Equality (Religion or Belief) Regulations*[30], projetado para combater a discriminação, vitimização e assédio em relação a crença/religião das pessoas no ambiente de trabalho. Entretanto, a legislação não deixa claro quais as penalidades para violações da lei, nem exigem dos empregadores o fornecimento de tempo e recursos para observância religiosa ou crença no local de trabalho. Mas, um ponto diferente na legislação é a permissão para que os *Sikhs* não utilizem capacete de segurança enquanto estão exercendo sua função na construção civil.
>
> e) Posteriormente, com objetivo de tomar providências em relação aos "discursos do ódio", em 2006, aprovou-se o *Racial and Religious Hatred Act*[31], o qual tornou-se um delito o incitamento ao ódio contra uma pessoa com base na sua religião.

---

[27]Commission de réflexion sur l'application de principe de laicismo dans la République: rapport àle Président de la République, 2003. (Comissão sobre a aplicação do princípio do laicismo na República: relatório para o presidente da República, 2003). Relatório disponível em:<http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/ storage/rapports-publics/034000725.pdf>.

[28]Application de La Loi du 15 Mars 2004 sur le port des Signes Religieux ostensibles dans les établissements dénseignement publics, 2005. (Aplicação da lei de 15 de março de 2004 para o uso de sinais religiosos ostensivo nas instituições de ensino público, 2005.)

[29]Circulaire d'application du 31 mars 2011 de la loi no. 2010-1192 du 11 octobre 2010 posant le príncipe de l'interdiction de la dissimulation du visage dans l'espace public (Circular de 31 de março de 2011 da lei número. 2010-1192 de 11 de outubro de 2010, sobre o princípio da proibição de ocultação da face no espaço público).

[30]The Employment Equality (Religion or Belief) Regulations 2003, No. 1660. (Os regulamentos de igualdade de (religião ou crença) no emprego, 2003, Número 1660). Disponível em: < https://www.legislation.gov.uk/uksi/ 2003 /1660/pdfs/uksi_20031660_en.pdf>,

[31]The Racial and Religious Hatred Act 2006 (Lei sobre o Ódio Religioso e Racial, 2006).

> f) No mesmo ano, também se iniciou a elaboração do *Equality Act*[32], que só foi aprovado em seu corpo final em 2010. A lei resguarda contra a discriminação em decorrência das suas características tidas como "protegidas": idade, deficiência, mudança de sexo, casamento, gravidez, raça, religião, entre outras. A lei cobre qualquer tipo de discriminação direta ou indireta, vitimização ou assédio. Ela cobrirá todas as fases da relação de trabalho, incluindo recrutamento, promoção, os termos e condições de emprego e a demissão.

As pesquisas qualitativas estão interessadas no acesso a experiências, interações e documentos no seu contexto natural. É uma pesquisa que foca nas interpretações dos povos de suas vivências, centrando-se na realidade construída pelos participantes (Vanderstoep e Johnson, 2009). Apesar da multiplicidade de abordagens dessa pesquisa, como já sinalizado acima, o objetivo desse estudo de tipo descritivo, é compreender as experiências das muçulmanas diante da construção dos seus direitos. À vista disso, a internet foi a ferramenta-chave dessa análise, pois foi através da *web* que os documentos foram coletados diretamente nas *home pages* oficiais, blogs e outros sites. Os documentos para as análises só foram selecionados depois da realização de um mapeamento dos principais espaços e plataformas de atuação das muçulmanas. Os grupos observados tinham que ser iniciativas de mulheres muçulmanas ou voltados para as necessidades de mulheres muçulmanas. Não se pode dizer que a população desses espaços seja de fato a amostra do trabalho, por conta das limitações de recursos disponíveis (tempo e pessoal) para acessá-la.

A coleta documental abarcou documentos (a) escritos, (b) peças audiovisuais (c) fotográficos e (d) imagens/desenhos produzidos nesses contextos. No caso dessa pesquisa, trabalhou-se com documentos tanto de autoria pessoal, de alguma ativista dentro desse espaço, como oficiais ou institucionais. Mas ambos tinham que estar disponíveis no site da organização ou em qualquer outra plataforma *on-line* que fosse por elas utilizadas. A base de dados foi sendo montada com base nessa pluralidade de documentos. Pois, com a utilização só de documentos textuais existiria, por exemplo, uma limitação visual e a imagem, nessa análise, também é um componente importante junto com a entonação, a vestimenta, a gesticulação para se compreender como ocorre a construção do discurso das muçulmanas. Também foram enviados questionários - que tinham como regra serem respondidos apenas por mulheres muçulmanas - para todas as organizações/grupos que foram mapeadas pela pesquisa. As respostas dos

[32]Para mais informações acessar o documento produzido pelo Government Equalities Office e Equality and Human Rights Commission: "Equality Act 2010: Guidance, 2013".

questionários eram abertas, dessa forma as respondentes ficaram livres para responderem com suas próprias palavras, sem se limitarem a escolha entre alternativas. Dentro dessa ampla gama de associações (vinte e cinco), só se recebeu resposta de sete mulheres muçulmanas que trabalham diretamente no espaço ou estão envolvidas de alguma forma com as atividades desenvolvidas nele, todas elas solicitaram anonimato.

Desde meados da década de 1980, uma profunda mudança tecnológica iniciou-se na análise dos dados, com a introdução de computadores na pesquisa qualitativa. Agora, uma grande variedade de programas de *software* está disponível, focado principalmente na área da análise de dados qualitativos. Portanto, os programas são por vezes referidos como *softwares* QDA (*Qualitative Data Analysis*) ou como CAQDAS (*Computer-Aided Qualitative Data Analysis Software*). É importante ressaltar que existe uma diferença crucial entre este tipo *software* e programas para a análise estatística (como o SPSS). QDA *software* não faz análise qualitativa em si ou de forma automática como SPSS pode fazer uma operação estatística ou uma análise fatorial. *Software* QDA é mais como um processador de texto, que não escreve seu texto, mas torna mais fácil para você escrever um trabalho (Flick, 2004).

Nessa pesquisa, utilizou-se o *Dedoose.* Uma plataforma online específica de métodos qualitativos e mistos de análise, ajudando no gerenciamento, integração e análises de textos, vídeos, áudios, imagens, planilhas e outros tipos de dados. Todo o material recolhido nos sites de grupos/plataformas, objetos dessa análise, foi depositado no *Dedoose.* O uso de computadores, através dos *softwares*, torna o processo analítico de codificação mais explícito e transparente. Aumenta-se a dimensão qualitativa da pesquisa ou pelo menos faz-se com que a qualidade seja mais fácil de demonstrar, ganhando consistência nos procedimentos analíticos e rigor extra na análise (Flick, 2009). Entretanto, o uso do *Dedoose* não pode ser substituído por um método de pesquisa, pois ele só pode ser um *software* de suporte para o método, ainda que reflita um certo entendimento de método (MacMillan e Koening, 2004). O *software* não faz a análise, seu grande objetivo é gerir o processo analítico de forma particular. É uma maneira de gerenciar os dados e pensamentos analíticos que foram criados durante as análises, permitindo anotações, agrupamentos, cruzamentos e identificação de tendências nos dados (Flick, 2013).

Com o material organizado, através do *Dedoose*, foram selecionados, pela pesquisadora, alguns documentos de formato variado (petição; relatório; comunicado de imprensa; carta para

tomadores de decisão; vídeo; imagem) para a aplicação da Análise de Discurso, que segundo Rosalind Gill (2008), é o nome dado a uma variedade de diferentes enfoques no estudo de textos, desenvolvida a partir de diferentes tradições teóricas e diversos tratamentos em diferentes disciplinas. Os analistas de discurso veem todo discurso como prática social, preocupando-se em ir além do conteúdo, analisar a forma como se diz alguma coisa, quem está falando e para quem se fala, rejeitando a noção objetivista e instrumentalista de que a linguagem é simplesmente um meio neutro de refletir ou descrever o mundo (Gill, 2008). É a forma de pensar o discurso não sendo apenas palavras, e sim, palavras em ação, palavras como ação. Sugestões metodológicas sobre como efetuar a análise do discurso permanecem bastante imprecisas na maioria da literatura, afinal é um campo bastante heterogêneo (Flick, 2004).

A Análise do Discurso de Linha francesa (AD), orientação desse trabalho, cujas algumas referências são Michel Pêcheux, Dominique Maingueneau e, no Brasil, Eni Orlandi, toma por objeto o discurso "no qual confluem a língua, o sujeito e a história", compreendendo a produção de sentidos em uma sociedade. Os sentidos e os efeitos de sentido, por sua vez, são históricos e sociais (teoria marxista); realizados por sujeitos (psicanálise); realizáveis por meio da materialidade da linguagem (linguística estrutural e pós-estrutural). Isso significa que é possível apreender o discurso através dos meios que o materializam, através dos quais produz efeitos, constrói realidades, define atores, é objeto de disputas e questionamentos, etc. Por essas e outras razões, a Análise do Discurso se constitui como um lugar de enfrentamentos teóricos, um campo de entremeio e vizinhanças constitutivas (Gregolin, 2003:25). A AD não considera o sentido como um elemento imanente ao texto, o sentido relaciona-se com um exterior:

> [...] na abordagem que nos interessa aqui e que é representada pelo que se denomina Escola francesa, definiremos a análise do discurso como a disciplina que estuda as produções verbais no interior de suas condições sociais de produção. Essas são consideradas como partes integrantes da significação e do modo de formação dos discursos. A análise do discurso distingue-se da linguística textual, cujo objeto é o funcionamento interno do texto, e da análise literária que, mesmo considerando o contexto, não repousa sobre o postulado da articulação entre o linguageiro e o social (Paveu e Sarfati, 2006:202).

Foucault afirma que todo discurso se insere em uma ordem, que é perpassada por coerções de ordens linguística e social. Por isso, o sujeito do discurso não tem o direito de dizer tudo, em qualquer circunstância, a qualquer pessoa. Seus dizeres são controlados socialmente e institucionalmente e podem sofrer (auto)interdição. Por isso, a Análise do Discurso não restringe suas análises somente ao nível linguístico, mas as amplia para o nível das relações

sociais, que incluem os sujeitos e as relações de poder (Foucault, 1999). Pois, para se entender os discursos é preciso descortinar neles as relações de poder, as condições específicas de sua produção e seus pontos de emergência, bem como suas condições de circulação e produção de seus efeitos. O poder, para Foucault, não é algo que se possa possuir, porque não é um bem alienável do qual se possa ter a propriedade. Qualquer que seja a sociedade, não existe divisão entre os que têm e os que não têm poder. No entanto, o poder sempre é exercido em determinada direção, com uns de um lado e outros de outro (2001:75). Resumindo, Foucault (2001:248) afirma que "o poder não existe", o que existem são práticas, relações de poder.

A AD nessa dissertação vai mergulhar no discurso político das mulheres muçulmanas dentro desses espaços (grupos, associações, coletivos, plataformas, fóruns, organizações). Afinal, o que é um discurso político, se não uma repetida tentativa de fixar sentidos em um cenário de disputa? O discurso político tem espaços clássicos de enunciação nos legislativos, na palavra do presidente da república, dos governadores, dos prefeitos. Mas também os cidadãos e cidadãs, individualmente e mobilizados ou atuando através de organizações e movimentos podem legitimamente falar de politica, propor, criticar, "fazer política", como se diz. Os diferentes lugares de enunciação provocam efeitos diferentes de acordo com sua tradição e reconhecimento público (Pinto, 2006). Dessa forma, o discurso das muçulmanas dentro de uma organização vai ser distinto daquele proferido pela mesma muçulmana dentro de uma sala de aula no papel de uma aluna, ou seja, o sujeito discursivo sofre a determinação do lugar social que ocupa, da ideologia e da história.

A característica fundamental do discurso político é que para sua sobrevivência esse necessita impor sua verdade a muitos e, ao mesmo tempo, é o que está mais ameaçado de não o conseguir. É o discurso cuja verdade está sempre ameaçada em um jogo de significações. Ele sofre cotidianamente a desconstrução e simultaneamente só se constrói pela desconstrução do outro. É, portanto, dinâmico, frágil e, facilmente, expõe sua condição provisória (Champagne, 1998). Todo o discurso é um discurso de poder, na medida em que todos os discursos pretendem impor verdades a respeito de um tema específico ou de uma área da ciência, da moral, da ética, do comportamento, etc. Entretanto, o discurso político se destaca de todos, porque enquanto os outros tendem a deslocar seus desejos de poder, tornando-os opacos, o discurso político explicita sua luta pelo poder (Pinto, 2006). De forma diversa:

> o discurso político tem lados, é um discurso de visões de mundo. É um discurso que tem como principio básico a polêmica, ou seja, ele vive através da desconstrução do outro. Essa é uma questão fundamental para entendê-lo, porque o que ele faz é desconstruir o outro, para se construir. Porque, se ele não desconstruir o outro ele não tem condições de construir a si próprio (Pinto, 2006:92).

Isto posto, é importante deixar bastante claro que a AD, nessa pesquisa, diz respeito à metodologia utilizada durante todo o trabalho de se aproximar e analisar as peças audiovisuais, documentos textuais, imagens e os questionários. Buscou-se compreender o discurso para além das palavras. A língua como base para reconstituição da própria prática social que está delimitada por um contexto, direcionada a determinadas pessoas, e que está se contrapondo a um outro discurso. Quando Derrida (1976), Gramsci (1992) e Laclau (1985) pensaram o lugar da análise do discurso, o termo "discurso" adquire um significado muito mais complexo: ele é visto como um sistema de diferenças, no qual o sentido/identidade dos elementos que o compõem é diferencial, relacional, não se define em si mesmo. Não tem identidade própria e o sentido se constitui na relação entre si, a partir de regras de funcionamento/produção do discurso. O discurso existe sempre para responder a algo/alguém, sempre se relaciona com outros – para os interpelar à adesão, para confrontá-los. O discurso não é só palavras, é um campo de práticas, inscrito numa estrutura dada, em uma conjuntura dada.

A dimensão relacional define o terreno no qual, por exemplo, as falas do sujeito discursivo "as muçulmanas" se constroem e é decisiva para o sentido dessas falas. Essas são falas de mulheres islâmicas, enquanto membras de organizações/coletivos/plataformas à medida que pensam estar interpelando outras mulheres, mas também instituições políticas, jurídicas, mídia, organizações parceiras ou adversárias. Por isso, não se pode avaliar esse discurso de forma isolada, é preciso saber para quem elas tão falando, de onde falam, de que falam, como falam, com quem se articulam ou a que(m) respondem, em que contexto estão inseridas. A própria distinção entre fala e ação é posta em questão, tendo em vista os efeitos materiais das falas; a representação/articulação das práticas na dimensão simbólica da linguagem; a inserção institucional dessas falas (definindo quem tem autoridade de dizer o quê, quando, onde, como e demarcando o que pode ser dito), conformando uma relação inseparável entre identidade, discurso e política. Todos esses aspectos são fundamentais para a análise dos materiais da pesquisa, têm diretamente a ver com a AD e vão ser agora explorados.

Não se pode deixar de mencionar que foi feita uma revisão da literatura cobrindo publicações acadêmicas, nas línguas inglesa, espanhola e portuguesa, sobre o Islã no Ocidente contemporâneo, dando atenção especial à mulher muçulmana, incluindo seus processos migratórios, a formação das suas identidades, a história de suas mobilizações, suas primeiras organizações e espaços associativos para construção do feminismo islâmico. Também exploramos os teóricos específicos de ciência política que trabalham nessa área, teóricos da sociologia e estudiosos de gênero, ampliando, assim, o diálogo interdisciplinar entre o campo das Relações Internacionais, da Ciência Política e de outras Ciências Sociais.

Considerando que a literatura sobre o *status* das mulheres no mundo muçulmano é relativamente rica, existe, por outro lado, uma lacuna no conhecimento acadêmico e poucas publicações sobre a experiência das mulheres muçulmanas na Europa atual. Particularmente no Brasil, o tema das mulheres muçulmanas na Europa, na sua complexidade e totalidade, tem sido sub-pesquisado e sub-considerado, com um foco estreito sobre a questão do véu (Silvestri, 2008). Pesquisas como essa são importantes para se entender em que medida o Islã desempenha um papel na definição das experiências das mulheres muçulmanas na Europa e como marca as principais questões de preocupação, tendências de pensamento e da mobilização entre elas. A dissertação vai trazer agora, à luz da voz cotidiana, os problemas, as aspirações e as reinvindicações destas mulheres na luta para construir seus direitos.

5.2 MAPEAMENTO DAS PRINCIPAIS ORGANIZAÇÕES

No contexto europeu, com atuações diversas dentro dessas plataformas e diante da impossibilidade de trabalhar a pluralidade das organizações e ação das mulheres muçulmanas, foram escolhidas vinte e cinco associações para ser objeto dessa pesquisa, que serão apresentadas na tabela abaixo. O pontapé inicial para o mapeamento dessas organizações foi consequência da revisão da literatura sobre o engajamento cívico e político das muçulmanas na atualidade que apontarem um pequeno horizonte em relação a alguns grupos e associações, encontrando os nomes das principais organizações de muçulmanas ou com projetos direcionados para elas, ficou mais fácil ampliar o leque das associações pela circunstância de muitas delas trabalharem em parceria. Dessa forma, foi possível cobrir organizações de abrangência e/ou reconhecimento internacional, como também grupos pequenos e locais, com atuação mais específica.

A tabela abaixo reúne informações das organizações com atuação na França, na Inglaterra e na Europa (porque tem projetos específicos nesses países) que foram selecionadas para análise desse trabalho, trazendo comentários pontuais sobre a mobilização dentro desses espaços. A tabela vai apresentar cinco seções informativas básicas, divididas de forma similar na maioria dos sites oficiais *on-line*: *nome*; *quem somos; rede(s); onde atuamos* e *o que fazemos* (abarcando a forma de ação/trabalho e os principais projetos).

Tabela - Espaços e plataformas de atuação de/para mulheres muçulmanas

NOME	SOBRE	REDES	ONDE ATUAMOS?	O QUE FAZEMOS? PROJETOS
1.Rede de Mulheres Muçulmanas (MWNUK)	A associação surgiu em 2003 com o intuito de assessorar governos sobre assuntos relacionados a mulheres muçulmanas. Procura dar voz às mulheres muçulmanas e suas demandas. O grupo é composto por mulheres.	Nacional	Inglaterra	-Eventos; Oficinas; Capacitação; - FGM Safeguarding Checks at UK Airports "Forced Marriage Awareness Campaign" (2016); -"Muslim Women's Network Helpline";[33]
2.Mulheres Muçulmanas no Esporte (MWSF)	A organização surgiu em 2001 com o objetivo primordial de aumentar o envolvimento das mulheres e meninas muçulmanas nos esportes. O grupo é composto por mulheres.	Nacional	Inglaterra	-Eventos; -Oficinas e Capacitações; -Produção de Recursos; -Advocacy; -"Who's That Girl" (campanha); "She Inspires Me (campanha); -"Women's Islamic Games";[34]
3.Maslaha	É uma organização que surgiu em 2008 questionando as condições que criam as desigualdades nas comunidades muçulmanas do Reino Unido. O grupo é composto por homens e mulheres.	Nacional	Inglaterra	-Fala em eventos; -Eventos; -Oficinas e capacitação; -Pesquisa; -"I Can Be She"; -"Rêv'Elles: Maslaha in Paris"; -"Islam and feminism"; -"Muslim Girls Fence"; -"Radical Whispers";[35]

[33]"Forced Marriage Awareness Campaign"(Campanha de Sensibilização sobre o Casamento Forçado) são eventos realizados para divulgar informações sobre casamentos forçados (ou arranjados), especialmente porque a prática é contra a lei (cf. www.mwnuk.co.uk/campaigns.php)."FGM Safeguarding Checks at UK Airports" (Controles nos Aeroportos do Reino Unido para proteção contra a MGF) é uma campanha contra a mutilação genital feminina, implementada nos aeroportos do Reino Unido. A campanha visa interceptar famílias que vão viajar com o objetivo de realizar a prática (cf. www.mwnuk.co.uk/FGM_Safeguarding_Checks_at_UK_ Airports_ 91_news.php); "Helpline" é uma linha direta nacional dedicada às mulheres muçulmanas e meninas de todas as idades, para fornecer orientação, apoio e sinalizar sobre uma série de questões que envolvem ser mulher muçulmana (cf. www.mwnuk.co.uk/Helpline_181_c.php).

