

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Danielle Caroline Batista da Silva

ATRAVÉS DO VÉU:
AGÊNCIA E RESISTÊNCIA DE MULHERES NO EGITO

Orientadora: Paula Sandrin

Rio de Janeiro
2020.1

Danielle Caroline Batista da Silva

**ATRAVÉS DO VÉU:
AGÊNCIA E RESISTÊNCIA DE MULHERES NO EGITO**

Orientadora: Paula Sandrin

Artigo Científico apresentado ao Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais

Rio de Janeiro
2020.1

Dedicado à Maha, Donia, Nour
e todas as incríveis mulheres
egípcias que me inspiraram a
escrever sobre seus
protagonismos.

شكرا.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu melhor amigo dessa vida e de outras, meu irmão mais velho Doug. Eu não seria nada sem você. À minha mãe e meu (pai)drasto Marco, os grandes amores da minha vida. Obrigada por tanto, por tudo. O que sou hoje e onde cheguei, foi tudo por vocês.

À minha paixão de quatro patas chamada Meg. Agradeço à minha família, à minha madrinha por ser a melhor segunda mãe desse mundo e ao meu pai por sempre acreditar tanto em mim. Agradeço à minha quase-irmã Alexya por estar comigo em mais essa etapa, e ao meu cunhado Pedro pela parceria incrível que nós temos.

Mari Holst e Yasmin, nosso trio incrível. Gratidão por essa amizade linda que a gente construiu, sou completamente apaixonada por vocês. Dudu, meu grande parceiro desde o início dessa jornada na PUC-Rio, eu amo você. Rod, que se tornou tanto pra mim em tão pouco tempo, obrigada por tudo até aqui.

Agradeço enormemente ao Baixo Clero, vocês são essenciais na minha vida. Aos colegas que atravessaram meu caminho, seja nas salas de aula, no pilotis, nas vilas, no CARI ou na Lhama, obrigada por fazerem parte da minha história.

Às amigas que fiz ao redor do globo, obrigada por toda a troca de experiências, perspectivas e vivências. Por todo amadurecimento que uma vida além da zona de conforto traz.

Agradeço à minha psicóloga, Amanda. Sou muito grata por tudo que você fez e faz por mim. Agradeço a todos os mestres e professores que tive o privilégio de ter até hoje, essenciais na minha trajetória acadêmica. Agradeço, principalmente, à minha orientadora Paula Sandrin, por toda paciência e ensinamentos transmitidos tão graciosamente.

Agradeço à música e todas as pessoas incríveis que ela trouxe para minha vida, seja nos shows, nas filas, ou nas aulas. E, finalmente, agradeço ao rock'n'roll e heavy metal por tanta felicidade trazida e por me tornarem quem sou hoje.

Gratidão.

RESUMO

As mulheres no Egito sofrem com poucos recursos políticos, uma forte cultura de assédio e desigualdade de gênero, o que dificulta suas vidas nos âmbitos sociais, políticos e econômicos. A partir disso, o presente trabalho busca analisar as diferentes maneiras que mulheres egípcias encontram para exercerem suas agências e resistências no país, de forma a afastar as narrativas reducionistas e orientalistas que são impostas às suas realidades em parte da literatura feminista ocidental, que as retrata como mulheres oprimidas pelo véu de sua religião e pelos homens de sua sociedade. Para tal, fez-se necessário compreender não apenas as raízes árabes e a grande importância da religião Islâmica no país, mas também a influência do Ocidente na construção da sociedade egípcia, de forma a entendê-la não como um caso de exceção, mas como parte de um patriarcado historicamente entranhado nas relações sociais. Dessa forma, o estudo sobre a agência dessas mulheres é importante para compreender que seus protagonismos não estão condicionados apenas à contestação de normas dominantes, sendo expressados através de diversas maneiras, inclusive por trás do véu.

Palavras-chave: desigualdade de gênero; Egito; agência e resistência; mulheres egípcias.