[34]"Who's That Girl" e "She Inspires Me" ("Quem é essa garota?" e "Ela me inspira") são campanhas que exibem o modelos positivos, ou seja, "role models" de mulheres muçulmanas dentro e fora da indústria do esporte (cf. www.mwsf.org.uk/campaigns.html). "Women's Islamic Games" é um evento multidesportivo internacional organizado pela Islamic Federation of Women Sport (IFWS) (cf. www.mwsf.org.uk/history1.html).

[35]"I Can Be She"(Eu Posso Ser Ela") é uma página da web que explora o papel que as mulheres desempenharam através da história em paralelo com as realizações de poderosas "roles models" muçulmanas (cf. www.icanbeshe.org)."Rêv'Elles: Maslaha in Paris" ("Rêv'Elles: Maslaha em Paris") foi um projeto que visou desenvolver a autoconfiança e elevar as aspirações das mulheres muçulmanas (cf. www.icanbeshe.org/i-can-be-

NOME	SOBRE	REDES	ONDE ATUAMOS?	O QUE FAZEMOS? PROJETOS
4.Conselho de Mulheres Muçulmanas (MWC)	É uma organização que surgiu em 2009 direcionada às necessidades das muçulmanas. Posiciona a mulher muçulmana como uma força efetiva de mudança social. O grupo é composto por mulheres.	Nacional	Inglaterra	-Fala em eventos; -Advocacy; -Produção de recursos; -Campanhas; -Assistência; -Eventos; -"Daughters of Eve"; -"Bradford Circle"; -"Women Led Mosque";[36]
5.Associação Mulheres de Fátima (FWA)	A associação surgiu em 1991 com objetivo de suprir a falta de instalações disponíveis para mulheres pertencentes a minorias étnicas. O grupo é composto por mulheres.	Local	Inglaterra	-Oficinas e capacitação; -Assistência; -Grupos de Ajuda; -Cursos educacionais de costura, inglês, inglês criativo; -Cursos de arte e artesanato;
6.Filhas de Eva (DOE)	A organização surgiu em 2010 pelas ativistas Leyla Hussein, Nimco Ali e Sainab Abdi com objetivo de proteger as meninas e mulheres jovens que estão em risco de mutilação genital feminina (MGF). O grupo é composto por mulheres.	Nacional	Inglaterra	-Fala em Eventos; -Eventos; -Oficina e capacitação; -Campanhas;
7. Projeto Safra (SP)	Foi uma organização criado em 2001 para ajudar as muçulmanas LGBT enfrentarem os problemas dessa comunidade. O grupo é composto por mulheres.	Local	Inglaterra	-Produção de Recursos; -Pesquisa; -Grupo de Apoio on-line; - Plataforma on-line: "Sexuality, Gender and Islam";[37]

she-paris). "Islam and feminism" ("Islã e Feminismo") é uma plataforma on-line que explora a relação entre o Islã e o feminismo, ambos sob a perspectiva histórica e através das diversas vidas das mulheres muçulmanas (cf. www.islamandfeminism.org). "Muslim Girls Fence" (Meninas Muçulmanas Praticam Esgrima") é uma colaboração entre Maslaha e o *British Fencing* com o objetivo de desafiar interpretações equivocadas e elevar as aspirações das jovens mulheres muçulmanas (cf. maslaha.org/muslim-girls-fence). "Radical Whispers" ("Sussurros Radicais") é um projeto que ressalta como a poesia é usada pelas mulheres no Afeganistão como uma ferramenta para influenciar a mudança e também para explorar a identidade e a liberdade de expressão (cf. www.radicalwhispers.org/what-is-a-landai.html).

[36]"Daughters of Eve" ("Filhas de Eva") é uma conferência nacional de dois dias que reúne mulheres muçulmanas de todas as localidades para discutir temas que envolvem ser mulher muçulmana (cf. www.muslimwomenscouncil.org.uk/daughters-of-eve). "Bradford Circle" ("Círculo de Bradford") é um local onde os indivíduos são provocados a pensar "fora da caixa", com discussões e debates envolvendo questões da atualidade, com a presença de muçulmanos e não-muçulmanos (cf. www.muslimwomenscouncil.org.uk /bradford-circle). "Women Led Mosque" ("Mulheres Liderando a Mesquita") é um projeto que visa criar um lugar de adoração liderado e gerido por mulheres (cf. www.womenledmosque.co.uk/).

[37]A plataforma on-line foi um grupo de discussão do Yahoo onde as mulheres conversam sobre os diversos temas que as incomodam (cf. https://www.webarchive.org.uk/wayback/archive/20090622011412/http://www.safraproject.org/joinelist.htm). "Sexuality, Gender and Islam" ("Sexualidade, Gênero e Islã") são novas páginas da web com o intuito de desafiar o viés de gênero, a homofobia e a transfobia que pessoas LGBT muçulmana, especialmente mulheres, vivenciam (cf. www.webarchive.org.uk/wayback/archive/20090622011344/http:// www.safraproject.org/sgi- intro.htm).

NOME	SOBRE	REDES	ONDE ATUAMOS?	O QUE FAZEMOS? PROJETOS
8.Iniciativa da Mesquita Inclusiva (IMI)	É uma iniciativa que surgiu em 2012 com o objetivo de estabelecer um local de culto para a promoção e a prática do Islã inclusivo. A iniciativa funciona tanto fisicamente quanto virtualmente. O grupo é composto por mulheres.	Nacional	Inglaterra	-Eventos; -Falas em eventos; -Pesquisa; - Orações Inclusivas; -Sermões on-line; -Grupos de Discursão; -"Inclusive Jummah Prayers";[38]
9. Tell MAMA	É uma organização que surgiu em 2012 e trabalha para a desconstrução do ódio anti-islâmico. O grupo é composto por homens e mulheres.	Nacional	Inglaterra	-Grupo de Ajuda; -Produção de Recursos; -Pesquisa; - Plataforma de Monitoramento de crimes islamofóbicos;
10. Fundação para a Pesquisa da Saúde da Mulher e Desenvolvimento (FORWARD)	É uma fundação que surgiu em 1983 com o objetivo de promover e salvaguardar a saúde sexual e reprodutiva e direitos das mulheres e meninas africanas. O grupo é composto por mulheres. .	Nacional	Inglaterra	-Eventos; -Falas em eventos; -Pesquisa; Produção de Recursos; Advocacy; - "Girls Not Brides UK"; -"Professional FGM Training Courses"; -"Community Programme";[39]
11.Inspire	É uma organização que surgiu em 2008 e luta contra o extremismo e pelos direitos da mulher. O grupo é composto por mulheres.	Nacional	Inglaterra	-Eventos; -Pesquisa; -Produção de Recursos; -Advocacy; -Oficinas de capacitação; -Campanhas; - "Tackling Extremism and the Prevent Agenda"; -"#MakingAStand";[40]
12.Coletivo contra a Islamofobia na França (CCIF)	O coletivo surgiu em 2000 e apoia vítimas de discriminação ou violência racista, por causa de sua associação ao Islã. O grupo é composto por homens e mulheres.	Nacional	França	-Produção de Recursos; -Campanhas; -Grupo de Apoio; -Advocacy; -Eventos; -Pesquisa;

[38]"Inclusive jummah Prayers" ("Orações de sexta-feira Inclusiva") são orações congregacionais realizadas semanalmente e podem ser lideradas tanto por homens como por mulheres. Amina Wadud foi uma das convidadas para liderar a oração de julho de 2015, num evento aberto a pessoas de todas as confissões, mulheres, homens, crianças, mulheres veladas ou não, pessoas com deficiência, ou seja, todos sem distinção (cf. inclusivemosqueinitiative.org/events/jummah-prayers-friday-7th-july).

[39]"Girls Not Brides UK" ("Garotas não Noivas no Reino Unido") é uma rede em parceria com *Plan UK* que faz recomendações para o governo britânico com objetivo de acabar com casamento infantil no mundo em 2030 (cf. www.girlsnotbrides.org). "Professional FGM Training Courses" ("Treinamentos Profissionais para MGF") é um treinamento projetado para compartilhar a expertise sobre como lidar com a mutilação genital feminina, capacitando e educando profissionais de saúde e outros funcionários da linha de frente (cf. forwarduk.org.uk/what-we-do/fgm-training-courses). "Community Programme" ("Programas da Comunidade") são projetos para capacitar mulheres e meninas para atuar como líderes e defensoras em suas próprias comunidades e dessa forma, salvaguardar as meninas da MGF (cf. forwarduk.org.uk/what-we-do/uk-programmes/community-programmes).

[40]"#MakingAStand" ("#TomandoumaPosição) é uma campanha lançada em 2014, com o objetivo de diminuir os danos causados por extremistas que manipulam as mentes dos jovens das comunidades muçulmanas. Dessa forma, as muçulmanas das comunidades se juntaram para "tomar uma posição" contra o extremismo (cf. wewillinspire.com/making-a-stand). "Tackling Extremism and the Prevent Agend" ("Combater o Extremismo e a Agenda Preventiva") são treinamentos focados em explicar como o extremismo coopta pessoas vulneráveis. A história do extremismo, a retórica extremista utilizada e por outro lado, capacita os participantes com narrativas contra-extremistas (cf. wewillinspire.com/?s=prevent).

NOME	SOBRE	REDES	ONDE ATUAMOS?	O QUE FAZEMOS? PROJETOS
13.Coletivo Feminista para Igualdade (CFPE)	O coletivo surgiu em 2004 e e busca rejeitar a ideia de um modelo único de libertação para as mulheres. O grupo é composto por mulheres.	Local	França	-Produção de Recursos; -Campanhas; -Protestos; -Grupos de Discursão;
14.Liga Francesa das Mulheres Muçulmanas (LFFM)	Surgiu em 1994 e é uma liga de mulheres muçulmanas em busca de melhor a situação das muçulmanas na França. O grupo é composto por mulheres.	Nacional	França	-Produção de Recursos; -Campanhas; -Protestos;
15.Comissão Islã & Laicité	A Comissão surgiu em 1997 e busca reunir em torno da mesma mesa, independentemente da representação institucional, muçulmanos, cristãos de diferentes denominações, judeus, agnósticos e ateus para discutir livremente o lugar do Islã na França e suas relações com as instituições. O grupo é composto por homens e mulheres.	Nacional	França	-Grupos de Ajuda; -Grupos de Discursão; -Advocacy;
16. Homossexuais Muçulmanos da França (HM2F)	O grupo surgiu em 2010 e luta contra as discriminações que sofremos muçulmanos tanto por serem muçulmanos como por serem LGBT. O grupo é composto por homens e mulheres.	Local	França	-Grupo de Ajuda; -Eventos; -Fala em eventos; -Produção de recurso; -Pesquisa; -Grupo de trabalho sobre “Mulheres e Feminilidades”;
17.Lallab	É uma organização que surgiu em 2006 e luta pela igualdade de gênero e pela possibilidade das mulheres muçulmanas serem quem elas quiserem ser. O grupo é composto por mulheres. .	Nacional	França	-Campanhas; -Eventos; -Grupos de Ajuda; -Oficinas e capacitação; -Revista On-line; -Seminários e Conferências;
18.Comité 15 Mars et libertés (C15M)	É um Comitê que surgiu em 2004 com o objetivo de combater o racismo e a islamofobia. O grupo é composto por homens e mulheres.	Nacional	França	-Grupos de Ajuda; -Grupos de Discursão; -Advocacy;
19.Mulheres da Mesquita	É um coletivo que surgiu em 2013 com objetivo de garantir que as mulheres orarem no salão principal na Mesquita; ou em espaços adequados que não sejam sujos; ou com mal cheiro. O grupo é composto por mulheres.	Local	França	-Eventos; -Produção de Recursos; -Falas em eventos; -Protestos;
20. Associação para Reconhecimento dos Direitos e das Liberdades das Mulheres Muçulmanas (ARDLFM)	Uma associação criada em 1994 com objetivo de combater a discriminação no trabalho e melhorar a educação das mulheres. O grupo é composto por mulheres.	Local	França	-Eventos; -Protestos; -Produção de Recursos;

NOME	SOBRE	REDES	ONDE ATUAMOS?	O QUE FAZEMOS? PROJETOS
21.Mães são todas iguais (MTE)	O coletivo surgiu em 2004 e apoia as mães muçulmanas, vítimas de discriminação na escola, em violação da Lei de 1905 sobre secularismo. O grupo é composto por mulheres. .	Local	França	-Protestos; -Produção de Recursos; -Eventos;
22.Mulheres vivendo sob leis muçulmanas (WLUML)	A organização surgiu em 1984 em resposta a casos - em países muçulmanos e comunidades -onde as mulheres foram negadas direitos por referência às leis que se dizem ser "Muçulmana. A rede é composta por mulheres.	Internacional	Europa	-Produção de recursos; -Advocacy; -Fala em eventos; -Pesquisa; -Campanhas; - "Stop Stoning and Killing Women"; -"Feminism in the Muslim World Leadership Institutes"[41]
23.Fórum Europeu de Mulheres Muçulmanas (EFOMW)	O fórum foi criado em 2006 com o objetivo de falar em nome das mulheres muçulmanas na Europa, seus problemas, suas aspirações e poder fornecer as realidades sociais das mulheres muçulmanas e defender suas causas. O grupo é composto por mulheres.	Internacional	Europa	-Eventos; -Oficinas e capacitação; - Advocacy; -Fala em eventos; -Produção de Recursos; -Campanhas; - Seminário "Women in Leadership";[42]
24.MUSLIMA	É uma exposição on-line que surgiu em 2003 com objetivo de apresentar uma coleção inovadora de pensamento, peças e obras de arte de mulheres muçulmanas que estão definindo suas próprias identidades e, no processo, quebrando estereótipos.	Internacional	Europa	-Produção artística e criativa; -Fala em eventos; - Exposições físicas e on-line; -"Speak Up! Listen Up!"[43]
25. Rede Europeia contra o Racismo (ENAR)	A rede surgiu em 1988 e luta contra o racismo, defendendo a igualdade racial e facilitando a cooperação entre os intervenientes da sociedade civil contra o racismo na Europa. O grupo é composto por homens e mulheres.	Internacional	Europa	- Advocacy; -Fala em eventos; -Produção de Recursos; -Campanhas -"Hidden Talents, Wasted Talents";

[41]"Stop Stoning and Killing Women" ("Parem de Apedrejar e Matar Mulheres") é uma campanha global para acabar com o apedrejamento de mulheres e também para acabar com a persistente utilização equivocada da religião para justificar o assassinato de mulheres (cf. www.cie.ugent.be/CIE2/stop_stoning.htm). "Feminism in the Muslim World Leadership Institutes" ("Feminismo no Instituto Internacional de Lideranças Muçulmanas) foram seminários organizados pela WLUML com o objetivo de aprimorar a liderança dos direitos humanos dentro do mundo muçulmanos (cf. www.wluml.org/node/528).

[42]"Women in Leadership" ("Mulheres na Liderança") foi um seminário para treinamento de lideranças realizado em Istambul, na Turquia, em 2009. Reuniu mulheres muçulmanas representando 12 países europeus (cf. www.efomw.eu/tekstovi3.aspx?tid=19). Também participa de eventos como o "Supporting women leaders for inclusive democracy and sustainable development: Overcoming challenges and measuring progress" ("Apoiando mulheres líderes para uma democracia inclusiva e desenvolvimento sustentável: superando desafios e medindo o progresso") com objetivo de reunir participantes de diversas origens, tais como as instituições da União Europeia, organizações internacionais, fundações, sociedade civil e setor privado para trocar ideias e experiências sobre como as mulheres podem alcançar posições de liderança (cf.www.efomw.eu/tekstovi3.aspx? tid=55).

[43]"Speak Up! Listen Up!" ("Fale mais Alto! Preste Atenção! ") é uma campanha para apoiar as vozes das mulheres muçulmanas que estão liderando o movimento para mudança e desafiando os enganosos estereótipos que promovem a discriminação e a injustiça (cf. www.muslima.globalfundforwomen.org/campaign).

NOME	SOBRE	REDES	ONDE ATUAMOS?	O QUE FAZEMOS? PROJETOS
				-"Forgotten women: The impact of Islamophobia on Muslim women";[44]

5.3 PERFIL DAS ORGANIZAÇÕES

A partir da tabela acima é possível observar que uma variedade de mobilização está sendo desenvolvida, impulsionadas por uma mistura de pessoas carismáticas, redes formais e movimentos informais. Nesse momento, após um um contato mais próximo com os espaços selecionados acima, foi possível perceber tendências gerais relacionadas ao perfil desses grupos e é exatamente sobre elas que as próximas partes do trabalho vão destrinchar. Preocupou-se com: (a) a classificação dos grupos, no caso, se é um grupo feminista ou se é de *advocacy*; (b) as principais formas de ação e trabalho desenvolvidas; (c) se o grupo expõe ligação com algum ramo islâmico específico; (d) que relações constroem com outras organizações, se tem relações com o estado ou não, se tem relações com organizações muçulmanas, qual o tipo de financiamento elas recebem; (e) qual a forma de atuação nas redes sociais; (f) qual o potencial de mobilização; e (g) se o contexto de atuação é nacional ou transnacional, ou seja, começa-se a delinear como as mulheres muçulmanas percebem e participam da construção dos seus direitos. Tratarei de cada um desses pontos a seguir. Os números corresponderão à sequência acima.

a) inúmeros são as associações que compõem a sociedade civil europeia. Por isso, criou-se, baseado em (Silvestri, 2008:37-38) uma classificação específica, de acordo com o propósito principal desses grupos. Foi possível elencar sete tipos: (a.1) relações públicas, se estão ativamente envolvidos em quebrar estereótipos e promover uma imagem positiva das mulheres muçulmanas/comunidade muçulmana; (a.2) conselhos, são grupos na comunidade onde se oferece espaço para socializar e compartilhar interesses femininos e preocupações, cuidar de necessidades das crianças e ensinar língua; (a.3) *advocacy*, são grupos que trabalham em

[44]Os dois são projetos que foram publicados pela organização no formato de relatório: "Forgotten women: the impact of Islamophobia on Muslim women" ("As mulheres esquecidas: o impacto da islamofobia em mulheres muçulmanas") que visou documentar o impacto desproporcional da islamofobia em mulheres (cf. www.enar-eu.org/Forgotten-Women-the-impact-of-Islamophobia-on-Muslim-women). Já o "Hidden Talents, Wasted Talents?"("Talentos Escondidos, Talentos Desperdiçados?") destaca alguns dos muitos talentos dos migrantes e minorias étnicas e religiosas (cf. www.cms.horus.be/files/99935/MediaArchive/publications/20068_Publication_HiddenTalents_web.pdf).

particular contra discriminação étnica, racial e religiosa; (a.4) centros islâmicos/mesquitas, grupos que se reúnem para aprender a fé e também se envolver no trabalho caritativo, programa de educação infantil, atividades sociais e festividades; (a.5) suporte, são grupos de apoio para as mulheres que sofreram alguma violência/descriminação; (a.6) tradição cultural, são grupos preocupados em manter tradições culturais a partir de formas artísticas do país de origem; (a.7) feministas, são grupos dedicados a construir uma igualdade de gênero. Em relação às associações estudadas: 36% se enquadram como grupos feministas; 32% nos conselhos; 16% nas relações públicas; 8% em *advocacy*; 4% nos centros islâmicos e 4% nas tradições culturais.

b) as principais formas de ação e trabalho dentro desses grupos também são bastante diversas. Entretanto, pode-se colocar como inclinações principais: (b.1) *Advocacy*; (b.2) *Helpline*; (b.3) Fala em Eventos; (b.4) Eventos; (b.5) Campanhas; (b.6) Produção de Recursos; (b.7) Pesquisa; (b.8) Oficinas/Capacitações; (b.9) Grupos de Ajuda; (b.10) Assistência; (b.11) Assessoria; (b.l2) Fórum *on-line*; (b.13) Grupos de Discursão; (b.14) Trabalhos Artísticos. Com o objetivo prático de mensurar esse engajamento e perceber se existe, nesses espaços, uma atuação plural, criou-se, nessa pesquisa, um nível de ação/trabalho, variando de 1 a 4 (nível 1: 1- 4; nível 2: 5-8; nível 3: 9-12; nível 4: acima de 12;). Cada espaço foi classificado por nível de acordo com a quantidade de ações/trabalhos que desenvolvem, ou seja, se apenas trabalha com assessoria, esse grupo vai receber um ponto e está especificado no nível 1. O resultado dessa tendência foi de que 64% das organizações estão enquadradas no nível 2, ou seja, desenvolvem entre cinco e oito ações/trabalhos, mostrando comprometimento com um engajamento plural.

c) no âmbito das organizações não existe diferenciação pela corrente religiosa, ou seja, quando se procurou informações relacionadas à religião, corrente islâmica, ramo teológico, etc., a identificação “muçulmana” já foi suficiente. Esse resultado, está de acordo com a teoria do discurso de Laclau (1985), explicitada de forma pontual no primeiro capítulo, onde o “outro” de fala mais forte diminui a diferenciação interna dentro do movimento no qual se opõe. Ou seja, o “outro” sendo europeu: inglês/britânico faz com que a heterogeneidade dentro de ser muçulmano (*sunni, shiia, sufis*) seja articulada em oposição a um poder comum e opressivo. Por isso, nesses dois contextos de países de maioria não-islâmica, as organizações que abertamente se identificam ou se nomeiam como muçulmana ou aquelas que não usam a nomenclatura, mas expõe diretamente sua relação com a comunidade muçulmana, não acham importante trabalhar com diferenciações internas.

d) a dinâmica das organizações e sua relação com os Estados e outras organizações são bastante firmes. Foi possível observar que a busca por autoridade e legitimação acontece em dois níveis: por um lado, os indivíduos e grupos que estão envolvidos na articulação de uma voz muçulmana e no estabelecimento de instituições muçulmanas buscam o apoio do maior número de espaços muçulmanos e de organizações do terceiro setor; por outro lado, enfatizam que desenvolvem uma relação de autonomia com o Estado, por isso não aceitam financiamento do mesmo. Existe, de fato, um trabalho intracomunitário sendo feito para contrariar interpretações patriarcais da religião ou tradições erroneamente associadas à religião muçulmana. Ação feita em conjunto com outras organizações muçulmanas em parcerias com outras redes feministas e grupos da sociedade civil, levando um discurso de justiça, inclusivo, interseccional, descolonial e antirracista.

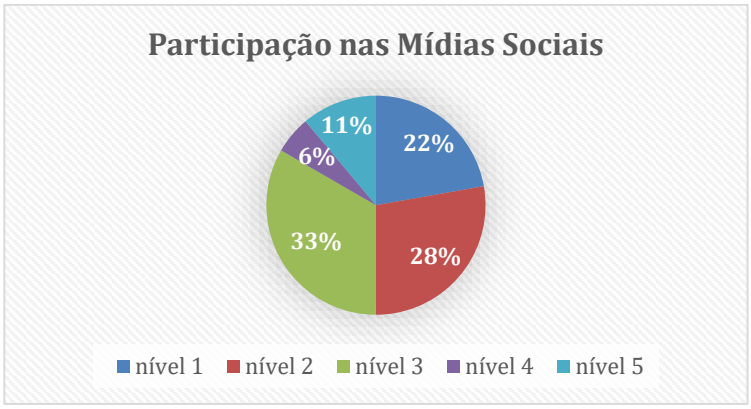
Quando se buscou as informações sobre os financiadores dessas plataformas, percebeu-se uma tendência de 92% de doações individuais, fundações e *trusts (fundos)*. Somente 8% recebe financiamento do estado. Por exemplo:

> "o Coletivo Contra a Islamofobia na França não recebe nenhum subsídio estatal. Essa escolha é a garantia de nossa independência" (cf. www.islamophobie.net/faq).
> "Nós somos uma organização independente, não-governamental que trabalha com o desarme do ódio anti-muçulmano e, portanto, nosso trabalho não é influenciado ou moldado pelo governo" (cf. www.tellmamauk.org/about-us).
> "Nós somos independentes de todas as instituições políticas, governamentais e religiosas estabelecidas" (cf. www.mwnuk.co.uk/history.php).

Declarações como essas são visíveis nos próprios *sites* dos grupos como forma de assegurar um trabalho autônomo e transparente. Em paralelo, existe uma busca, principalmente dos grupos exclusivamente de mulheres muçulmanas, por reconhecimento como autoridade e representantes perante os governos. Nesse sentido, há um entendimento de que as consultas feitas pelas autoridades administrativas com a comunidade muçulmana só envolvem homens ou abarcam grupos tradicionais como o Conselho Muçulmano Britânico (MCB). Entidade que, na opinião de algumas ativistas, como as da Rede de Mulheres Muçulmanas do Reino Unido (MWNUK), excluem as vozes femininas ou marginalizam aquelas mulheres que trabalharam para melhorar o futuro de suas comunidades e/ou em organizações afiliadas (MWNUK, 2006:18).

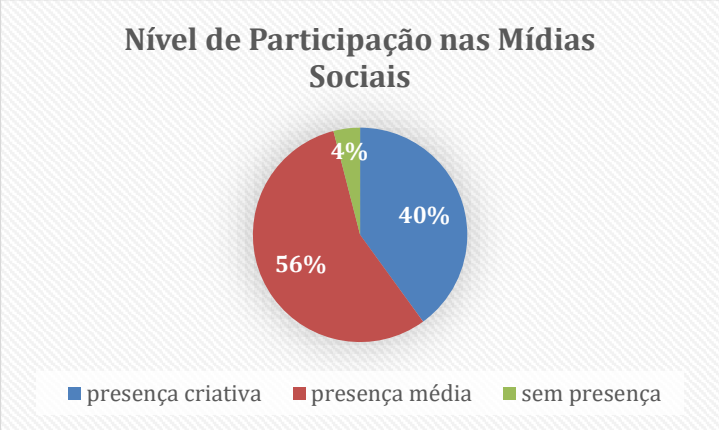
e) outra tendência foi em relação à participação nas Mídias Sociais (*Facebook*; *Twitter; Youtube; Instagram; Vimeo*). Foi criado nesse trabalho uma mensuração bastante simples que varia de 0 – 5 e cada instituição pontua de acordo com a quantidade de mídias ativas. Dessa forma, foi contabilizado a quantidade de mídias de cada organização e posicionou-se essa organização no espectro, ou seja, se tal instituição estivesse ativa no *Twitter* e *Vimeo* ela teria uma pontuação de número 2. Diante da impossibilidade de tempo e recursos, não foi possível ir mais a fundo e mensurar a participação de fato nas mídias sociais, ou seja, contabilizar número de postagem, número de vídeos disponíveis ou intervalos nas publicações. Entretanto, a partir desse levantamento, ficou nítido que o *Facebook* e o *Twitter* são as ferramentas de uso mais recorrente. O Gráfico 1 "Participação nas Mídias Sociais" demonstra outras tendências, como o fato de 61% das organizações utilizarem entre duas a três mídias sociais.

Gráfico 1 - Participação nas Mídias Sociais



Fonte: Elaborado pela autora (2017).

Gráfico 2 - Nível de Participação nas Mídias Sociais



Fonte: Elaborado pela autora (2017).

A partir do Gráfico 2 "Nível de Participação nas Mídias Sociais", expõe-se a qualidade dessa participação, medida através da diversidade de recursos utilizada nas mídias para além dos documentos textuais. A participação vai variar de criativa (utiliza áudio, vídeos, imagens e texto); média participação criativa (disponibiliza alguns, mas não todos os itens anteriores); sem participação criativa (baseada só em textos). Daqueles que estão presentes nas mídias sociais, 40% têm uma participação criativa, ou seja, utilizam os mais diversos recursos para conversar e trocar com a comunidade. Por exemplo, a Iniciativa da Mesquita Inclusiva (IMI) faz semanalmente vídeos de sermões de 10 a 25 minutos proferidos por diferentes pessoas sobre os mais diversos assuntos (cf. www.youtube.com/channel/UCG6WbCbMR8 kc90A3cKj-D9g). Também hospeda no Skype, quinzenalmente, um *halaqah* (círculo de conhecimento islâmico). "Esta é uma maneira realmente amigável e acessível de engajar mais pessoas com o Alcorão tornando o Islã mais acessível em diferentes fusos horários" (cf.www.muslima.globalfundforwomen.org/content/open-source-islam).

Há um reconhecimento de como a internet é uma ferramenta revolucionária para construção de uma massa crítica de vozes das ativistas muçulmanas, tanto que:

> "através da partilha de conhecimento garante-se que as mulheres muçulmanas sejam suficientemente habilitadas como um coletivo para elevar suas vozes e demandar políticas que atendam suas necessidades" (cf. www.mwnuk.co.uk/Members__178_c.php).

> "É importante estar presente nas mídias sociais por conta que grupos extremistas (como *Daesh)* e da direita que utilizam a internet e mídias sociais para radicalizar pessoas *on-line*" (cf. wewillinspire.com/about-us).

f) com intuito de perceber o potencial de mobilização, nesse caso, não foi utilizada uma única fonte de dados padrão, como por exemplo, retirar só os quantitativos de seguidores do *Facebook*. Pois, o intuito era perceber a maior quantidade de pessoas que esses grupos conseguiam alcançar. Portanto, foi retirado o quantitativo da plataforma que eles tinham mais seguidores e criou-se um nível de alcance. Pelo fato de existir uma variação muito grande no quantitativo desses grupos, existe organização que conta com 700 seguidores e outra com 120 mil. Fixou-se então, nível 1: 0 – 10.000 pessoas; nível 2: 10.001 – 50.000 pessoas; nível 3: acima de 50.001. Dentro das organizações, foi percebido que a maioria delas, 36%, tem um alcance de nível 2, ou seja, o máximo que elas conseguem comunicar-se diretamente é com até 50.000 pessoas.

g) já em relação ao contexto de mobilização, elas têm lugar em dois níveis: o nacional (51,9%) e o transnacional (40,9%), ou seja, tanto localmente, dentro dos estados-nação, como se estendendo para além deles. E percebe-se como essa alta porcentagem de articulação transnacional é orientada pelas políticas de identidade. Ou seja, conforme explicitado no capítulo primeiro, um número de migrantes e seus descendentes evoluíram em um espaço onde as fronteiras nacionais parecem ter perdido seu significado. Pois, o ser migrante cria laços com duas ou mais sociedades ou com uma comunidade transnacional que desafiam fronteiras e a autoridade do estado centrada em uma única e rígida identidade nacional. As comunidades muçulmanas começam a criar uma identidade política que abraça a transnacionalidade de *ummah* e não se limita a grupos de minoria muçulmana demarcados pela nacionalidade, raça, etnia, fé (Schmidt, 2002).

Ainda é importante ressaltar que o perfil dessas associações é marcado por uma temporalidade, nesse caso, 52% das associações surgiram nos anos 2000, e 24% nos anos 2010, ou seja, são organizações recentes e refletem a intensificação das mobilizações em torno de questões identitárias e sua especialização e institucionalização crescentes. Das organizações acimas, quase todas estão em atividade, apenas o Projeto Safra (SP) fechou as portas em 2013, em decorrência da falta de financiamentos. Sessenta e quatro por cento dos espaços tem atividades voltadas para primordialmente para as mulheres muçulmanas; sessenta e oito por cento das

plataformas é formado majoritariamente por mulheres e 78% são lideradas por mulheres. Dessa forma, consegue-se perceber que são uniões formadas de forma significativa pelo protagonismo feminino, onde muçulmanas trabalham por outras muçulmanas.

5.4 MULHERES MUÇULMANAS EM AÇÃO

A fé da mulher muçulmana aparece como um fator de condução muito importante, influenciando em vários aspectos de suas vidas, inclusive na vida cívica e política. A identidade muçulmana foi destacada pelas ativistas dentro desses espaços como um vetor de ação, não de submissão. Muitas muçulmanas foram motivadas pela sua religião a lutar por mudanças positivas na sua comunidade.

> “No Islã, qualquer participação de cidadãos crentes para o bem da sociedade é considerada um ato de fé e estamos convencidas de que o trabalho grupal, em forma associativa, é a melhor forma de elevar as ambições da sociedade muçulmana” (cf. questionário: anônima, Liga Francesa das Mulheres Muçulmanas).
>
> "Minha fé, meu lenço de cabeça, empurram-me para engajar e irradiar. Minha espiritualidade torna-se mesmo política, muito importante na minha vida. Dando significados para minhas ações, direções, objetivos agindo como um valor-base” (cf. http://www.lallab.org/malika-hamidi-la-foi-au-service-du-militantisme-feministe).

Os depoimentos acima negam estudos os quais relatam ou enquadram as pessoas religiosas como indivíduos com agência limitada ou inexistente (Gallagher, 2007; Bartowski e Read, 2003). E terminam reforçando a fala de que a religião pode sim fornecer um conjunto de habilidades, ferramentas, esquemas, mecanismos e outros recursos para a agência (Swidler, 1986). A partir da ação das muçulmanas, é palpável uma agência transmitida através de e apoiada pela religião. No entanto, mais que uma força propulsora da mudança e da justiça social, a identidade muçulmana não nega outras identidades. Na verdade, é mais uma das várias camadas que compõe ser mulher britânica/francesa. Algumas ativistas relatam:

> “como definimos nossa identidade muçulmana? É uma identidade que quer ser aberta, sem complexos. Clarificar este conceito de identidade é importante para definir nosso compromisso de ser muçulmana francesa (cf. questionário: anônima, Liga Francesa da Mulheres Muçulmanas).

> “Mas de onde você é? Você é Kabyle? Você é síria? Você é tunisiana? Você é libanesa? Você não pode ser apenas francesa! Bem, sim. Eu sou ‘apenas’ francesa e ‘apenas’ muçulmana” (cf. www.lallab.org/top-9-des-reflexions-que-lon-entend-quand-on-est-une-femme-blanchevoilee).
> “Se me perguntam quem eu sou eu definitivamente digo que eu sou britânica, mas também posso dizer indiana e muçulmana e essas identidades não estão em conflito” (cf. www.vimeo.com/18660097).
> “Minha religião e outras identidades não são mutuamente exclusivas. Em vez disso, elas são simultâneas, elas se complementam e cada uma forma uma parte do quebra cabeça que me constitui como um ser humano” (cf. questionário: anônima, Tell MAMA).

Em relação a essas falas acimas é importante ressaltar que não são vozes singulares dentro desses espaços. Na verdade, elas são bastante representativas da construção discursiva dessa identidade muçulmana. Elas expressam seu desejo de integração social e a reconciliação de dois requisitos: a possibilidade de ter um forte compromisso espiritual e o desejo de investir social, civilmente e politicamente como cidadã daquele contexto. Enquanto se consideram "integradas", elas testemunham as dificuldades por terem nacionalidade francesa e, ao mesmo tempo, de confissão muçulmana. Se recusam a escolher entre uma ou outra, não aceitam ser menos muçulmanas para ser mais cidadãs. Percebe-se, conforme visto no primeiro capítulo, que a noção da cidadania como prática vivida, implica em uma cidadania que não é um atributo fixo de um determinado grupo de indivíduos em um determinado estado. E sim, a cidadania também é impugnada, fluida e dinâmica, envolve processos de negociação e luta. Abrange um universo transnacional e global, bem como dimensões nacionais, regionais e locais (Yuval-Davis, 1999). No final, prevalece a identidade nacional e religiosa articuladas, apesar da pressão social para que a primeira seja descartada ou neutralizada pela segunda.

5.5 MILITÂNCIA

Depois da apresentação sobre a identidade das ativistas muçulmanas dentro dos espaços de ação. Prontamente, é o momento de dedicar atenção às principais preocupações e tendências de pensamento das muçulmanas na Europa. Vou trazer algumas vozes de experiência de ações conectadas com a fé dessas mulheres que vivem organizadas demandando mudanças. Constitui parte da militância dessas mulheres: (a) a busca pelo direito de escolha, tanto de usar a vestimenta islâmica como de não usar; (b) a luta contra a islamofobia; (c) o acesso justo aos espaços de oração; (d) o fim da violência contra a mulher; em paralelo, elas (e) escancaram os

equívocos da percepção pública/mídia em relação as muçulmanas/Islã. Por fim, (f) um comparativo é apresentado, especificamente, sobre as pautas das militâncias nos dois contextos.

a) busca pelo direito de escolha, tanto de usar a vestimenta islâmica como de não usar: O debate sobre o véu não é nenhuma novidade. Na verdade, está um tanto saturado, tanto é que existem numerosos estudos que investigam os múltiplos significados da vestimenta islâmica, prestando atenção às fontes religiosas da discussão e as implicações legais/políticas para o espaço público secular europeu[45]. Entretanto, hoje, a discursão a partir da perspectiva das muçulmanas, ultrapassa valorações sobre o véu ser bom ou ruim, ser símbolo de submissão ou não. As ativistas estão clamando apoio para a luta das mulheres que desejam remover o lenço da cabeça, como daquelas que fazem a escolha de vestir e mantê-lo. Essas duas demandas estão longe de ser incompatíveis, para as organizações pesquisadas, a regra é simples: respeitar e apoiar as mulheres em suas escolhas e nunca ceder ao que é contrário às suas liberdades. Elas reivindicam:

> "eu, pessoalmente, não uso, exceto quando eu vou à uma mesquita, obviamente. Não penso em usá-lo um dia, mas eu reivindico o direito de cada uma usá-lo ou não (cf. questionário: anônima, Liga Francesa das Mulheres Muçulmanas).
> "Não uso vestimenta islâmica por que não interpreto como uma obrigação religiosa, mas como uma possível interpretação do texto religioso; interpretação que não é minha, mas que eu respeito e apoio quem usa" (cf. questionário: anônima, Comissão Islã & Laicidade).
> "O direito de usar o véu vai de mãos dadas com o de não o usar" (cf. questionário: anônima, Coletivo Feminista Pela Igualdade).
> "As mulheres muçulmanas não são exclusivamente 'pró-véu', na verdade, elas são 'pró-escolha'. Elas se posicionam entre os extremistas que sonham em impor a todo custo o véu à todas as mulheres, e os movimentos feministas ocidentais que sonham em retirar o véu a força de toda a mulher, à custa da exclusão social" (cf. www.cfpe2004.fr/dix-reflexions-sur-dix-ans-dislamophobie-ou-le-rendez-vous-manque-de-la-gauche).