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO | 6 |
| | |
| 1 O “SER” MULHER NO EGITO | |
| 1.1 A MULHER ÁRABE NO IMAGINÁRIO OCIDENTAL..... | 7 |
| 1.2 O LADO FEMININO EGÍPCIO: VÉU, SEXUALIDADE E A MULHER NO ISLÃ..... | 11 |
| 1.3 DESIGUALDADE DE GÊNERO E OBSTÁCULOS..... | 17 |
| | |
| 2 O “AGIR” MULHER NO EGITO | |
| 2.1 AGÊNCIA E RESISTÊNCIA..... | 20 |
| 2.2 MULHERES E FEMINISMOS NO MUNDO ÁRABE..... | 25 |
| 2.3 O PROTAGONISMO FEMININO EGÍPCIO E SUAS NUANCES..... | 28 |
| | |
| CONCLUSÃO | 33 |
| | |
| REFERÊNCIAS | 35 |

INTRODUÇÃO

Há poucos anos, a cidade do Cairo, no Egito, foi considerada a mais perigosa do mundo para mulheres (THOMSON REUTERS FOUNDATION, 2017). Um segundo estudo indicou que praticamente todas as mulheres egípcias já foram vítimas de assédio em algum momento de sua vida (ELTAHAWY, 2015, p. 76). Os direitos femininos no país sofrem com poucos recursos políticos e uma forte cultura de assédio e desigualdade de gênero, dificultando a vida de suas mulheres nos âmbitos sociais, políticos e econômicos. Literaturas feministas árabes, tais como da autora Mona Eltahawy, denunciam a realidade das mulheres na região:

Não há como camuflar. Nós Mulheres Árabes vivemos em uma cultura que nos é fundamentalmente hostil, imposta pelo desprezo dos homens. Eles não nos odeiam por causa de nossas liberdades, como dizia o clichê Americano pós 11 de setembro. Não temos liberdade porque eles nos odeiam, como Rifaat poderosamente diz.
Sim: Eles nos odeiam. Isso deve ser dito. (ELTAHAWY, 2015, p.4, tradução própria).

Independente disso, mulheres egípcias existem. Suas vozes existem e seus protagonismos também. Agem dentro de suas possibilidades e realidades. Assim, o presente trabalho busca apresentar um estudo acerca da questão da desigualdade de gênero no Egito a partir de uma análise do “ser” e “agir” mulher no país. Visa compreender de que forma a estrutura social delimita a vivência feminina e os meios de agência encontrados para lidar com esta, considerando não apenas a influência dos dogmas islâmicos no processo de construção social, mas também a realidade política e as intervenções estrangeiras como causa desse processo, refletindo sobre os efeitos diretos na vida das mulheres.

Considerando a tendência de narrativas orientalistas e reducionistas que são impostas às realidades de mulheres egípcias, é importante evidenciar os meios encontrados das mesmas para lidar com sua realidade. A partir disso, pretendo

demonstrar de que forma a agência dessas mulheres contribui para a ocupação de seu espaço na sociedade egípcia, partindo dos princípios de que que agência não é, necessariamente, resistência e, por sua vez, resistência não é apenas contestação das normas dominantes.

1 O “SER” MULHER NO EGITO

1.1 A MULHER ÁRABE NO IMAGINÁRIO OCIDENTAL

Não é inédita a ideia de uma sociedade que oprime mulheres. Diversos estudos feministas abordam debates sobre a estruturação do patriarcado, levando em conta o entendimento deste como um sistema de dominação dos homens sobre as mulheres não apenas nas esferas familiar, trabalhista, midiática ou política, mas compondo também a dinâmica social como um todo e fazendo parte do inconsciente de homens e mulheres individualmente e no coletivo enquanto categorias sociais (MORGANTE; NADER, 2014).

A partir disso, é possível começar a analisar a situação feminina no mundo árabe não como uma sociedade extraordinária e excepcional (apesar de suas particularidades assim como qualquer outra), mas como uma sociedade parte desse patriarcalismo historicamente entranhado nas relações sociais.

Antes de mais nada, é importante aqui destacar a diferença entre etnia árabe e religião islâmica que, apesar de muitas vezes serem erroneamente utilizados como sinônimos, não podem ser considerados uma mesma coisa. No Ocidente, é comum a associação de mulheres árabes com o véu, entendendo que toda mulher árabe é muçulmana e vice-versa, desprezando outras formas de expressão religiosa existentes dentro desses países médio-orientais.