Fica evidente o desenvolvimento de um processo discursivo quando essas ativistas falam sobre o véu. De um lado, há a construção de uma fala das mulheres muçulmanas com pretensões de representar o conjunto mulher muçulmana, idealizando uma imagem ou perfil daquelas as quais estão sendo interpeladas. Mas que ao mesmo tempo não correspondem a essa imagem, pois

[45]Para saber mais sobre esse debate ver, por exemplo, Gaspard e Khosrokhavar, 1995; Dwyer, 1999; Franks, 2000; Lorcerie 2005; Bowen, 2006; Wallach Scott 2007; Derrida 2007; Kiliç, Saharso e Sauer 2008; Laborde 2008.

ainda sim vão existir muçulmanas com opiniões divergentes das defendidas. Do outro lado desse discurso, a autorização para que essa fala seja articulada ocorre através do enquadramento na narrativa da "escolha", revelando os adversários que permeiam o tema do véu - a imposição - materializada, tanto dentro de muitas comunidades muçulmanas quando obrigam as mulheres a utilizar, quanto, no caso da França, pelo estado quando proíbe. A fala da escolha ainda se apropria da retórica feminista secular ocidental de que as mulheres são capazes de fazer suas próprias escolhas e contrapõe o discurso dessas mesmas feministas quando classificam o véu como opressivo.

Em relação ao discurso organizacional dentro dessa análise, é visível o apoio através de ações práticas para garantir a "escolha" das mulheres, tanto que a própria Iniciativa da Mesquita Inclusiva (IMI) não obriga nenhuma mulher a portar o véu durante as orações, postura quase obrigatória dentro dos lugares de culto nos dois contextos estudados, na IMI só se utiliza o véu se for por livre espontânea escolha. A narrativa da escolha pelo véu não encontra no estado inglês figuras que representam ambos os lados do conflito (proibição/autorização). Entretanto, a narrativa da proibição ainda não é popular, garantindo o direito de escolha das muçulmanas nos mais diversos espaços. Na França, como já é bem conhecida a resposta do governo é em total desacordo com a pauta das mulheres. Inclusive sua legislação tem respaldo de organizações internacionais, de grupos da sociedade civil feministas, como o *Ni putes ni soumises*[46] (Nem Putas Nem Submissas) como também de órgãos internacionais, o Tribunal Europeu, que compartilham desse contra-discurso.

b) a luta contra a islamofobia: O fim da islamofobia também é outra reivindicação. Na França, as mulheres muçulmanas e especialmente as que usam o lenço na cabeça, são vítimas de quase 100% das agressões físicas gravadas pelo Coletivo contra a Islamofobia na França (CCIF, 2016). A organização *Tell MAMA*, no Reino Unido, informa que 54% das vítimas de ameaças e abusos verbais *off-line* são mulheres percebidas como muçulmanas (Tell MAMA, 2017). A visibilidade da religião, através da roupa religiosa, desempenha um papel central no desencadeamento de comportamentos racistas que se baseiam em um viés anti-islâmico. As muçulmanas são vistas como os representantes "visíveis" de uma religião, e os autores dos crimes escolhem atacá-las, ao invés dos homens muçulmanos, devido a percepção de sua maior vulnerabilidade ligada a seu gênero. Essa realidade é confirmada pelos tipos de ataques que são

[46]Organização feminista que surgiu em 2003 que junto com a Comissão Stasi reivindicou a proibição do véu (c.f https://npns.eu/histoire).

muitas vezes violentos, envolvem a remoção de lenços de cabeça, bem como uma mistura de insultos racistas e sexistas e gesticulação ("puta muçulmana", "vadia turca" e "prostituta muçulmana"). Além disso, os ataques são principalmente perpetrados por homens desconhecidos, o que mostra uma clara dinâmica de poder de gênero (Enar, 2016:26).

Outro grande problema correlacionado à violência contra a religião é a cultura da impunidade. Muitas vezes, as vítimas e suas famílias relatam que as autoridades não fornecem proteção eficiente, que a polícia chega na cena de violência tarde ou tornam-se espectadores assistindo os lugares de culto sendo incendiado ou pessoas atacadas por uma multidão agressiva. Nem sempre é claro se a impunidade é resultado de uma falta de capacidade ou reflete um certo grau de cumplicidade por parte do aparelho do estado. Um fator adicional que agrava ainda mais a situação é a tendência em alguns governos de ignorar ou minimizar as causas sistêmicas desse tipo de violência. Ao abordar a questão, eles podem banalizar como "incidentes esporádicos", alegadamente causados por alguns indivíduos irresponsáveis, sem reconhecer a dimensão estrutural e política da questão (HRC, 2015:4). A islamofobia acarreta em sentimentos de medo, insegurança e impotência. Veja as falas abaixo:

> "os sentimentos de vulnerabilidade se tornam uma parte do cotidiano dessas mulheres. Isso resulta na normalização da violência e sentimentos de insegurança, que leva as muçulmanas a fazer avaliações de risco constante para evitar o assédio em espaços públicos, como calcular quais as partes da cidade podem andar e em que tempo, etc" (Enar, 2016).
>
> "Eu não quero que meus filhos tenham medo do que eles são, tenham vergonha do que são, no caso, abaixem a cabeça porque são muçulmanos; se eu não me impuser, eles também não vão. Eu quero encorajar outros irmãos, principalmente outras irmãs, que foram vítimas de crimes de ódio. Claro que nunca vai ser fácil, mas da próxima vez que você vivenciar um crime de ódio, pense naqueles entes queridos, pense nos seus filhos. Falar o que você pensa é muito importante, falar o que você sente é único. Ser escutada muitas vezes significa o mundo" (cf. www.youtube.com/user/FaithMatters100."[47]).

O vídeo acima "Asma: Speaking Back", foi publicado na página oficial do Youtube da associação Tell MAMA, no dia 17 de outubro de 2014. Definido pelo grupo como um vídeo sem fins-lucrativos e com reutilização liberada para todos. É uma peça gravada fora do estúdio,

[47]O vídeo está disponível no canal do Youtube da organização Faith Matters que é a responsável pelo desenvolvimento do projeto nacional Tell MAMA. Cada um desses espaços tem seus próprios sites oficiais, mas compartilham o mesmo canal do Youtube.

num local que aparenta ser uma mesquita. A montagem do vídeo foi bastante ilustrativa da formação discursiva dos crimes de ódio anti-islâmicos como banais e recorrentes, especialmente para as muçulmanas, diferentemente do que é defendido pelos políticos, governo e polícia, nesses dois países, relatando os incidentes como esporádico, especialmente, na hora de justificar as faltas de políticas para essa realidade. Em paralelo a vulgaridade dessa situação existe a percepção que a mudança é possível, mas que essa deve vir de dentro da comunidade, começando com o diálogo sobre o problema.

Na filmagem de seus quatro minutos com enquadramento em Asma, uma muçulmana, como ela mesma afirma, de 37 anos, carregando um *hijab* azul floral, um casaco cinza e algumas bijuterias na mão. Ela se expressa com uma entonação de coragem, ao mesmo tempo que suas pausas e desvio de olhar elucidam para sua dor, principalmente por resgar lembranças dessa violência. Quando ela pontua que não denunciou os crimes, existe uma certa vergonha visível através da falta de palavras. Não demostra nenhum tipo de rancor daqueles que a atacaram e orienta sua narrativa para a comunidade muçulmana no sentido que reconhecer e denunciar os crimes são partes essenciais nessa luta. De forma geral, a fala de Asma esta alinhada para a desconstrução do discurso que não reconhece os incidentes ou que não pune os perpetradores, exibindo-se de uma consciência clara da importância de falar sobre os crimes como o intuito de alertar os governos e acarretar em políticas públicas para assegurar essa comunidade.

O recurso de produzir e compartilhar peças de audiovisual é bem recorrente dentro das organizações analisadas. Como visto na secção 4.3 desse capítulo, existe sim um ativismo criativo apoiado nessa ferramenta e com a participação em canais de vídeo como Youtube e Vimeo. As peças de audiovisual são extremamente ricas, pois são resultados de inúmeros componentes como imagem, som, texto, montagem, etc. É um recurso onde a conexão estabelecida através da linha de comunicação (transmissor e receptor) se expande muito possibilitando uma interação muito maior entre os dois polos, afinal, ela pode mais facilmente sensibilizar, emocionar, revoltar, etc. A montagem vai ser responsável por conduzir a informação de uma maneira que consiga transmitir o que deseja. Nesse vídeo, uma montagem clara e sem muitos estímulos visual além de Asma garantiram o foco para sua narrativa.

É importante também ressaltar que quando as organizações utilizam esse recurso e divulgam, como exemplificado acima, crimes de ódio os quais as ativistas muçulmanas são vítimas, eles dão nome e rosto ao problema. Não é mais o documento oficial da organização afirmando que

as mulheres, de forma essencialista, sofrem diariamente ataques anti-islâmicos, é a mulher muçulmana, que diz seu nome, sua idade, onde mora e ainda relata com detalhes o que aconteceu, como ela se sentiu depois, o que ela fez e o que não fez, ou seja, a experiência contextualiza o sofrimento. Dessa forma, é uma ferramenta muito importante, especialmente quando é produzida de forma espontânea e sem fins lucrativos para ser o contraponto, a mídia alternativa, ser o contra-discurso midiático e dos grandes conglomerados informativos que muitas vezes retratam e reforçam visões estereotipadas das mulheres e da comunidade muçulmana, e incitam discursos de ódio.

c) o acesso justo aos espaços de oração: as ativistas muçulmanas analisadas também reivindicam a reestruturação das mesquitas (*masaajid),* que continuam a ser espaços amplamente dominados por homens. No tempo do Profeta Muhammad, era um lugar onde todos eram bem-vindos, todos participavam e todos contribuíram, independentemente da sua idade, gênero, etnia e *status*. *Masjid* era um lugar central do culto, educação, discussões políticas e interações sociais (ISSA, 2013). Ainda hoje, é uma das mais importantes instituições da comunidade islâmica e desempenha um papel fundamental na vida cotidiana dos muçulmanos (Faith Matters, 2010). Mesmo assim, em muitas delas, as muçulmanas continuam sem poder entrar e muitas são incentivadas a orar em casa. Sempre que existem seções femininas, são geralmente pequenas, pouco convidativas e acessadas através de entradas laterais. As mesquitas são tradicionalmente vistas como lugares onde os homens se reúnem para oração coletiva e discussão[48]. Os relatos das ativistas expressam que:

> "eu admiro a beleza de uma mesquita do lado de fora, suas paredes, imponentes minaretes e cúpulas impressionantes. Eu sinto o maior sentimento de admiração e apreço pelas características arquitetônicas incomparáveis. Ainda muitas de nós também têm o desejo de experimentar um momento de reflexão espiritual dentro da mesquita propriamente dita. Os espaços nas mesquitas para as mulheres estão lentamente se tornando cidades-fantasma, e é hora de nós nos perguntamos: por quê?" (cf. www.independent.co.uk/news/uk/worshipping-as-equals-plans-to-build-britains-first-womenledmosque -a6933021.html).
>
> "As mulheres estão fartas de serem vistas como objetos sexuais ao invés de indivíduos. Se as mulheres dirigem, não usam véu, ou dividem espaços de orações, isso pode criar uma sedução

[48]Na Inglaterra existe um site (cf. www.mosques.muslimsinbritain.org) que aponta todos os espaços de oração e lista todas as instalações dentro deles, através de ícones. No caso, um "W" significa que há espaço feminino – mas muitos desses espaços têm um "W" falso, pois quando se checa a descrição principal da mesquita, existe a indicação de que só é para homens.

> intolerável e tentação para homens ‘coitados’. Se eles são moralmente tão fracos, por que são as mulheres que têm que sofrer? Está na hora dos homens tomarem as responsabilidades pelos seus desejos e não colocarem a culpa nas mulheres, se eles não conseguem, talvez eles que devam ser excluídos da sociedade, não as mulheres” (cf. www.mmabbasi.com/2010/06/15/ women-imams).

Nessa articulação por mesquitas inclusivas, as ativistas muçulmanas descontroem o argumento sexista e segregador de gênero visível de um lado dentro da comunidade muçulmana, por aqueles mais tradicionais ou ortodoxos de que as mulheres podem distrair os homens se orarem dividindo o mesmo lugar. Ao mesmo tempo, do outro lado, opõe-se ao discurso da opinião pública a qual afirma que as muçulmanas são dependentes, habitam áreas privadas ou obedecem aos homens das comunidades. Elas requerem seu lugar público, especialmente pela consciência da importância das resoluções políticas que são debatidas nesse ambiente. Ambos os discursos sexistas, da comunidade muçulmana e da comunidade geral, não conseguem enxergar a mulher muçulmana como ativa e agente da construção dos seus direitos, quando elas ocupam esses espaços elas deixam claro que não vão carregar a moralidade da comunidade, nesse caso, se algum homem se desvirtuar durante uma oração que ele seja punido e também desconstrói o discurso racista e colonial da comunidade geral de que as muçulmanas são cidadãs inferiores ou que devem obediência aos maridos.

É perceptível um apoio das organizações analisadas, somente, em relação a esse acesso justo ao local de culto. Entretanto, várias divergências vão surgir em relação a aspectos que envolvem qual o lugar as mulheres podem ocupar. Nem todos os grupos aceitam que a realização da oração de uma congregação mista seja realizada por uma mulher; nem todos vão aceitar que homens e mulheres rezem lado a lado no salão principal, nesse caso, alguns vão defender que os homens rezam nas fileiras da frente e as mulheres atrás deles. Dessa forma, na construção do discurso de equidade para o acesso à mesquita inúmeros adversários existem, inclusive da dentro das organizações de mulheres muçulmanas, como o Conselho de Mulheres Muçulmanas (Inglaterra) que defende uma mesquita gerida por mulheres, mas não defende que mulheres possam liderar as congregações.

Independente dessas divergências sobre como seria uma mesquita inclusiva existe a defesa nos grupos e pelas ativistas analisadas de que esse espaço seja mais conectado com questões relevantes para a comunidade britânica/francesa, principalmente, aquelas que afetam as

mulheres e crianças muçulmanas. Posicionando-se contra as lideranças masculinas de uma geração mais velha, que compõem as mesquitas e que normalmente, recrutam *immans* nascido e treinado no exterior e, por esse motivo, falta compreensão ou compromisso com valores nacionais, vida política e social dos muçulmanos que habitam a França ou a Inglaterra. A maioria das mesquitas não tem mulheres nos seus comitês de gestão, diante disso, não comunicam sobre questões essenciais para a comunidade, como os casamentos forçados e violência doméstica.

Algumas conquistas são visíveis, na Iniciativa da Mesquita Inclusiva (IMI) onde já são estabelecidas salas de oração sem segregação de gênero, ou seja, mulheres não devem rezar atrás dos homens ou em áreas distintas, todos, independentemente das identidades, rezam lado a lado. As mulheres ainda podem liderar as congregações mistas, não apenas orações que estejam presente só as mulheres; também são um espaço aberto para as pessoas de todas as sexualidades e identidades de gênero. Um projeto dessa organização, a "*Inclusive Jummah Prayers",* recebe irmãos de todos os gênero, seitas e origem, muçulmano ou não muçulmana e ainda oferecem espaços adequados para crianças. Entretanto, essa realidade ainda não pode ser vista como a tendência geral, na verdade, iniciativas como a IMI representam uma parte da diversidade de ações que estão sendo realizadas envolvendo essa temática.

d) o fim da violência contra a mulher: Indo no caminho contrário a ausência de conversas dentro das mesquitas sobre o casamento forçado, as organizações alertam para a realidade factual do tema nas comunidades da Inglaterra e França. Entretanto, essa não é a única violência cometida contra as muçulmanas, também foram elencadas como prioridades no combate: a mutilação genital feminina (MGF) e os crimes de honra. É importante ressaltar que tais práticas não são exclusivas dos muçulmanos. Pode-se pontuar a desigualdade de gênero como principal causa do casamento forçado/precoce, segundo a qual meninas e mulheres são enxergadas como *commodities*, incapazes de tomarem decisões corretas sobre com quem e quando querem casar. Meninas e mulheres são obrigadas a se tornar noivas, porque é mais fácil controlá-las. Casamento forçado normalmente envolve casamento infantil, porque é mais fácil forçar uma criança. Embora o casamento infantil possa acontecer em ambos os sexos, afeta desproporcionalmente as meninas (WLUML, 2013:3).

Casamento é visto como uma forma de "proteção" contra a imoralidade sexual e o casamento precoce é "ideal" porque minimiza o risco de sexo pré-marital. Garante que uma garota seja

colocada firmemente sob controle masculino, que seja submissa ao marido e também trabalhe duro na casa dos sogros; que as crianças que ela venha a ter sejam "legítimas"; e que laços de afeto entre casais não comprometam a unidade familiar. Uma garota que atinge a puberdade pode ter um filho e, portanto, já é considerada uma mulher, com todas as funções, responsabilidades e atributos socialmente desejáveis que esse papel implica. As principais consequências, que atravessam fronteiras, dessa violência são: desvantagem psicossocial, abuso sexual e estupro, filho sem planejamento familiar, negação de educação, violência e abandono (WLUML, 2013:13-14).

Há um discurso dentro dessas organizações que reconhece que essas práticas são comuns dentro da comunidade muçulmana, e, dessa forma, estão se articulado com outras organizações da sociedade civil, especialmente de direitos humanos e de direitos das mulheres, para defender que essas práticas violentas não sejam associadas, nem justificadas pelo Islã. Essas organizações estão alinhadas e se apoiam mutuamente, muitas delas já agem de maneira global. Apenas, dentro de certos espaços da comunidade muçulmana, tradicionalmente dominado por homens, como mesquitas ou tribunais da *sharia* que surgem adversários, com contra-discursos que terminam não reconhecendo as violências de gênero, especialmente aquelas enquadradas na situação doméstica, e muitas vezes silenciando quem está sujeita a ela.