Para efeitos de análise deste artigo, a categoria gênero será mobilizada como um todo, isto é, considerando tanto mulheres muçulmanas como adeptas de outras religiões, assim como também não praticantes. Entretanto, devido ao Egito ser um país árabe de maioria muçulmana, será levado em conta a grande influência do Islã na vida pública e privada de mulheres egípcias, e como essas questões religiosas influenciam suas vidas de modo geral.

Assim, é necessário entender o orientalismo na criação da realidade feminina árabe-muçulmana no imaginário ocidental. Uma tendência que se remete ao que Chimamanda (2009) chamou de ‘o perigo de uma história única’, que gera uma inclinação à criação de estereótipos que não necessariamente são falsos, mas incompletos, de forma a superficializar as experiências reais e enfatizar as diferenças mais do que as semelhanças. No que diz respeito às mulheres árabes, esse perigo atua da mesma maneira.

Narrativas orientalistas e reducionistas são impostas a essas mulheres, gerando um processo de homogeneização de suas vivências e realidades, criando uma identidade monolítica da mulher árabe emprisionada atrás de um véu de impotência e oprimida por ambas sua sociedade e sua religião (ABURWEIN, 2012).

É importante destacar que essa padronização cultural não é, por sua vez, restrita apenas às mulheres, uma vez que engloba o mundo árabe em sua totalidade. Há uma representação exagerada e fabricada da imagem do Oriente Médio para o ocidente que cumpre propósitos – em sua maioria políticos e militares – para criar a ilusão da necessidade de uma salvação ocidental (e,

principalmente, estadunidense) para essas sociedades, abrindo margem para uma abordagem mais agressiva em nome da “liberdade”. (QUTUB, 2013).

Isso se encaixa no conceito de “Orientalismo” de Said (1978), no qual o Oriente é produzido e representado de acordo com o que o Ocidente deseja ver, através de uma visão política da realidade que enfatiza a diferença entre nós (o Ocidente) e eles (o Oriente), criando, dessa forma, meios que facilitam sua exploração. Abu-Lughod (2002) deixa isso claro ao abordar a maneira que mulheres muçulmanas afegãs foram desenhadas para favorecer o discurso político da invasão ao Afeganistão na “Guerra ao Terror”:

discurso [de Laura Bush] reforçou o abismo divino, principalmente entre as "pessoas civilizadas em todo o mundo" cujos corações partem para as mulheres e crianças do Afeganistão e os Talibãs-e-os-terroristas, os monstros culturais que querem, como ela disse, "impor o mundo deles no resto de nós" (ABU-LUGHOD, 2002, p. 784, tradução própria).

A vitimização da mulher árabe-muçulmana foi mobilizada para justificar a intervenção no país a partir do pressuposto de sua incapacidade de reação e de sua passividade frente ao perigo do homem-árabe-muçulmano-terrorista. Agora havia uma salvação, pois, como posto no discurso de Laura Bush, “a luta contra o terrorismo também é uma luta pelos direitos e dignidade das mulheres [do Afeganistão]” (ABU-LUGHOD, 2002, p. 784).

A partir disso, é necessário questionar essa noção de uma salvação ocidental. Como colocado por Abu-Lughod (2002, p. 789), “os projetos de salvar outras mulheres dependem e reforçam um senso de superioridade dos ocidentais, uma forma de arrogância que merece ser contestada”. Essa ideia da mulher ocidental “secular, livre e tendo controle de sua própria vida” (MOHANTY, 1988, p. 74 apud BROWN, 2006, p. 189) é uma fantasia que deriva da ilusão do

liberalismo como o parâmetro para civilização e liberdade frente a outras sociedades que não se encaixam nesses moldes de normatividade.

Esse liberalismo presume uma supremacia civilizatória ocidental de forma a legitimar o estabelecimento do que é normativo e classificar tudo aquilo que foge disso como barbárie ou atraso, digno de sua “tolerância” e salvação – o que gera uma produção e projeção do “outro” ao mesmo tempo que se utiliza disso como forma de legitimar sua identidade de superioridade. Dessa forma, cria-se a imagem de um terceiro mundo oprimido que sustenta esse antagonismo da mulher ocidental livre frente à mulher não-ocidental submissa (BROWN, 2006).

Essa premissa, no entanto, desconsidera o fato de que o liberalismo possui em sua essência a dominação masculina a partir da divisão de gênero do trabalho e da distinção público/privado, na qual a esfera privada e tudo associado à esta – como a família – é relacionada ao feminino. O masculino, por sua vez, é ligado à esfera pública de direitos, autonomia, racionalidade e individualidade (BROWN, 2006).

Portanto, é imprescindível o entendimento de que as questões de desigualdade de gênero aqui abordadas não são, de forma alguma, exclusivas dessas sociedades árabes ou muçulmanas. Se levarmos em conta a estruturação da sociedade civil como colocada por Pateman (1993), o contrato social estabeleceu o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres, assim como sobre seus corpos, seu trabalho e sua sexualidade. Por conta disso, a concepção de diferença sexual é incorporada pela estrutura da sociedade e pela vida cotidiana, e, dessa forma, tais estruturas não se atêm a limites geográficos.

A partir disso, analisar mulheres em sociedades árabes-muçulmanas não é uma tarefa simples. Não apenas é necessário levar em conta as heranças culturais

que serviram como base para a construção das estruturas sociais desses países, mas também a influência do islamismo e do imperialismo ocidental dentro dos mesmos.

1.2 O LADO FEMININO EGÍPCIO: VÉU, SEXUALIDADE E A MULHER NO ISLÃ

Como colocado acima, entende-se que a imagem do homem árabe bárbaro e opressor é uma criação ocidental que cumpre o propósito de uma demonização do mesmo. No entanto, é exatamente a ideia que é colocada pela autora egípcia Mona Eltahawy (2015) ao abordar a situação real das mulheres no mundo árabe. Segundo ela, “mulheres árabes vivem em uma cultura que é fundamentalmente hostil a elas, reforçada pelo desprezo dos homens” (2015, p. 4).

Em 2017, uma pesquisa divulgada pela Fundação Thomson Reuters declarou a cidade do Cairo como a mais perigosa do mundo para ser mulher (THOMSON REUTERS FOUNDATION, 2017). Contando com indicadores que levavam em conta a ausência de proteção contra violência sexual, práticas culturais nocivas, falta de acesso a cuidados de saúde e de oportunidades econômicas, a capital do Egito foi classificada em último de 19 megacidades com mais de 10 milhões de habitantes. Essa não foi a primeira vez que o país teve uma baixa classificação no que diz respeito à questão da desigualdade de gênero: em 2013, o Egito foi considerado o pior país para direitos femininos no mundo árabe (THOMSON REUTERS FOUNDATION, 2013).

Homens árabes (e, no caso, egípcios) são, no entanto, apenas parte de uma estrutura social sólida fortalecida por décadas de inferiorização feminina em razão de propósitos políticos e econômicos. Nawal El Saaadawi (2002) argumenta que o

sistema patriarcal foi criado (e é mantido) a partir do controle da sexualidade feminina, uma vez que a possibilidade da mulher romper com os limites do casamento monogâmico poderia trazer uma incerteza acerca da hereditariedade e sucessão de bens. Dessa forma, para manter a linhagem de descendentes legítimos e evitar o colapso da família patriarcal, criou-se um “sistema de padrões religiosos e morais, e um sistema judicial capazes de proteger e manter esses interesses econômicos” (p. 70).

Esse controle sobre a sexualidade feminina se traduz em diversas restrições às mulheres nos países médio-orientais, muitas delas que são respaldadas pelos princípios da Sharia, as leis islâmicas que são adotadas parcial ou integralmente pela maioria dos países árabes, inclusive o Egito (MANSOUR, 2014).

O Egito tem o islamismo como religião oficial do Estado e fonte principiológica do ordenamento jurídico, tendo a Sharia como principal referência do estabelecimento de leis e do controle de constitucionalidade desde 1980. Sua Constituição pós-revolucionária de 2014 (e atualmente em vigor) explicita o compromisso do Estado em assegurar concretização da igualdade entre mulheres e homens, resultado de pressões das ondas revolucionárias. Entretanto, no final, apenas a perspectiva islâmica sobre as mulheres foi levada em conta, uma vez que a redação constitucional foi elaborada a partir do reforço da visão patriarcal adotada pelo islã e não abarcava mais do que os direitos básicos femininos (GODIM, 2017).