A construção dessa fala articulada nos vários setores da sociedade civil global, ocasionam reações dos governos tanto na França como na Inglaterra. Na França, a questão do casamento forçado emergiu no debate político com a publicação do relatório do Conselho Superior de Integração (HCI), em 2004, que divulgou um número de 70 000 vítimas dessa prática, fazendo o governo adotar algumas medidas para modificar a realidade, entre elas, por exemplo, estava uma proposta legislativa relatando que forçar alguém a se casar deve ser considerado uma ofensa criminal. Sendo esta a primeira vez que as autoridades públicas francesas tomaram posições sobre os casamentos forçados (MFPF, 2005). Na Inglaterra, surgiu a Unidade de Casamentos Forçado (FMU), em 2005, parte do Ministério do Interior e tem o propósito de conduzir política públicas contra o casamento forçado. Também desenvolveu uma legislação sobre essa prática que estabelece, inclusive, uma pena de até setes anos para quem forçar alguém a se casar. Em 2015, a FMU deu assessoria e apoio a possíveis 1.220 casos de casamentos forçados no Reino Unido. A FMU também recebe aproximadamente 350 chamadas em cada mês, sendo a maioria dos 980 casos (80%) envolvendo vítimas do sexo feminino (FMU, 2016).

A mutilação genital feminina (MGF), também aparece como outra prática projetada para "proteger" uma menina da atividade sexual não autorizada (virgindade). Compreende todos os procedimentos que envolvem a remoção parcial ou total da genitália feminina externa além de outras lesões nos órgãos genitais femininos por razões não médicas. Algumas pessoas praticam a MGF como parte de sua religião e pode haver enormes pressões para as meninas realizarem o procedimento. No entanto, a MGF não é recomendada por qualquer religião nem está presente em quaisquer textos religiosos. Não é religiosa, mas talvez se tornou simbólica em algumas comunidades como uma demonstração de fé (Forward, 2012:5). Tanto que na conferência "*Faith Against FGM*" ("Fé contra a Mutilação"), realizada em 2011 pela organização Filhas de Eva (DOE) houve o desmanche do discurso da prática com o Islã, afirmando que:

> em nenhum lugar do Alcorão eu li alguma coisa sobre MGF. Nós não precisamos ir a nenhum *expert*. Nossa expertise está no Alcorão, é o nosso guia para a vida e cada uma de nós tem acesso a ele. Então, devemos pegar, abrir, ler e ver onde ele vai nos levar. Pesquisando sobre de onde vem a MGF descobri que existe um *hadith* muito fraco, que foi citado por um homem para fazer essa prática crescer. No Islã, eu não vejo nenhum lugar para a MGF. Ela é contra os direitos humanos das garotas e mulheres e não traz nenhum benefício. Não aumenta seu prazer sexual, na verdade é extremamente doloroso ter relações sexuais, também causa obstrução do nascimento do bebé e fístula obstétrica. Não existe nenhum motivo para realizar e nós da comunidade religiosa precisamos trabalhar com a nossa fé e através de outras fés para garantir que essa prática cultural seja abolida. A coisa boa de ser muçulmano é que se você escuta algum coisa ruim, você deve falar sobre isso, e se você puder, deve fazer algo para mudar (cf. www.dofeve.org/religion-and-fgm.html).

A Dra. Reefat Drabu, em sua fala nessa Conferência, posiciona a prática no lugar da violência e em nenhum outro. Desconstrói o contra-discurso justificado pelo religioso, inclusive fazendo referências a outras organizações como o Conselho Muçulmano Britânico e o Conselho Islâmico da Sharia, organizações mais tradicionais e mais masculinas que estão alinhadas para combater essa narrativa. A ação articulada dessas organizações alertou aos governos, da Inglaterra e França, para o fato da MGF não está acontecendo apenas "fora daqui", não é um problema africano, é um problema europeu. Os estudos apontam que 66.000 mulheres no Reino Unido tiveram seus órgãos genitais mutilados. A pesquisa sugere que mais de 20.000 meninas na Inglaterra e país de Gales sob a idade de 15 anos estão em risco de MGF (Equality Now, 2013). Um estudo de 2007 constatou que até 61.000 mulheres de mais de 18 anos vivendo na França podem ter sido submetidas à mutilação genital feminina. Sendo que esse número ainda não leva em conta a população em situação irregular, nem leva em consideração a população

de menores de 18 anos que pode estar em risco de MGF (EIGE, 2013). Ninco Ali, fundadora da organização Filhas de Eva e uma das mais importantes ativistas contra a mutilação, expressa que:

> eu vivo aqui na Inglaterra, mas a gente estava de férias na Somália e eu tive a MGF. Eu fui educada, nunca minha família colocou limites nas minhas ambições e eu acho que foi por isso que por 20 anos eu não consegui falar sobre a mutilação. Em 2006, eu estava numa palestra em Bristol e umas mulheres que poderiam ser minhas irmãs começaram a falar sobre a mutilação genital feminina e eu não acreditava naquela conversa e pensava que estávamos em 2006 e aquilo não poderia estar acontecendo. Porém, existiam na roda 14 meninas e dessas 14, 13 haviam sofrido a MGF. Daí surgiu a necessidade de mostrar para o governo britânico que essas garotas eram britânicas como qualquer outra. Por isso, resolvi começar a proteger as menores" (cf. www.thefemalelead.com/profile/nimco-ali).

O vídeo de Ninco, foi publicado em 2017 no Twitter da organização (cf. twitter.com/female_lead/status/961596730251739138). A peça de audiovisual foi gravada num estúdio, mas de forma bastante simples, sem muitos recursos. O que se vê é um fundo branco com Ninco centralizada, vestindo uma jaqueta *jeens*, não porta o véu e tem bijuterias nas orelhas. O foco é exclusivamente nela e na sua narrativa. A entonação da ativista durante toda a peça é bastante forte e sem muitas alterações. Pouca ou quase nenhuma gesticulação é feita e a fala é proferida com calma e clareza. Ao longo da construção do discurso sobre a mutilação genital feminina ela revela os tabus e preconceitos, especialmente, quando culpa o governo inglês de não acreditar que a mutilação existe entre a britânicas ou em solo britânico, ao mesmo tempo que endereça às próprias mulheres o incentivo para deixar de lado seus medos e vergonhas e falarem abertamente sobre essa prática.

A cena de inação em relação a postura dos governos, nos dois países, é visível. Poucas são as políticas governamentais direcionadas para essas mulheres. A falta de posicionamento termina demostrando um descaso com a dor dessas mulheres e meninas; silencia a realidade que as envolve, e reforça uma narrativa que não é verdadeira, ou seja, de que a prática é exterior a Europa. Independente se a prática é muito ou pouco realizada em solo francês ou britânico, as consequências de se viver com essa mutilação são. Quando o governo não dá importância, termina que as próprias vítimas interiorizam a realidade. Por isso, nas organizações analisadas, de um lado, existe uma articulação desse discurso para realidade situacional desses países e do outro, afasta-o da justificativa religiosa/cultural que muitas vezes permite violações de direitos baseada na diversidade dos povos. Essa conexão externaliza para todos, comunidade

muçulmana e geral, que essa é mais uma das inúmeras violências de gênero que as mulheres podem sofrer só por serem mulheres.

e) escancaram os equívocos da percepção pública/mídia em relação as muçulmanas/Islã: É a partir da instrumentalização das notícias relacionadas à violação dos direitos das mulheres (incluindo crimes de honra, casamentos forçados e mutilação genital feminina) que se direciona a atenção do público para a "invasão islâmica" colocando em risco os valores seculares e a igualdade de gênero tão defendidos pelo Ocidente. Os noticiários nacionais europeus exibem essas imagens contribuindo e perpetuando a construção dos estereótipos negativos associados ao Islã (Enar, 2016:24). As mulheres muçulmanas são percebidas, na mídia e pela opinião pública, por encarnar um grupo homogêneo, apoiador da violência doméstica, terrorismo, homofobia, desigualdade de gênero, etc. Dessa forma,

> "as muçulmanas continuam reduzidas a um silêncio paradoxal: continua-se a falar sobre elas, mas nunca lhes dão a voz. Por mais surpreendente que possa parecer, quando se trata das mulheres muçulmanas, a mídia e os políticos se tornam verdadeiros especialistas ao falar sobre elas, não com elas" (cf. www.lallab.org/pourquoi-avons-nous-besoin-du-magazine-lallab).
>
> "Em todos os debates que estão ocorrendo, é extremamente raro que as mulheres muçulmanas, sejam elas veladas ou não, tenham permissão para falar. O que elas dizem não é ouvido, nem considerado, e muitas vezes nem são respeitadas" (cf. www.cfpe2004.fr/dix-reflexions-sur-dix-ans-dislamophobie-ou-le-rendez-vous-manque-de-la-gauche).
>
> "A imagem transmitida sobre as muçulmanas geralmente caduca sob o peso de preconceitos e ignorância de sua condição e sua diversidade. Aspiramos mudar essa imagem estereotipada para uma imagem mais real e justa" (EFOMW, 2007:4).

A imagem da mulher muçulmana constituída pela comunidade geral, nos dois contextos, é majoritariamente negativa e depreciativa, muitas vezes, associada a ideia de que o auditório (comunidade mais ampla) não se enxerga na mulher muçulmana. Por isso, existe uma formação discursiva das muçulmanas ativistas dessa pesquisa na tentativa de se mostrar um *ethos* (caráter) religioso, mas que dialoga com o nacional, que não vai ameaçar o secular, nem muito menos os valores democráticos para aqueles que não as enxergam possam se identificar e se relacionar, no caso, entre as muçulmanas e a comunidade maior. Todavia, nem sempre essa concepção e enunciação do *ethos* pelas próprias muçulmanas como inglesas, britânicas, ativas, defensoras dos direitos humanos e da igualdade de gênero, por exemplo, consegue ser fixado. Tanto não é

que as muçulmanas, na Inglaterra e na França, ainda são as maiores vítimas das desigualdades e das descriminações que acometem essa comunidade.

O *ethos* fixado a elas a partir das visões estereotipadas do véu, poligamia, casamento forçado, passa a ser o convencional e o definidor, tornando imperceptível e invisível outros aspectos do *ethos* dessas mulheres. Esse processo da comunidade geral em aderir a certos discursos como "a muçulmana é submissa" acarreta na recusa desse contra-discurso que vem sendo desenvolvido pelas muçulmanas. Ou seja, o *ethos* pre-discurssivo da sociedade, amplamente compartilhado e reafirmado pela opinião pública, nem considera o *ethos* discursivo das muçulmanas, que é confirmado pela ausência de muçulmanas nos processos de decisões, em espaços de fala, em debates sobre temas que lhes dizem respeito, etc.

f) comparativo das pautas dentro dos espaços analisados: Fazendo um comparativo entre os perfis das pautas de mobilização, fica compreensível uma promoção de agendas distintas em decorrência da própria relação que cada um dos estados desenvolve com as muçulmanas. Esses perfis são resultados, principalmente, de uma atuação francesa muito mais impositiva, proibitiva e com interferências na questão de como as muçulmanas se vestem, atitude ausente no estado britânico. Como explanado no segundo capítulo, a França se preocupa com o indivíduo republicano igualitário e toda diferença deve ser restrita ao espaço privado, inclusive a visibilidade religiosa. Já na Inglaterra, em sua política multicultural, não existe restrição em ser diferente e portar essa diferença. Então, a forma como as muçulmanas se vestem não se concretiza como um problema e o estado não fica fazendo interferências. Dessa forma, as organizações britânicas conseguem chegar em debates muito mais plurais que refletem numa agenda com pautas muito distintas, englobando a *sharia*, esportes, etc. Já nas organizações francesas existe uma agenda sobrecarregada pela pauta do véu.

5.6 CONDISERAÇÕES

De forma pontual, ficou bastante tangível que as ativistas muçulmanas, ao contrário do que muitos acreditam, utilizam da sua fé como vetor de ação, de mudança, de libertação. Desenvolveram ao longo desses anos várias associações e demandam reconhecimento como sujeito de suas próprias lutas e como cidadãs repletas de pautas para reivindicar. Utilizam da internet para divulgar suas ideias e aproximar os envolvidos. Seu contato *on-line* é criativo, não disponibilizam apenas de recursos textuais, como: petições, cartas ou relatórios. As plataformas

criam diversas peças *multissensoriais*. Ocorre uma ação integrada e criativa com o intuito de sensibilizar mais pessoas com seu discurso. Dentro das associações e para além delas, as muçulmanas reivindicam o fim da islamofobia e o fim da violência contra mulher (mutilação genital feminina e casamento forçado). Da mesma forma que revelam os equívocos da mídia e da opinião pública que tendem a retratá-las como um grupo homogêneos de mulheres muçulmanas veladas e "submissas".

O sujeito discursivo mulher muçulmana ocupa as organizações e associações, e passa, dessa forma, a representar o conjunto das mulheres muçulmanas. Sua fala é limitada por esse espaço que variam desde rede mais formais e de prestígio internacional como coletivos e grupos pequenos com atuação local. São locais de fala que estão inseridos e conectados ao cenário mais amplo da mobilização da sociedade civil, onde se verifica uma intensificação das pautas voltadas para questões identitárias. Existe uma formação discursiva fruto desse envolvimento e dinâmica da sociedade civil que possibilita articulações diversas com outras associações do terceiro setor, e que busca, a partir de suas identidades híbridas e do compartilhamento de dificuldades e opressões, se afirmar como um sujeito mulher muçulmana (britânica e francesa) e suas diversas identidades legitimam sua fala e aproximam seu auditório.

O discurso político das muçulmanas é dinâmico e frágil porque está o tempo todo em contraposição com outros discursos produzidos em outros níveis da sociedade. O sujeito mulher muçulmana ilude-se achando que é dono do seu dizer, achando que é a criadora da sua narrativa, quando na verdade, seu dizer remete a formação discursiva que o domina/determina. Todo o discurso da mulher muçulmana nesses espaços institucionais é estabelecido em confronto e numa relação de oposição a quatro polos principais: (1) o estado; (2) a sociedade secular; (3) as feministas ocidentais e (4) os islamistas/comunidade muçulmana ortodoxa. Sendo esses enfretamentos nem um pouco fixos, inclusive os gêneros discursivos utilizados para enfrentar um podem ser contraditórios quando se enfrenta um outro. Dessa forma, os confrontos se misturam e as fronteiras são borradas. Os enfretamentos acontecem todas as horas e em todas as frentes. O confronto em cada nível é embasado em articulações e coalizões discursivas múltiplas. De uma forma geral, existe o discurso articulado que defende a justiça de gênero, dentro da comunidade muçulmana, ao mesmo tempo combate o racismo/islamofobia (discriminações) da sociedade em geral e das feministas seculares em particular.

Para negar o discurso do estado, por exemplo, as muçulmanas se alinham ao discurso feminista islâmico e reclamam para elas os valores democráticos, liberais e o direito de escolha, enaltecendo o fato de que elas também os defendem. Descontruindo qualquer narrativa que as negue o direito de falar, agir, propor, reivindicar e deslegitimando o discurso do estado secularista/feministas que não as reconhece, nem muito menos suas ações. No âmbito da sociedade secular, as muçulmanas buscam descontruir os estereótipos que as aprisionam em determinadas caixas de "oprimidas" e "terroristas", subvertem essa narrativa aliando-se ao pensamento descolonial e apresentando a heterogeneidade da comunidade e multiplicidade do ser mulher muçulmana.

O embate com o feminismo ocidental acontece mostrando para ocidentais que elas estão agindo de forma racista, discriminatória e imperialista, quando não abrem espaço para diálogo e quando não aceitam que as lutas das mulheres são plurais. Mais do que a busca de reconhecimento, se constrói o discurso da união, de alinhamento e que é possível um projeto feminista plural. O confronto com os islamistas descontrói a religião islâmica como violenta e aponta para o sequestro dos ensinamentos que visa a promoção do mal. Elas desenvolvem a narrativa de um Islã pacifista, um Islã que respeita outras religiões, um Islã que convive com os não-crentes. Deste modo, observa-se o poder da palavra das muçulmanas, a linguagem como uma forma de ação social dentro dessas arenas de confrontos. O sujeito "muçulmanas" só existe nesse combate, como parte desse exterior constitutivo, sem ele não existe discurso político da mulher muçulmana. Se ele elimina o exterior, ele também deixa que existir.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação de mestrado assumiu como objetivo compreender como as mulheres muçulmanas - na França e na Inglaterra - percebem e participam da construção dos seus direitos. Dessa forma, buscou entender como elas se organizam, quais são seus projetos e trabalhos, como se relacionam com outras instituições, quais são as suas pautas e se existe relação com o feminismo. Para tal, esta análise apoiou-se na coleta, através da *web* (nas páginas oficias, blogs, sites), de um conjunto de documentos de áudio, vídeo, texto e imagem, produzidos pelas ativistas muçulmanas dentro dos espaços e plataformas de ação social. No total foram selecionadas vinte e cinco organizações dos mais diversos tipos, tamanhos e composição. O parâmetro para a seleção foi direcionado para grupos majoritariamente de mulheres ou com projetos voltados para elas.

Realizou-se em primeiro lugar uma revisão de literatura que começou com os movimentos migratórios e como os países de recebimento acomodaram as muçulmanas. Apresentando perspectivas de vários teóricos sobre como as migrações alteraram a noção de cidadania, através do qual seus dois principais componentes — identidade e direitos — ficaram cada vez mais dissociados. A noção de identidade como algo fixo, associado a um território, uma nação, pouco a pouco dá espaço para o entendimento das identidades fluidas e múltiplas. A aproximação com a ação das muçulmanas, nessas plataformas, mostrou que sim, elas são muçulmanas e também são europeias, uma identidade não exclui a outra. Não existe uma identidade principal e outras que são subordinadas. O que existem são identidades misturadas: ser mãe, professora, *sunni*, muçulmana, francesa ou britânica que compõe o todo mulher.

Porém, a identidade ainda funciona em contraposição. Os estudiosos vão expressar como a identidade religiosa das muçulmanas aparece como um forte marcador da diferença. E no contexto europeu secular, essa identidade se materializa como a "outra". A antítese, aquela diferente de "nós" europeus. Em consequência disso, ocorre a construção da narrativa das mulheres ocidentais, como sendo feministas, liberais, não religiosas. Em paralelo, se associa as muçulmanas como idênticas, submissas, sem agência e sem voz. E de modo geral, essa narrativa se sustenta, pois, essas mulheres ainda se encontram em uma situação, mesmo na Europa, de bastante restrição, inclusive econômica. Todavia, a participação e mobilização das muçulmanas nos coletivos, fóruns e associações analisados começa a desafiar essa construção totalizante da

muçulmana inferior e outros *ehtos* vão aparecendo, como por exemplo, elas são possíveis agentes da mudança.

Dessa forma, a existência de um movimento de mulheres muçulmanas que se recusa a preencher esse papel de culturalmente dependente, representa sim a possibilidade que existe no interior da própria religião muçulmana de desenvolver recursos para construir uma imagem positiva e afirmativa da mulher. Mas, a realidade a qual essas muçulmanas se defrontam ainda é complexa ao ponto de ser necessário lutar em duas frentes: (1) no âmbito das comunidades muçulmanas (onde os papeis de gênero continuam majoritários e muito fortes) e isso fica visível, claramente, no grande esforço das ativistas e estudiosas para reinterpretar a teologia do Islã, se fosse uma batalha já ganha dentro do Islã elas estariam direcionando seu discurso, exclusivamente, para fora da fé, ou seja, apena para a comunidade maior. Como também (2) direcionam sua narrativa para a comunidade mais ampla onde existe essa construção estereotipada e discriminatória. Dessa forma, o ativismo da muçulmana ultrapassa o interior e também desafia as condições exteriores, e por tanto o movimento dessas mulheres tem múltiplos interlocutores (aliados e adversários) para dentro e fora do movimento.