A Sharia, por sua vez, se utiliza de uma interpretação equivocada do conceito corânico de “*qawwamun*” para legitimar a hierarquização de gênero dentro de sociedades muçulmanas. O termo, que pode ser traduzido como

“protetores e mantenedores”, é entendido como referente à superioridade dos homens, o que abre margem para o embasamento legal da condição de inferioridade das mulheres nesses países. Por não haver um direcionamento específico no Alcorão, as leis islâmicas são resultado de interpretações individuais, aspecto esse que as tornam subjetivas, flexíveis e vagas, podendo possibilitar entendimentos abusivos e violações dos princípios universais de direito, justiça e igualdade (MANSOUR, 2014, p. 11-12).

Entretanto, é importante ressaltar que o Islamismo em si não é responsável pela condição inferior da mulher em sociedades árabes. Segundo Nawal El Saadawi:

[...] a origem dessa condição inferior da mulher em nossa sociedade, e sua falta de oportunidade de progredir, não se devem ao Islamismo, mas a determinados poderes políticos e econômicos, sobretudo à influência do imperialismo estrangeiro que opera especialmente do exterior e das classes reacionárias que exercem pressão internamente. Essas duas forças se completam hermeticamente e, de comum acordo, empreendem-se em uma interpretação errônea da religião, utilizando-a como instrumento de medo, opressão e exploração (EL SAADAWI, 2002, p. 71).

Portanto, não se deve considerar a misoginia como característica inerente à religião islâmica. O Alcorão tem em suas escrituras o princípio igualitário fundamentado na não distinção entre homens, mulheres e raças, pois cada ser humano é valorizado apenas pelo mérito de sua compaixão e boas ações. (EL HAJJAMI, 2008).

Por outro lado, de acordo com Godin (2017, p. 7) o Alcorão considera homens e mulheres como possuidores de naturezas distintas, o que os atribui diferentes direitos e responsabilidades. A mulher é colocada como responsável pelo âmbito familiar e educação dos filhos, atribuindo um caráter honroso à essa “vocação” como forma de dissipar o sentido negativo da desigualdade. A partir

dessa visão, essa diferença é vista não como forma de subordinação, mas de especialização.

A inferiorização da mulher é, portanto, oriunda da hegemonia de um sistema patriarcal que instrumentaliza as escrituras sagradas a partir de interpretações particularmente restritivas. Segundo El Hajjami (2008), muitas das regras jurídicas (como a Sharia) foram construções dos primeiros juristas muçulmanos para adaptar as escrituras corânicas às realidades sociais de suas épocas, mas que, muitas vezes, “refletiam as resistências masculinas às mudanças inauguradas pelas recomendações corânicas.” (p. 110). Segundo a autora:

O mesmo ocorreu com os usos e costumes reinantes nas sociedades árabe-muçulmanas frequentemente apresentadas como se fizessem parte das recomendações islâmicas. (EL HAJJAMI, 2008, p. 110).

Assumir o Islamismo como um instrumento de opressão não apenas reduz seus princípios a estereótipos preconceituosos com também ignora a complexidade das diferentes vivências e experiências de mulheres muçulmanas dentro da religião. O uso do véu, por exemplo, faz parte da realidade da grande maioria das mulheres em países muçulmanos, ultrapassando apenas questões religiosas e tendo um grande impacto nas relações de gênero dentro dos mesmos.

Para além das interpretações das orientações corânicas para tal, há uma complexa dinâmica social e institucional que sustenta a escolha de cobrir os cabelos e/ou rosto, sendo uma variável central para a compreensão do papel feminino na sociedade egípcia.

Há variações para o uso do véu, sendo os principais o *hijab*, que cobre os cabelos e o pescoço, sem ocultar a face, o *niqab*, que revela apenas os olhos, e a *burqa*, que cobre os cabelos, a face e o corpo, sendo o seu uso variável de acordo

como grau de tradicionalismo do contexto no qual a mulher se encontra (GODIN, 2017, p.13).

Segundo Ahmed (1992), não há nenhuma orientação explícita no Alcorão acerca da necessidade de utilizar o véu. Essa tradição foi incorporada por mulheres muçulmanas a partir de um processo de assimilação, uma vez que era utilizado em sociedades do Império Sassânida e em regiões cristãs do Oriente Médio e do Mediterrâneo durante a ascensão do Islã. Durante a vida do profeta Maomé, suas esposas eram as únicas mulheres muçulmanas que eram deveriam se cobrir e, após sua morte seguida pela expansão islâmica, na qual ocorreu a conquista de territórios onde o véu era relacionado à posição social, este se tornou uma peça comum entre mulheres muçulmanas de classe alta por associação (AHMED, 1992).