Diferentemente do que a lente feminista ocidental vê como modelo emancipatório, que distancia todo e qualquer tipo de libertação do enquadramento religioso. As muçulmanas apresentam outro caminho, na verdade, uma pluralidade de possibilidades. A fé islâmica, para essas ativistas, diferentemente do que alguns estudiosos defendem, deve ser levada em conta como uma força propulsora da autonomia, não de desigualdade. A crença movimenta essas mulheres e marcam suas experiências de ação social e política. À vista, as mulheres muçulmanas são um grupo heterogêneo, enfrentando desafios diversos, com intensidade distintas e em níveis diferentes, afinal, existe interseções de discriminações. Porém, no centro dessas movimentações, vetor da sua ação está a religião. Que não é por si só patriarcal ou atrasada, mas que desempenha papel crucial na determinação de suas aspirações e na sua capacidade de mudar.

Dessa forma, o trabalho empírico envolveu o desenvolvimento, a partir da coleta dos dados dos grupos, através da Análise de Discurso da linha francesa, da compreensão de duas dimensões principais na mobilização das mulheres muçulmanas. A primeira, (1) foi específica das organizações e buscou-se entender o perfil dessa atuação muçulmana. Nesse caso, reuniu informações dos tipos de organizações; liderança; composição; formas de ação; relação com o

estado; com outras organizações do terceiro setor; tipo de financiamento; participação nas mídias sociais e potencial de alcance. Segundo, (2) com uma imersão maior dentro das atividades desses espaços foi possível entender as tendências principais em relação a reclamações e reinvindicações dessas mulheres, ou seja, a agenda dessas mobilizações.

Do estudo empírico retiraram-se alguns resultados. Em relação (1) a primeira dimensão, o perfil das organizações, percebeu-se que as muçulmanas se organizaram principalmente em grupos feministas e conselhos. As ações desses grupos são bem diversas, mas os principais trabalhos envolvem a produção de recursos, organizar eventos, oficinas, capacitações, assistência e assessoria e, quase sempre, realizando campanhas. Nesses grupos não existe identificação com o ramo islâmico, a identidade muçulmana para a associação já é suficiente. Desenvolvem relações com outras organizações do terceiro setor e prezam por um distanciamento em relação ao estado como forma de garantir a transparência do seu trabalho. A maioria das organizações tem participação ativa e criativa nas mídias sociais e sabem da importância de atuar nesses espaços. São grupos majoritariamente de mulheres, liderados por mulheres e direcionado para as necessidades femininas.

Em relação (2) a segunda dimensão, as pautas dessas organizações, verificou-se que, a questão do véu islâmico é mais uma de várias reinvindicações dentro da pauta das muçulmanas na Inglaterra. Todavia, na França, o véu continua sendo a peça central dos problemas que as mulheres muçulmanas e a sociedade estão enfrentando. Porém, nos dois contextos o debate está inserido na concepção de que as mulheres podem exercer a escolha, ou seja, vestir ou não vestir o que elas quiserem. Como tendência geral, as muçulmanas estão organizadas com intuito de acabar com a islamofobia e a violência contra mulher (mutilação genital feminina e casamento forçado). Ao mesmo tempo que trabalham para a restruturação das mesquitas, no caso, para o acesso justo aos espaços de oração, em relação a participação de homens e mulheres. Ainda existe reclamações voltadas para a percepção pública que as retratam de forma homogênea e inferior.

Esse estudo apresenta algumas limitações, como já dito anteriormente, mesmo a internet sendo de uma importância ímpar, nesse trabalho, ter algum tipo de contato físico com essas muçulmanas, através de uma etnografia, por exemplo, seria uma forma de enriquecer ainda mais a percepção a cerca da experiência dessas mulheres. Apesar das limitações já identificadas, e de outras que podem ser apontadas, considera-se que o estudo realizado permitiu conhecer

melhor a construção dos direitos das muçulmanas, tendo em consideração o perfil da mobilização e quais são as suas pautas. Além de ter conseguido demostrar que existe sim uma mobilização organizada e essa atuação não começou hoje.

O trabalho foi desenvolvido com o objetivo maior de oferecer algo incomum para um público que tem pouca compreensão das mulheres muçulmanas, mas fortes opiniões. Tenta-se afastá-los da apresentação da religião e das mulheres muçulmanas como parte de um todo misógino e atrasado. As mulheres muçulmanas, neste sentido comum, simbolizam um ser submisso, sem agência e a religião é retratada como opressora e violenta. Porém, espera-se que diante dessa pesquisa percepções mais justas e verdadeiras sobre a religião e sua ligação com o patriarcado e sobre quem são as mulheres muçulmanas possam surgir. Também se almeja que mais perguntas tenham sido levantadas do que respondidas e que de alguma forma essa dissertação sirva de base para novas investigações científicas.

Futuras investigações poderiam utilizar amostras mais amplas de organizações e de países europeus com grandes quantitativos de populações muçulmanas para perceber se vão existir diferentes perfis de pautas em decorrência das mais diversas relações dos estados com essas muçulmanas. Sugere-se, também, um estudo mais próximo da vida cotidiana dessas mulheres. No caso, percebendo suas atuações na rua, nas mídias, seus contatos com outros indivíduos, até dentro da sua família. Nesse sentido, entrevistas com as ativistas muçulmanas e com as pessoas que estão ao redor dessas mobilizações seria importante para tentar encontrar *insights* que não são perceptíveis através das análises documentais desse trabalho. Dada a importância do tema considera-se que muito há ainda que percorrer no campo da investigação nesta área sendo, portanto, um campo fértil de trabalho para outros investigadores.

Apesar do muito que ainda pode ser feito em relação a pesquisas envolvendo esse tema, a realidade de ação das muçulmanas, independentemente de sua aparência, velada ou não, é de uma luta diária para transpor os gigantescos desafios que extrapolam da micro comunidade muçulmanas para a macro comunidade europeia. E nem sempre os movimentos que buscam a reafirmação e mudanças tem condições práticas de realizar essa afirmação, tanto que a a intensidade empregada por essas mulheres é proporcional aos desafios que enfrenta. Elas lutam contra as muitas discriminações que se originam sobre ela: da agressão física e verbal ao assédio da sua vestimenta ou através de perguntas ilegais durante sua entrevista de emprego, até quando lhe é negada a entrada na mesquita da sua comunidade. A lista, infelizmente, está longe de ser

exaustiva e cabe somente a ela trilhar o caminho para sua igualdade, sendo exatamente isso que elas andam fazendo. Elas estão ativas e estão comprometidas, elas conhecem o outro, masculino ou feminino, crente ou ateu, participa com eles no esforço comum por justiça. Ela encontrou seu lugar e consegue se expressar. Todavia, continua lamentando que alguém fale em seu lugar ou em seu nome, afinal, ela é protagonista da sua vida.

O conjunto das mulheres muçulmanas e as especificidades dessas lutas através das organizações e do campo das relações que ocupam é heterogêneo. Elas falam para dentro e para fora e ainda mantem, no exterior, uma relação complicada com o feminismo ocidental e secular que não reconhece as complexidades fundamentais e conflitos que caracterizam a vida das mulheres de diferentes classes, religiões, culturas, raças e castas nos mais diversos lugares. O processo de homogeneização e sistematização de como uma mulher deve se emancipar ou como deve buscar justiça de gênero é parte do discurso feminista ocidental, o qual termina não ajudando as suas companheiras de luta, as muçulmanas, e oprimindo aquelas que já são oprimidas pela realidade cultural de suas comunidades e do mundo. E agora, também pelo próprio movimento que não as reconhece como parte integrante, que não reconhece sua luta e nega suas formas de mobilização. Para ser parte do clube feministas ocidental as ativistas muçulmanas sentem que devem abdicar da sua fé, mas como seria possível se o Islã as impulsiona em direção da igualdade?

A modernidade não leva a uma única e correta forma de emancipação e empoderamento, o debate não é preto no branco. As narrativas devem levar em consideração as nuances. Os problemas que enfrentam as muçulmanas não são tão diferentes do que outras mulheres enfrentam. A fé pode ser usada contra as mulheres e não há dúvida que o Islã é usado para discriminar as mulheres. Entretanto, essa discriminação não deve ser vista como inevitável ou islâmica. Seria uma grande injustiça para com as muçulmanas se a sociedade aceitasse a noção de que o Islã é o grande inimigo das mulheres, forçando-as a escolher entre fé e liberdade. Até porque já se sabe que as mulheres não religiosas continuam submetidas aos mesmos sistemas opressivos.

REFERÊNCIAS

Abbas, T. Muslim Britain: Communities Under Pressure. Londres: Zed Books, 2005.

Abdel-Hady et. al. The Masjid, Yesterday and Today Zakaryya. Washington D.C: Center for International and Regional Studies, Georgetown University School of Foreign Service, Qatar, 2010.

Abdel-Latif, O; Ottaway, M. Women in Islamist Movements: Toward an Islamist Model of Women's Activism. Beirute: Carnegie Endowment for International Peace, 2007.

Adolino, R. Ethnic Minorities, Electoral Politics and Political Integration in Britain. Londres: Printer, 1998.

Afshar, H et. at. Feminisms, Islamophobia and Identities. Political Studies, Reino Unido, v.53, n.2, p. 262 – 283, junho, 2005.

Afshar, H; Maynard, M. The Dynamics of 'Race' and 'Gender': Some Feminist Interventions. Londres: Taylor & Francis, 1994.

Ahmad, N. The Islamic and International Human Rights Law Perspectives of Headscarf: the Case of Europe. International Journal of Business and Social Science, v.2, n.16, p.161-172. setembro, 2011.

Ahmed, L. Women and Gender in Islam. Londres: Yale University Press, 1992.

_____. A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America. Londres: Yale University Press, 2012.

Ahmed, N et. al. Transformations of Womanhood through Migration. Newcastle: Centre for Social Gerontology, [s.n], n. 8, [s.n] setembro, 2001.

Ahsan, M.; Kidwai, A. Sacrilege versus Civility: Muslim Perspectives on the Satanic Verses, Leicester: The Islamic Foundation, 1993.

Alak, A. Islamic Feminism(s): A Very Short Introduction. Bucareste: Analize Journal of Gender and Feminist Studies, v.18, n.4, p. 31-39, [s.n], 2015.

Al-Hibri, A. The practice and purpose of Islamic feminism. The Official Student Newspaper, v. 96, n. 25, p. 1-5, abril, 2002.

Ali, K; Leaman, O. Islam: The Key Conceptsis a clear and concise guide to the religion and culture of Islam. Londres: Routledge, 2008.

Ali, K. Sexual Ethics and Islam. Oxford: Oneworld Publications, 2006.

Al Shohaib, S.; Koenig, H. Health and well-being in Islamic societies: background, research, and applications. Berlim: Springer, 2014.
Amiraux, V. Veiled discourse on Muslim women in Europe: The feminization of debates over Islam. Nova York: Social Compass, n.50, v.1, p.85-96, março, 2003.

An-Na'im, A. Human Rights in the Muslim World. Socio-political Conditions and Scriptural Imperatives: a Preliminary Inquiry. Harvard: Harvard Human Rights Journal, v.3, [s.n], p. 13–52, [s.n], 1990.

Ansari, U. Z. Why is it better to pray at home for women?, SunniPath: The Online Islamic Academy, n. 14, [s.n], março, 2013.

Appelros, E (2005) Religion och intersektionalitet. Kvinnovetenskaplig: Tidskrift, v.2, n.25, p. 69–80, 2005.

Appignanesi, L e Maitland, S. The Rushdie File. Londres: Fourth Estate, 1989.

Ashraf, S. Shattering Illusion: Western conceptions of Muslim women, 1999. Disponível em:< http://www.iupui.edu/~msaiupui/shatter.html>. Acesso no dia 23 de abril de 2018.

Armstrong, K. Islam: A short history. Nova York: Random House, 2002.

ASSOCIATION POUR LA RECONNAISSANCE DES DROITS ET LIBERTÉS À LA FEMME MUSULMANE (ARDLFM). Disponível em: <http://ardlfm.cent erblog.net/>. Acesso dia: 20 de abril de 2018.

Ast, F., & Spielhaus, R. Tackling double victimization of Muslim women in Europe: The intersectional response. Mediterranean Journal of Human Rights, [s.n], n.16, p.357–382, [s.n] 2012.

Avishai, O. "Doing Religion" in a secular world: Women in conservative religions and the question of agency'. Gender & Society, v. 22, n.4, p. 409–433, agosto, 2008.

Badran, M. Feminists, Islam, and nation: Gender and the making of modern Egypt. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. Islamic feminism: what's in a name?Al-Ahram Weekly Online, n. 569, p.17-23, janeiro, 2002. Disponível em:<http://weekly.ahram.org.eg/Archive/2002/569/cu1.htm>. Acesso dia 10 de julho de 2017.

_____. Islamic feminism revisited. Al-Ahram Weekly On-line, n. 781, p. 9-15, fevereiro, 2006. Disponível em:<http://weekly.ahram.org.eg/Archive/2006/781/cu4.htm>. Acessado dia 20 de dezembro de 2016.

_____. Engaging Islamic Feminism. In: Islamic Feminism: Current Perspectives, ed. Kynsilehto, A. Tampere: University of Tampere, p.25-37, 2008.

_____. Feminism in Islam: secular and religious convergences. London: Oxford Press, 2009.

Bano, S. Muslim Family Justice and Human Rights: The Experience of British Muslim Women', Journal of Comparative Law, v.2, n.2, p. 645-658, janeiro, 2007.
Barbera, M. Identity and Migration in Europe: Multidisciplinary Perspectives. ed. Maria Caterina La Barbera. Nova York: Springer, 2015.

Barker, E. The Post-War Generation and Establishment Religion in England. In: ed. Roof,C.; Carrol, J.; Roozen, D, The Post-War Generation and Establishment Religion. Colorado: Westview Press, p. 1-23, 1995.

Barlas, A. 'Believing Women' in Islam: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an. Texas: University of Texas Press, 2002.

_____. Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative. In: ed. Kynsilehto, A. Islamic Feminism: Current Perspectives. University of Tampere: Juvenes Print, 2008.

Baubérot, J. Histoire de la laïcité française. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

Bauböck, R. 'Farewell to Multiculturalism? Sharing Values and Identities in Societies of Immigration', Journal of International Migration and Integration, v.3, n.1, p.1–16, março, 2002.

Bauer, J.; Anissa, H. Documenting Women's Human Rights Violations by Non-State Actors: Activist Strategies from Muslim Communities. Quebec: International Centre for Human Rights and Democratic Development and WLUML, 2006.

Baxandall, R; Gordon, L. Second-wave Feminism. In: ed. Hewitt, N. A Companion to American Women's History. Nova Jersey: Blackwell Publishing Ltd, p.414-432, 2005.

Bayes, J.; Tohidi, N. Women redefining modernity and in the globalized context. In:Globalization, Gender and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts. Basingstoke: Palgrave, 2001.

Beckford, J.; Gilliat, S. Religion in Prison: Equal Rites in a Multi-Faith Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Bellin, E. Faith in politics new trends in the study of religion and politics. World Politics, v. 60, n. 2, p. 315-347, janeiro, 2008.

Berger, P. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1999.

_____. Perspectivas sociológicas: uma visão humanística. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. The many altars of modernity: toward a paradigm for religion in a pluralist age. Boston/Berlim: De Gruyter, 2014.

Berger, P.; Davie, G. e Fokas, E. Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variation, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2008.

Bharagava, R. Rehabilitating secularism. In: eds. Calhoun, C.; Juergensmeyer, M.; Van An T, J. Rethinking secularismo, Nova York: Oxford University Press, 2011.
Bilge, S. Théorisations féministes de l'intersectionnalité. Diogène, v.1, n. 225, p.70-88, [s.n], 2009.

Bistolfi, R.; Zabbal, F. Islams d'Europe: Intégration ou insertion communautaire? Paris: Éditions del'aube, 1995.

Blanchard, P et. el. La Fracture Coloniale. Paris: La découverte, 2005.

Bleich, E. From International Ideas to Domestic Politics: Educational Multiculturalism in England and France. Comparative Politics, v.31, n. 1, p. 81– 100, outubro, 1998.

Bommes, M. 'National Welfare State, Biography and Migration: Labour Migrants, Ethnic Germans and the Re-ascription of Welfare State Membership,'. In: eds. M. Bommes; A. Geddes. Immigration and Welfare: Challenging the Borders of the Welfare State. London: Routledge, p. 90–108, 2002.

Bowen, J. Why the French don't like Headscarves. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Banchoff, T. Religious Pluralism, Globalization, and World Politics. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Boyer, A. Le droit des religions en France. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

Boyer, Alain. L'Islam en France. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

Bracke, S. Conjugating the modern/religious, conceptualizing female religious agency. Theory, Culture & Society, v. 25, n. 6, p. 51–67, novembro, 2008.

Brah, A. Women of South Asian Origin in Britain: Issues and Concerns. In: eds. Braham, P.; Rattansi, A.; Shellington, R. Racism and Antiracism: Inequalities, Opportunities and Policies. London: Sage Publications, 1992.

Braude, A. A religious feminist: Who can find her? Historiographical challenges from the national organization for women. The Journal of Religion, v.84, n. 4, p. 555–572, outubro, 2004.

Brown, M. Religion and economic activity in the South Asian population', Ethnic and Racial Studies, v. 23, n.6, p.1035-1061, novembro, 2000.

Bruce, S. Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults. New York: Oxford University Press, 1996.

Bruce, S.; Wright, C. Law, Social Change, and Religious Toleration. Journal of Church and State, v.37, n.3, p. 103–20, janeiro, 1995.

Bruce, S. God Is Dead: Secularization in the West. Oxford: Blackwell, 2002.

Bruley, Y. La Séparation des Églises et de l'État: Les Textes Fondateurs. Paris: Perrin, 2014.

Burke, K.‘Women’s agency in gender-traditional religions: A review of four approaches’. Sociology Compass, v. 6, n.2, p.122–133, janeiro, 2012.

Butler, J. Bodies That Matter. Londres: Routledge, 1993.

Cady, E. e Fessenden, T. Religion, the Secular, and the Politics of Sexual Difference. Nova York: Columbia University Press, 2013.

Caincar, L. A. Homeland insecurity. Nova York: Russell Sage Foundation, 2009.

Castells M. The Information Age, Vol. II: The Power of Identity. Oxford: Blackwell, 1997.

Casanova, J. The Secular and Secularisms. Journal Social Research, v. 76, n. 4, p. 1049-1066, [s.n], 2009.

_____. The secular, secularizations and secularisms. In: eds. Calhoun, C.; Juergensme, M.; Van, J. Rethinking secularismo. Nova York: Oxford University Press, 2011.

Carastathis, A. The Concept of Intersectionality in Feminist Theory. Philosophy Compass, v.9, n.5, p. 304–314, abril, 2014.

Caritas-Migrantes. XVII Rapporto sull’Immigrazione: Dossier Statistico 2007. Argomento: Immigrazione, outubro, 2007.

Cesari, J. When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States. Nova York: Palgrave Macmillan, 2004.

Champagne, P. Formar a Opinião: o novo jogo político. Petrópolis: Vozes, 1998.
Clément, J. L’ Islam en France. In: ed. Etienne, B. L’Islam en France. Paris: Editions du CNRS, p.89–98, 1990.

COLLECTIF FÉMINISTE POUR L’ÉGALITÉ (CFPE). Disponível em: <http://www.cfpe 2004 .fr/>. Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

COLECTIF CONTRE LÍSLAMOPHOBIE EN FRANCE (CCIF). Disponível em:< http:// www.islamophobie.net/>. Acesso em: dia 2 de janeiro de 2018.

COLECTIF CONTRE LÍSLAMOPHOBIE EN FRANCE (CCIF). REPPORT, 2016. Disponível em:<http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/FRA/ INT_CEDAW_NGO_FRA_24437_E.pdf>. Acesso em: dia 10 de janeiro de 2018.

COMITÉ 15 MARS & LIBERTÉS. Disponível em:<https://www.aslim-taslam.net/article.php 3?id_article=626>.Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

COMISSION ISLA & LAICITÉ. Disponível em:<http://www.islamlaicite.org/>. Acesso em: 12 de abril de 2018.

COMMUNITY SECURITY TRUST (CST); Tell MAMA. Hate crime: A guide for those affected, 2017.

Cooke, T.J. Gender Role Beliefs and Family Migration, Population, Space and Place. Wiley Online Library, v.14, n. , p.163–75, março, 2008.

Crenshaw, K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum, v.1, n.8, dezembro,1989.

Crenshaw, K. et. al. Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement. New York: New Press, 1996.

Croucher, L. Globalization and belonging: the politics of identity in a changing world. México: University of the Americas, 2004.

UNITED STATES INSTITUTE OF PEACE (CSID) Ijtihad: Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-first Century, 2004.

Hill-Collins, H. Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment. Boston: Unwin Hyman, 1990.

Crook, M. Women and Religion. Boston: Beacon Press, 1964.

Daguet, F. e Thave, S. La population immigrée: La population immigrée: Le résultat d'une longue histoire. Insee première, n. 458, junho, 1996.

Dassetto, F. et. al. Convergences Musulmanes: Aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie. Paris: L'Harmattan, 2001.

Derrida, J. Of Grammatology. Baltimore: John Hopkins University Press, 1976.
_____. Positions. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Davidman, L. Tradition in a Rootless World. Women Turn to Orthodox Judaism. Los Angeles: University of California Press, 1991.

Davie, G. Europe: the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World. London: Darton, Longman & Todd, 2002.

_____. Is Europe an Exceptional Case? International Review of Mission, v.95, n.578, p. 247-258, julho, 2006.

_____.Vicarious Religion: A Methodological Challenge,". In: ed. Ammerman, N. Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives. Nova York: Oxford University Press, p. 21-36, 2007.

Dayan, J-L. et. al. "Le Parcours professionnel des immigrés en France: Une analyse longitudinale", Revue Economie et Statistique, n. 299, p.107-128, setembro, 1996.

Dhaliwal, S.; Yuval-Davis, N. Women Against Fundamentalism. Stories of Dissent and Solidarity. London: Lawrence and Wishart, 2014.

Diehl, C. Ert. Al. Religiosity and gender equality: comparing natives and Muslim migrants in Germany. Ethnic and Racial Studies, v. 32, n.2, p.278–301, janeiro, 2009.

Dilanchieva, A. General View on Muslim Women in the European Union. Institute Dfor European Studies: Faculty of Humanities, 2010.

Douai, F. [gerente da Société Civile Immobiliere, GrandeMosquée de Strasbourg]. 2001. Entrevistado por Joel Fetzer, julho, Strasbourg. In: Muslims and the State in Britain, France, and Germany Cambridge/New York, eds. Fetzer, J e Soper, C. Cambridge University Press, 2005.

Droz, B.; Lever, E. Histoire de la guerre d'Algerie, 1954–1962. Paris: Editions du Seuil, 1982.

Dwyer, C. 'Veiled meanings: Young British Muslim Women and the Negotiation of Differences', Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography, v.6, n.1, p. 5–27, julho, 1999.

DAUGHTERS OF EVE (DOE). Disponível em:<http://www.dofeve.org/>. Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

El-Hassan, A.; Perry, J. A Guide to Engaging Muslim Communities. Chartered Institute of Housing, 2008.

Ernesto, L.; Chantal, M. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, Nova York: Verso, 1985.

Esposito, J. The Islamic Threat: Myth or Reality? Oxford: Oxford University Press, 1999.

EQUALITY NOW. Tackling FGM in the UK: Intercollegiate recommendations for identifying, recording and reporting. Reino Unido: The Royal College of Midwives, 2013.

EUROPEAN FORUM OF MUSLIM WOMEN (EFOMW). Disponível em: <http://www. efomw.eu>. Acesso em dia: 23 de abril de 2018.

_____. Acts of the seminar Muslim Women in the Media Between myth and reality European parliament 15 may 2007. Disponível em: <http://www.efomw.eu/cms/ spaw2/uploads/files/SEMINAR%20eng%2015%2005%2007.pdf> . Acesso dia 29 de abril de 2018.

EUROPEAN MONITORING CENTER ON RACISM AND ZENOPHONIA(EUMC). Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia, 2006.

EUROPEAN NETWORK AGAINST RACISM (ENAR). Disponível em:<http://www.enar-eu.org/>. Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

_____. FORGOTTEN WOMEN: The impact of Islamophobia on Muslim women, 2016

EUROPEAN INSTITUTE FOR GENDER EQUALITY (EIGE). Female genital mutilation in the European Union and Croatia, 2013.
FAITH MATTERS (Youtube). Disponível em: <https://www.youtube.com/user/FaithMatters 100>. Acesso em dia: 12 de abril de 2018.

_____. Developing Diversity Directory, 2010.

Favell, A. Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain. Londres: Macmillan, 1998.

Fetzer, J.; Soper, C. Muslims and the State in Britain, France, and Germany. Cambridge/Nova York: Cambridge University Press, 2005.

Fiorenza, E. In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. Nova York: Crossroads, 1983.

Flick, U. Design and process in qualitative research. In: eds. Flick, U.; von Kardorff, E.; Steinke, I. A Companion to Qualitative Research. London: Sage, pp. 146–52, 2004.

_____. An Introduction to Qualitative Research. Califórnia: SAGE Publications, 2009.

_____. The SAGE Handbook of Qualitative Data Analysis. Califórnia: SAGE Publications, 2013.

Forcades, T. La teologia femminista nella storia. Il ruolo delle donne e il diritto all'autodeterminazione femminile. Roma: Nutrimenti, 2015.

FORCED MARRIAGE UNIT (FMU). Forced Marriage Unit statistics 2016. Disponível em: <https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/597869/Forced_Marriage_Unit_statistics-_2016.pdf>. Acesso dia: 12 de abril de 2018.

Forget, P. Du Citoyen et des Religions: Liberté, souverainité et laicité. Paris: Berg International Editéurs, 2013.

Fox, J. An Introduction to Religion and Politics: Theory and Practice. Londres: Routledge, 2018.

Frémeaux, J. La France et l'islam depuis 1789. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

FAWCETT SOCIETY. Corporate Sexism: The sex industry's infiltration of the modern workplace, 2009.

Frigulietti, J. Gilbert Romme and the Making of the French Republican Calendar. In: eds. Troyanksky, D.; Cismaru, A.; Norwood, A. The French Revolution in Culture and Society. Westport: Greenwood, 1991.

Foucault, M. A Ordem do Discurso. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

FOUDATION FOR WOMEN'S HEALTH RESEARCH AND DEVELOPMENT (FORWARD). Disponível em:<http://forwarduk.org.uk/>. Acesso em: 12 de abril de 2018.
_____. Female Genital Mutilation: Frequently Asked Questions: A Campaigner's Guide for Young People. Reino Unido: Foundation for Women's Health, Research and Development. 2012.

FATIMA WOMEN'S ASSOCIATION (FWA). Disponível em: <http://fatima womens.org.uk/>. Acesso em: 12 de abril de 2018.

FEMMES DANS LA MOSQUE. Disponível em:<www.youtube.com/watch?v=bDxZf-Ea 64Y>.Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

Gadant, M. Islam et nationalisme en Algerie d'aprés 'El Moudjahid,' organe central du FLN de 1956 à 1962. Paris: Editions L'Harmattan, 1988.

Gaspard, F.; Fahrad, K. Le foulard et la république. Paris: Ed. La Découverte, 1995.

Gerholm, T.; Lithman, Y. G. The New Islamic Presence in Western Europe, Londres: Mansell, 1988.

Gill, A.; G. Rehman. Empowerment through activism: responding to domestic violence in the South Asian Community in London. Gender & Development, v. 12, n.1, p. 75 – 82, maio, 2004.

Gill, Rosalind. Análise do discurso. In: Bauer, M.; Gaskell, G (Orgs). Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som. Petrópolis: Vozes, p. 244- 270, 2008.

Göle, N. Musulmanes et modernes. Paris: La Découverte, 2003.

Göle, N. A Headscarf Affair, a Women's Affair? Qantara.de, setembro, 2009. Disponível em:< https://en.qantara.de/node/250>. Acesso em: 2 de fevereiro de 2018.

GOVERNMENT EQUALITIES OFFICE E EQUALITY AND HUMAN RIGHTS COMISSION. Equality Act 2010: Guidance, 2013

Greil, A. L.; Davidman, L. Religion and identity. In: eds. Beckford, J.; Demerath, N.J. The SAGE Handbook of the Sociology of Religion. Londres: Sage, p. 549–565, 2007.

Gramsci, A. Lettere (1908-1926). Turim: Einaudi, 1992.

Gutmann, A. Multiculturalism. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Haarscher, G. La laicité. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

Haddad, Y. The Dynamics of Islamic Identity in North America. In: eds. Haddad, Y.; Esposito, J. Muslims on the Americanization. Nova York: Oxford University Press, p. 19- 46, 1998.

HALAL FOOD AUTHORITY. Disponível em: < https://www.halalfoodauthority.com>. Acesso em: 27 de abril de 2018.

Hall, S. Quem precisa de identidade? In: ed. Silva, T. Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, p. 103- 134, 2012.

Halliday, F. Arabs in Exile, Yemeni Migrants in Urban Britain. London: I. B. Tauris, 1992

_____. Islam and the Myth of confrontation, London: I. B. Tauris, 1995.

Hammar, I. Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900. Stockholm: Carlsson Bokförlag, 1999.

Haynes, J. Routledge Handbook of Religion and Politics. Londres: Routledge International Handbooks, 2009.

Hargreaves, A. Immigration, Race and Ethnicity in Contemporary France. Londres: Routledge, 1995.

Heckmann, F.; Bosswick, W. Integration and Integration Policies, an INTPOL feasibility study for the IMESCO Network of Excellence, 2005.

Hellyer, H. A. Muslims and Multiculturalism in the European Union. Journal of Muslim Minority Affairs, v.16, n.3, p. 329–351, abril, 2006.

Hervieu-Léger, D. Religion as a Chain of Memory. New Brunswick: Rutgers University Press, 2000.

Hippler, J.; A, Lueg. The next threat: Western perceptions of Islam. Londres: Pluto Press, 1995.

HOME OFFICE UK. The Racial and Religious Hatred Act 2006. Disponível em: < http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2006/1/pdfs/ukpga_20060001_en.pdf>. Acesso em: 10 de abril de 2018.

Hoge, W. New Immigration Plan in Britain Would Restrict Asylum Seekers. New York Times, p.A4, 31 de maio, 2002. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2002/05/31/wo rld/new-immigration-plan-in-britain-would-restrict-asylum-seekers.html>. Acesso em: dia 12 de abril de 2018.

HOMOSEXUELS MUSULMANS 2 FRANCE (HM2F). Disponível em:<http://www.homo sexuels-musulmans.org/>. Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

HUMAN RIGHTS AND EQUAL OPPORTUNITY COMISSION (HREOC). Annual Report: Working towards an Australian society where the human rights of all are respected, protected and promoted, 2006.
Humm, M. The dictionary of feminist theory. Columbus: Ohio State University Press, 1990.

Huntington, S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. Nova York: Simon & Schuster, 1996.

Husson, J.F. Training Imams in Europe: The Current Status. Bruxelas: King Baudouin Foundation, 2007.

I CAN BE SHE. Disponível em: < www.icanbeshe.org>. Acesso dia em: 23 de abril de 2018.

INSPIRE. Disponível em:<https://wewillinspire.com//>. Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

INCLUSIVE MOSQUE INICIATIVE (IMI). Disponível em: <http://inclusivemosque initiative.org/>. Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

Inowlocki, L.; H. Lutz. The "Biographical Work" of a Turkish Migrant Woman in Germany, The European Journal of Women's Studies, v. 7, n.3, p. 301–319, agosto, 2000.

Jenkins, R. Social Identity. Londres: Routledge Taylor & Francis Group, 2004.

Joly, D.; Wadia, K. Muslim Women and Power, Gender and Politics Engagement in West European Societies. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 2017.

Joppke, C. Immigration and the Nation-State: The United States, Germany, and Great Britain. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Kabbani, R. Letter to Christendom. London: Virago, 1989.

_____. The Gender Jihad. The Guardian, 22 de janeiro, 1992.

Kandiyoti, D. Bargaining with Patriarchy. Gender and Society v.2, n.3, p. 274–90, setembro, 1988.

Kaplan, T. Crazy for Democracy. Nova York: Routledge, 1997.

Kariapper, A. Walking a Tightrope: Women and Veiling in the United Kingdom. Women Living Under Muslim Laws (WLUML), 2009.

Kassir, A.; Reitz, G. Protesting headscarf ban: a path to becoming more French? A case study of 'Mamans toutes égales' and 'Sorties scolaires avec nous'. Ethnic and Racial Studies, v.39, n.15, p. 2683-2700, abril, 2016.

Keaton, T.D. Muslim Girls and the Other France. Indiana: Indiana University Press, 2006.

Kepel, G. Les banlieues de l'islam: Naissance d'une religion en France. Paris: Editions du Seuil, 1991.

Kepel, G. Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe. Califórnia: Stanford University Press, 1997.
Kofman, E. et al. Gender and international migration in Europe: employment, welfare, and politics. Londres: Routledge, 2000.

Koopmans, R et. al. Contested Citizenship: Immigration and Cultural Diversity in Europe. Minnesota: University of Minnesota Press, 2005.

Kynsilehto, A. Islamic Feminism: Current Perspectives. University of Tampere: Juvenes Print, 2008.

Laborde, C. Critical Republicanism: The Hijab controversy and Political Philosophy. Nova York: Oxford University Press, 2008.

Laclau, E. New Reflections on th Revolution of Our Time. Londres: Verso, 1990.

LALLAB. Disponível em:<www.lallab.fr>. Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

Ballestrin, L.; Losekann, C. A abertura do conceito de sociedade civil: desencaixes, diálogos e contribuições teóricas a partir do Sul Global. Colombia Internacional, [s.n], n.78, p. 181-210, maio, 2013.

Lazar, M. Islam: Faith And Practice. Analize Journal of Gender and Feminist Studies, [s.n], n.4, p. 7-30, [s.n], 2015.

LONDON DEVELOPMENT AGENCY (LDA). Valuing family, valuing work: British Muslim women and the labour market, 2010.

Le Moigne, G. L'immigration en France. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

Le Texier, E.et. al. Interuniversitary Consortium on Migration and Integration: Qualitative Research Part Migrants' Political and Social Participation in Belgium. The case of Visé (Liège Province, Wallonia) and Antwerp (Antwerp, Flanders). Brussels: KBF, 2006.

Le Tourneau, D. L'Eglise et l'Etat en France. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

Lehmann, D. Religion and globalization. In: eds. Woodhead, L.; Heelas, P. Religions in the Modern World. Londres: Routledge, p. 299–315, 2002.

Lewis, P. Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims. Londres: I. B. Tauris, 1994.

LIGUE FRANÇAISE DES FEMMES MUSULMANES (LFFM). Disponível em:<https:// www.facebook.com/Lffm.fr/>. Acesso em: 12 de abril de 2018.

Lorcerie, F. La politisation du voile: L'affaire en France, en Europe et dans le monde arabe. Paris: L'Harmattan, 2005.

Lucena, M. "Os Debates do Movimento Feminista: Do Movimento Sufragista ao Feminismo Multicultural, 17o Encontro Nacional da Rede Feminista e Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações de Gênero, [s.n], dezembro, 2012.
Lugones, M.; Spelman, E. Have We Got a Theory for You! Feminist Theory, Cultural Imperialism and the Demand for 'the Woman's Voice'. Women's Studies International Forum v.6, n.6, p.573–81,1983.

Lutz, H. Intersectional Analysis: A Way Out of Multiple Dilemmas? Artigo apresentado na Conferência da Associação Internacional de Sociologia, em Brisbane, julho, 2002.

Mack, P. Religion, feminism, and the problem of agency: Reflections on eighteenth-century Quakerism'. Signs, v.29, n.1, p. 149–177, [s.n], 2003.

MacMillan, K.; Koening, T. The wow factor: preconceptions and expectations for data analysis software in qualitative research. Social Sciences Computer Review, v.22, n.2, p. 179-186, maio, 2004.

Mackenzie, C.; Stoljar, N. Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self. Nova York: Oxford University Press, 2000.

Macpherson, D. Papists Then and Muslims Now. In: ed. Jones, A. University Lectures in Islamic Studies. London: Altajir World of Islam Trust, p. 109–126, 1997.

Mahmood, S. The Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2005.

MAMANS TOUTS ÉGALES (MTE). Disponível em: <https://sites.google.com/site/mamanstoutesegalestest/>.Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

Manço, U. Voix et voies musulmanes de Belgique. Bruxelas: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 2000.

Marshall, T. H. Citizenship and Social Class. In: eds. Marshall, T.; Bottomore, T. Citizenship and Social Class. Londres: Pluto Press, p. 3–51, 1992.

Martinez, L. [professor de literatura russa e linguage na Université de Provence]. 2001. Etrevistado po Joel Fetzer, em 31 de maio, em Aix-en-Provence. In: Fetzer, J.; Soper, J. Muslims and the State in Britain, France, and Germany. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2005.

MASLAHA. Disponível em:<http://maslaha.org/>.Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

Maumoon, D. Islamism and gender activism: Muslim women's quest for autonomy. Journal of Muslim Minority Affairs, v.19, n. 2, p. 269-283, março, 1999.

McFadden, M. H. Golden Cables of Sympathy: The Transatlantic Sources of Nineteenth-Century Feminism. Lexington, KY: The University Press of Kentucky, 1999.

McGoldrick, D. Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf debate in Europe. Oxford and Portland, Oregon: Hart Publishing, 2006.

McLaughlin, E. The Christian Past: Does it Hold a Future for Women?. Anglican Theological Review, v. 57, [s.n], p. 36-56, [s.n], 1975.
Meinefeld,W. Hypotheses and prior knowledge in qualitative research. In: eds. Flick, U; von Kardoff, E.; Steinke, I A companion to qualitative research: a companion to qualitative research. London: Sage, p.153-8, 2004.

Mernissi, F. The Harem Within: Tales of a Moroccan girlhood, Londres: Bantam Books, 1995.

Messner, F. et. al. Traité de Droit Français des Religions. Paris: Litec, 2003.

Miguel, L. F.; Biroli, F. Feminismo e Política: uma introdução. São Paulo: Boitempo, 2014.

Mir-Hosseini, Z. Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. Critical Inquiry, v. 32, n. 4, p. 629-645, [s.n], 2006.