Além disso, o véu tem origens nas tradições judaico-cristãs também. Durante o período Tanático, mulheres judias ocultavam os cabelos por razões de decência e posição social e, no cristianismo, há menção no Novo Testamento acerca da necessidade de cobrir-se, costume esse que se manteve no cotidiano de freiras católicas (AZEEM, 2016, p. 73-33 apud GODIN, 2017, p. 13-14).

Mernissi (1991 apud ELTAHAWY, 2015, p. 35-36), por sua vez, traz uma interpretação na qual a palavra *hijab* mencionada no Alcorão significa, na verdade, uma “cortina” para dar privacidade ao profeta e sua família, e não uma forma de segregação entre homens e mulheres. Segundo Eltahawy (2015), no Alcorão, o argumento se inicia na seguinte passagem:

Dize aos fiéis que recatem os seus olhares e conservem seus pudores, porque isso é mais benéfico para eles; Deus está bem inteirado de tudo quanto fazem. Dize às fiéis que recatem os seus olhares, conservem os seus pudores e não mostrem os seus atrativos, além dos que (normalmente) aparecem; que cubram o colo com seus véus e não mostrem os seus atrativos, a não ser aos seus esposos, seus pais, seus sogros, seus filhos, seus enteados, seus irmãos, seus sobrinhos, às mulheres suas servas, seus criados isentos das necessidades sexuais,

ou às crianças que não discernem a nudez das mulheres (ALCORÃO ONLINE EM PORTUGUÊS, 24:30–31).

Essa passagem, combinada à literatura Hádice (um agrupamento de leis, lendas e histórias de Maomé), na qual o profeta teria instruído as mulheres a cobrirem todo o corpo exceto mãos e face, estabelecem que que cobrir-se é uma ordem direta do mesmo (ELTAHAWY, 2015, p. 37). A partir disso, o Alcorão incorpora o véu ao princípio da modéstia, sendo uma das virtudes religiosas mais importantes para os muçulmanos – em especial para as mulheres. De acordo com Mahmood:

[...] o véu é um componente necessário para a virtude da modéstia, porque exprime simultaneamente a “verdadeira modéstia” e os meios através dos quais ela é adquirida. Constroem, portanto, uma relação tal entre a norma (modéstia) e sua tradução prática (o véu), que o corpo coberto com o véu se transforma no meio necessário através do qual a modéstia é criada e, simultaneamente, exprimida (MAHMOOD, 2006, p. 137).

Apesar de ambos serem orientados a adotar posturas modestas, a tradição jurídica islâmica entende que as mulheres são os objetos de desejo sexual e os homens os sujeitos desejanter. Isso, portanto, justifica a necessidade de mulheres “não mostrarem seus atrativos” para que não excitem energias libidinais de homens que não são seus parentes, recaindo sobre elas a responsabilidade de manter a santidade da relação entre os sexos (MAHMOOD, 2005, p. 110).

Cria-se uma pressão sobre as mulheres para cobrirem-se. Analogias como “diamante dentro da caixa”, “bombom dentro do embrulho” (ELTAHAWY, 2015, p. 34) constroem a ideia de que é responsabilidade moral da mulher cobrir-se para não despertar o interesse de homens – ideia essa que pode contribuir para a culpabilização das vítimas em casos de violência sexual.

O véu torna-se, também, um meio de evitar situações de assédios e abusos sexuais, uma vez que “encobrir-se proporcionaria proteção e liberdade, além de garantir a dignidade da sociedade como um todo” (GODIN, 2017, p. 14). A partir

disso, relaciona-se uma noção de liberdade dentro do véu, liberdade que se distancia da noção ocidental do que a palavra poderia significar.