Modood, T.; Kastoryano, R. British Muslims and the Politics of Multiculturalism. In: eds. Modood, T.; Triandafyllidou, A.; Zapata-Barrero, R Multiculturalism, Muslims, and Citizenship: A European Approach. Londres: Routledge, p. 37–56, 2006.

Modood, T. Multicultural Citizenhsip ans Muslim Identity Politics. Interventions: International Journal of Postcolonial Studies University of Bristol, v.12, n. 2, p.157-170, julho, 2010.

Moghadam, V. Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective. Boulder: Westview Press, 1994.

_____. Transnational Feminist Networks: Collective Action in an Era of Globalization. International Sociology, v. 15, n.1, p. 57–85, março, 2000.

Mohanty, C. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. Humanism and the University I: The Discourse of Humanism. v.12, n.3, p. 333-358, [s.n],1984.

Mohanty, C., et. al. Third World Women and the Politics of Feminism. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

Mosse, G. Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

Mosteshar, C. Unveiled: Love and death among the Ayatollahs. Londres: Coronet Books, 1995.

Morgan, S. Women, Religion and Feminism in Britain, 1750–1900. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.

Mouvement Français pour le Planning Familial (MFPF). Réflexion sur la problématique des mariages forcés. Doumentation MFPF, 2005.

Mueller, C.; Ferree, M. Feminism and the Women's Movement: A Global Perspective. In: ed. Snow, D. The Blackwell Companion to Social Movements. Oxford: The Blackwell Companion to Social Movements. p. 1-22, 2004.

Muñoz, G.M. Islam, modernism and the West. Cultural and political relations at the end of the millennium. Nova York: Tauris Publishers, 1999.

MUSLIMA. Disponível em:<http://muslima.globalfundforwomen.org/>. Acesso em dia: 12 de janeiro de 2018.

MUSLIM COUNCIL OF BRITAIN (MCB). Disponível em:<http://www.mcb.org.uk/>. Acesso em: 12 de abril de 2018.

MUSLIM DIRECTORY, 2000. Londres: Muslim Directory.
MUSLIM WOMEN'S SPORTS FOUNDATION (MWSF). Disponível em: <http://www. mwsf.org.uk/>. Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

MUSLIM WOMEN'S NETWORK (MWNUK). Disponível em:<http://www.mwnuk.co.uk/>. Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

MUSLIM WOMEN NETWORK (MUNUK). She Who Disputes: Muslim Women Shape the Dabete. Women National Comission, 2006.

MUSLIM WOMEN'S COUNCIL (MWC). Disponível em: <http://www.muslimwomenscouncil.org.uk/>. Acesso dia 20 de abril de 2018.

Nielsen, J. Muslims in Western Europe. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Nilsen, J.et. al. Yearbook of Muslims in Europe, Volume 9. Leiden: BRILL, 2009.

Nielsen, J. Muslims in Western Europe. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2004.

NI PUTES NI SOUMISES (NPNS). Disponível em: <https://npns.eu/>. Acesso em: 22 de março de 2018.

Noiriel, G. Le creuset français: Histoire de l'immigration, XIX–XX siecles. Paris: Éditions du Seuil, 1988.

Nonneman, G. Muslim Communities in the New Europe: Themes and Puzzles. In: eds. Nonneman, G., Niblock, T. and Szajkowski, B. Muslim Communities in the New Europe. Reading: Ithaca Press, 1997.

Nussbaum, M. C. A plea for difficulty. In: eds. Cohen, J.; Howard, M.; Nussbaum, M. Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents. Princeton: Princeton University Press, p. 105–114, 1999.

_____. The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

Nyhagen Predelli, L. Issues of Gender, Race, and Class in the Norwegian Missionary Society in Nineteenth Century Norway and Madagascar. Nova York: The Edwin Mellen Press, 2003.

Nyhagen Predelli, L. et. al. Citizenship is not a word I use: How women's movement activists understand citizenship. In: eds. Halsaa, B.; Roseneil, S.; Sümer, S. Remaking Citizenship in Multicultural Europe: Women's Movements, Gender and Diversity. Basingstoke: Palgrave Macmillan, p. 188–212, 2012.

Nyhagen, L. e Halsaa, B. Citizenship, Gender and Diversity: Women of Faith, Gender Equality and Feminism. Londres: Palgrave Macmillan, 2016.

OFFICE OF HIGH COMISSIONER ON HUMAN RIGHTS (OCHCR). Child, Early and Forced Marriage: A Multi-Country Study, 2013.

OFFICE FOR NATIONAL STATISTICS UK. Censo, 2011.
OFFICE OF POPULATION CENSUSES AND SURVEYS (1993) 1991 Census: Ethnic Group and Country of Birth (Great Britain), Londres: HMSO, 1992.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). The International Migration Report, 2017

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), 1948.

OPEN SOCIETY INSTITUTE. British Muslims: Discrimination, Equality and Community Cohesion. Londres: Open Society Institute, 2005.

Pagis, M. Religious self-constitution: A relational perspective. In: eds. Bender, C,; Cadge, E.; Levitt, P.; Smilde, D. Religion on the Edge: De-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion. Oxford: Oxford University Press, p. 92–114, 2013.

Papastergiadis, N. The Turbulence of Migration, Cambridge: Polity Press, 2000.

Parekh, B. Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory. Londres: Macmillan, 2000.

Patten, A. The Republican Critique of liberalism. In: ed. Farrelly, C. Contemporary Political Theory: A Reader. Londres: SAGE Publications, p. 159-168, 2004.

Paveu, M.; Sarfati, G. As grandes teorias da linguística: da gramática comparada à pragmática. São Carlos: Claraluz, 2006.
Peach, C. Muslims in the 2001 Census of England and Wales: Gender and economic disadvantage. Journal of Ethnic and Racial Studies, v.24, n.9, p. 629-655, agosto, 2006.

PEW RESEARCH CENTER. The Future Global Muslim Population: Projections for 2010-2030. Forum on Religion & Public Life, 2011.

PEW RESEARCH CENTER. Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population. Pew Forum on Religion & Public Life, 2009.

Pinto, C. R. J. Elementos para uma análise de discurso político. Barbarói, n.24, v.1, p. 78-109, [s.n], 2006.

Pittau, F. Women Migrants in Italy. Trabalho apresentado na Conferência da IOM-ISESCO sobre Mulheres Migrantes, Roma, setembro, 2007.

Poly, J.P. Les deux France." In: ed. Lequin, Y. Histoire des étrangers et de l'immigration en France. Paris: Références Larousse, p. 133–55, 1992.

Poly, J.P.; Riché, P. La fin de l'errance. In: ed. Lequin, Y. Histoire des étrangers et de l'immigration en France. Paris: Re´fe´rences Larousse, p. 65–80, 1992.

Poulat, É. Notre Laïcité Publique. Paris: Berg, 2003.

Rahman, F. Health and medicine in the Islamic tradition. Chicago: Kazi Publications, 1998.

Raja, A.[sócio fundador do escritório de advogacia Quist e Diretor da Islamia Primary School]. 2001. Entrevistado por Joel Fetzer, e 2 de agosto, Londres. In: Fetzer, J.; Soper, C. Muslims and the State in Britain, France, and Germany Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2005.

Ramadan, T. Western Muslims and the Future of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Rath, J. et. al. The Politics of Recognizing Religious Diversity in Europe: Social Reactions to the Institutionalization of Islam in the Netherlands, Belgium, and Great Britain. Netherlands Journal of Social Sciences, v.35, n.1, p.53–70, [s.n], 1999.

Regolin, M.R. Discurso e Mídia: a cultura do espetáculo. São Carlos: Claraluz, 2003.
Reilly, N. Rethinking the interplay of feminism and secularism in a neo-secular age. Feminist Review, v.97, n.1, p.5–31, março, 2011.

Reilly, N.; Scriver, S. Religion, Gender, and the Public Sphere. Nova York: Routledge, 2013.

Rinaldo, R. Pious and critical: Muslim women activists and the question of agency. Gender & Society v. 28, n.6, p.824–846, setembro, 2014.

ROPER EUROPE. Religion and the State I. Surrey, UK, RoperASW Europe Ltd, 2001.

Roy, Olivier. Secularism Confronts Islam. Nova York, Columbia University Press, 2007.

Trust, R. Islamophobia: a challenge for us all, Londres: Runnymede Trust, 1997.

Ruthven, M. A Satanic Affair: Salman Rushdie and the Rage of Islam. Londres: Chatto & Windus, 1990.

SAFRA PROJECT (SP). Disponível em:<http://www.webarchive.org.uk/ukwa/target/136501/source/alpha>. Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

Sahgal, G.; Yuval-Davis, N. Refusing Holy Orders: Women and fundamentalism in Britain, Londres: Virago Press, 1992.

Saiving, V. The Human Situation: A Feminine View. In: eds. Christ, C.; Plaskow, J. Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion. San Francisco: Harper & Row, 1979.

SALAAM PORTAL. Muslim Information Resources. Disponível em: <http://www.salaam.co.uk>. Acesso em dia 7 de outubro de 2017.

Salem, S. Feminist critique and Islamic feminism: The question of intersectionality. The Postcolonialist, v.1, n.1, novembro, p. 1-8, 2013.

Salway, S. Economic Activity among UK Bangladeshi and Pakistani Women in the 1990s: Evidence for Continuity or Change in the Family Resources Survey, Journal of Ethnic and Migration Studies, v.33, n.5, p.825-847, maio, 2007.

Schmidt, G. Dialectics of authenticity: Examples of ethnification of Islam amongst young Muslims in Sweden and the United States'. The Muslim World, v. 92, n.1, p.1–17, abril, 2002.

Scott, J.W. The Politics of the Veil. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.

Shadid, W.; Koningsveld, P. Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe. The Netherlands: Kok Pharos Publishing Hous, 1995.

Shaikh, S. [conselheiro do Grupo Conservador London Borough of Hackney] 2001. Entrevistado por J. Christopher Soper, em 11 de abril, Londres. In: Fetzer, J e Soper, C. Muslims and the State in Britain, France, and Germany. Nova York: Cambridge University Press, 2005.

Shukri, A e Owoyemi, M. Sisters In Islam's Quest For The Reinterpretation Of The Qur'an And Hadith: An Analysis Of Their Views On Equality, Women Judges, And Polygamy. Journal Kajian Malaysia, v.32, n.1, p. 55–80, [s.n], 2014.

Silvestri, S. Europe and Political Islam: Encounters of the 20th and 21st century. In: ed. Abbas, T. Islamic Political Radicalism: A European Comparative Perspective. Edinburgo: Edinburgh University Press, p. 57-70, 2007.

Silvestri, S. Europe's Muslim women: potential, aspirations and challenges. Cambridge: King Baudouin Foundation, 2008.

Siddiqui, H. Black women's activism: Coming of age? Feminist Review v.64, n.2, p.83–96, 2000.

Simon, J.; Brettell, C. International Migration: The Female Experience, Nova Jersey: Rowman and Allenheld, 1986.

Silva, T. Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2012.

Smucker, P. The meaning of a scarf: Turkish students fight to wear Islamic head coverings, U.S. News & World Report, v.124, n.10, p. 31, março, 1998.

Sonbol, A. e AbuGideiri, H. Selected articles from Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity and Islam, Gainesville: University Press of Florida, 2001.

Soysal, Y. Changing Citizenship in Europe:Remarks on postnational membership and the national state. In: ed. Abbas, T. Citizenship, Nationality And Migration In Europe. Routledge, 1996.

Spencer, Ian R. G. British Immigration Policy Since 1939: The Making of a Multi-Racial Britain. Londres: Routledge, 1997.

Stanton, E.C. The Woman's Bible. Project Gutenberg, 1989. Disponível em:< https://www.gutenberg.org/ebooks/9880>. Acesso em dia: 12 de janeiro de 2018.

Stepan, A. The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations", in Arguing Comparative Politics, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Stepan, A. The multiple secularisms of democratic and non-democratic regimes. In: eds. Calhoun, C.; Juergensme Yer, M; Van An T, J. Rethinking secularismo. Nova York: Oxford University Press, 2011.

Sunay, A. [cônsul geral do Consulado Turco em Marseille]. 2001. Entrevistado por Joel Fetzer, May 23, Marseille. In: Fetzer, J e Soper, C. Muslims and the State in Britain, France, and Germany. Cambridge/Nova York, Cambridge University Press, 2005.

Tapinos, G. L'immigration étrangere en France: 1946–1973. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.

Taylor, C. The politics of recognition. In: ed. Gutmann, A. Multiculturalism: Examining the politics of recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Tell MAMA. Disponível em:<https://tellmamauk.org/>.Acesso em: dia 20 de abril de 2018.

Tempelman, S. Constructions of Cultural Identity: Multiculturalism and Exclusion. Political Studies, v.1, n.1999, p. 17–31, fevereiro, 1999.

Thaper-Bjorkert, S.; Sanghera, G. Social capital, educational aspirations and Young Pakistani Muslim men and women in Bradford. The Sociological Review, v.58, n.2, p. 244–264, abril, 2010.

Toihiri, A [participante da Mesquita al-Shafi'i,] 2001. Entrevista com Joel Fetzer, em 1 de junho, Marseille. In: Fetzer, J.; Soper, C. Muslims and the State in Britain, France, and Germany Cambridge/Nova York, Cambridge University Press, 2005.

Tolley, M. C. "Religion and the State in Great Britain." Trabalho apresentado no Conferência Anual da Associação Americana de Ciência Política, Washington, DC, 2000.

Tong, R. Feminist Thought: A Comprehensive Introduction. Londres: Routledge, 1990.

Triandafyllidou, A. Modood, T.; Zapata-Barrero, R. "European Challenges to Multicultural Citizenship: Muslims, Secularism and Beyond". In: eds. Triandafyllidou, A.; Modood, T.; Zapata-Barrero, R. Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach. Londres: Routledge, 2006.

FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA (UNICEF). Annual Report, 2013.

Vannuchi, C e Rodrigues, A. A Lei é Rígida: Entrevista com Samir El-Hayek. Revista de Estudos da Religião, n.2, p.136-148, 2002.

Verkuyten, M.; Yildiz, A. National (dis)identification and ethnic and religious identity: A study among Turkish Dutch Muslims. Personality & Social Psychology Bulletin, v.33, n.10, p.1448–1462, outubro, 2007.

Vanderstoep, S.; Johnson, D. Research Methods for Everyday Life: Blending Qualitative and Quantitative Approaches. São Francisco: John Wiley & Sons, 2009.
Vertovec, S. Religion and diaspora. Trabalho apresentado na Conferência 'New Landscapes of Religion in the West', University of Oxford, setembro, 2000.

Waines, D. Islam. In: ed. Woodhead, L. Religions in the Modern World: Traditions and transformations. Routledge: Taylor & Francis Group, 2002.

Wald, K. D.; Wilcox, C. Getting religion: has Political Science rediscovered the faith factor? American Political Science Review, v.100, n.4, p. 523-529, novembro, 2006

Wald, K.D. Crosses on the Ballot. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

Wadud, A. Qur'an and Woman. Oxford and Nova York: Oxford University Press, 1999.

Wadud, A. Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam. Oxford: Oneworld, 2006.

Walker, R. Becoming the Third Wave, 1992. Disponível em:< https://pols218.wikispaces. com/file/view/ Walker+-+ Becoming+the+Third+Wave.pdf >. Acesso em: 12 de maio de 2018.

Wallach-Scott, J. Politics of the Veil. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2007.

Walzer, M. Política e Paixão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Warner, R. S. Approaching religious diversity. Barriers, byways, and beginnings, Sociology of Religion, v.59, n.3, p. 193–215, outubro, 1998.

Weil, P.; Crowley, J. Integration in Theory and Practice: A Comparison of France and Britain. In: eds. Baldwin-Edwards, M.; Schain, M. The Politics of Immigration in Western Europe. Londres: Frank Cass, p.10–26, 1994.

Weller, P. Religions in the UK: A Multi-Faith Directory, Derby: University of Derby and the Inter-Faith Network for the United Kingdom, 1997.

Weller, P. et. al. Religious Discrimination in England and Wales. London: Home Office Research, 2001.

Werbner, P. Veiled interventions in pure space: honour, shame and embodied struggles among Muslims in Britain and France. Theory, Culture and Society, v. 24, n.2, p.161–186, março, 2007.

Westlund, A.C. Rethinking relational autonomy. Hypatia, v.24, n.4, p.26–49, novembro, 2009.

Wihtol de Wenden, C. Les immigreés et la politique. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1988.

Weil, P. La France et ses étrangers: L'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 anos jours. Paris: Gallimard, 1991.

Willis, K.; Yeoh, B. Gender and migration. Reino Unido: Edward Elgar, 2000.

Winchester, D. Embodying the faith: Religious practice and the making of a Muslim moral habitus. Social Forces v.86, n.4, p.1753–1780, junho, 2008.

ISLAMIC SOCIAL SERVICE ASSOCIATION (ISSA).The American Mosque 2011: Women and the American Mosque. University of Kentucky, 2013.

WOMEN LIVING UNDER MUSLIM LAW (WLUML). Disponível em: <http://www. wluml.org/>. Acesso em dia: 23 de abril de 2018.

_____. Dossier 25, 2002.

_____. "Maybe we are hated": The experience and impact of Anti-Muslim hate on British Muslim Women. University of Birmingham: WLUML, 2013.

Woodhead, L. Women and Religion. In: eds. Woodhead, L.; Heelas, P. Religions in the Modern World. Londres: Routledge, 2002.

_____. The turn to life in contemporary theology and spirituality. In: Spirituality and society in the new millennium. Brighton: Sussex Academic Press, p.110-123, 2001.

Woodward, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e concentual. In: Identidade e diferença:a perspectiva dos estudos culturais, org. Silva, T. Petrópolis: Vozes, p. 7-72, 2012.

Yuval-Davis, N. Belonging and the politics of belonging. Journal Patterns of Prejudice, v. 40, n.3, p.197-214, agosto, 2006.

Žarkov, D. Reflecting on faith and feminism. European Journal of Women's Studies, v.22, n.1, p. 3–6, [s.n], 2015.

Zion-Waldoks, T. Politics of devoted resistance: Agency, feminism, and religion among Orthodox Agunah Activists in Israel. Gender & Society, v.29, n.1, p.73–97, setembro, 2014.

APENDICE A - QUESTIONÁRIO DE PESQUISA

QUESTIONNAIRE
FEDERAL UNIVERSITY OF PERNAMBUCO – UFPE
CENTER OF PHILOSOPHY AND HUMAN SCIENCES
MASTER'S DEGREE COURSE IN POLITICAL SCIENCE

This questionnaire can only be answered by muslim women

1.Name:

2.Age:

3.Profession:

4. Level of education:

5. Country of birth:

6. Country of residence:

7. Civil status:

8. Islamic stream:

9.How important is faith in your lives? How do you put it in practice?

10.How does religion relate to other identities, such as gender and nationality?

11.What do you think about women's movements and feminism?

12.How do you see your position in British society? How are you treated as a woman?

13.How do you feel about wearing Islamic attire?

14.What are your challenges in this part of the continent related to religion?

15.How do you relate to Western feminism? Do you know anything about Islamic feminism? What do you think of it?

16. What the name of the association you participate? What are the main projects developed within it?

17. What are your main claims? Wishes?

18.What have been your main achievements?

19.What are the main challenges?

( ) I want my identity remain confidential.