Liberdade, por sua vez, mesmo havendo um debate sobre as noções de positiva e negativa (que será aprofundado mais a frente), parte sempre do princípio de autonomia individual, isto é, para um indivíduo ser livre, suas ações devem ser consequências de sua própria vontade ao invés de costume, tradição ou coerção social (MAHMOOD, 2005, p. 11). Entretanto, Segundo Christman:

[se] gerados de acordo com as condições processuais da formação autônoma de preferências constitutivas da liberdade, não importa qual seja o 'conteúdo' desses desejos, as ações que eles estimularem serão (positivamente) livres (CHRISTMAN, 1991, p. 359 apud MAHMOOD, 2005, p. 11-12, tradução própria).

Há diversos motivos pelos quais mulheres muçulmanas escolhem voluntariamente pela adoção do uso do véu. Ser visivelmente identificada como muçulmana, por exemplo, é uma delas. Para algumas mulheres é importante a representação física de sua identidade religiosa, e o véu é uma forma central dessa expressão própria (ELTAHAWY, 2015, p. 35). Além disso, o véu, para certas mulheres, pode atuar como uma forma de resistência à mercantilização dos corpos das mulheres na mídia e à hegemonia de valores ocidentais (MAHMOOD, 2005, p. 16). Portanto, é importante levar em consideração a complexidade tanto da escolha de usar o véu quanto da escolha de não o usar.

1.3 DESIGUALDADE DE GÊNERO E OBSTÁCULOS

De acordo com o Global Gender Gap Report de 2020 do Forum Econômico Mundial (WEF, 2019), o Egito está em 134º lugar de 153 países no que diz respeito ao grau de desigualdade de gênero. Esse relatório é uma importante ferramenta para analisar o progresso mundial sobre a diminuição da

disparidade de gênero dentro dos países, uma vez que cria uma consciência global acerca das dificuldades e desafios resultantes dessa diferença no desenvolvimento econômico e social dos mesmos.

Segundo o relatório, o Egito fechou apenas 62,9% da sua disparidade entre os gêneros até então, apresentando ainda um longo caminho a ser percorrido para atingir um estágio de maior igualdade entre homens e mulheres. A taxa de alfabetização entre mulheres, por exemplo, ainda é de 65%, uma diferença de 15% em relação aos homens egípcios. Além disso, representações políticas ainda são poucas e, oportunidades econômicas, limitadas.

No parlamento egípcio, a presença de mulheres se limita a 15%. Em posições ministeriais, um significativo aumento em comparação à 2018 foi evidenciado, passando de 11,8% para 24%. Na economia, apenas 24,7% das mulheres fazem parte da força de trabalho, das quais somente 7,1% exercem funções gerenciais e, entre proprietárias e executivas de alto escalão de empresas, os números são ainda mais baixos: 2,4% e 4,9%, respectivamente. Ademais, ainda existem limitações por lei para que mulheres (pelo menos de alguns grupos sociais) possuam terras, capital e produtos financeiros, o que gera uma grande diferença de renda entre os gêneros, estimando que a renda de um homem comum seja cerca de 3,8 vezes a de uma mulher comum (WEF, 2019, p. 30).

Além disso, o Egito sofre com um grande número de casos de assédios e violência sexuais contra mulheres. De acordo com um estudo realizado pelas Nações Unidas em 2013, 99,3% das mulheres egípcias já teriam sido vítimas de assédio sexual em algum momento de sua vida (ELTAHAWY, 2015, p. 76). Apesar de já terem passados alguns anos do estudo, esse número é extremamente significativo, já que é praticamente a totalidade das mulheres do país.

Eltahawy (2015) coloca que, apesar do assédio sexual ser uma realidade que atinge o mundo inteiro, a combinação de fatores sociais, religiosos e políticos transforma a região do Oriente Médio particularmente perigosa para mulheres. Segundo a autora, isso ocorre porque leis não punem, mulheres não denunciam e autoridades ignoram esses fatos. A “cultura da pureza”, como colocado pela mesma, faz com que mulheres sintam a responsabilidade de não provocar os homens para sua própria proteção, o que se traduz nas pesquisas que mostram como a maioria dos homens egípcios culpam as próprias mulheres pelos casos de assédio – seja por conta de suas roupas ou por “maquiagem excessiva” (p. 79-82).

A violência doméstica é outra realidade vivida por mulheres egípcias, uma realidade comumente aceita e com dificuldades de obtenção de dados estatísticos oficiais. O casamento de meninas menores de 18 anos, apesar de ilegal no país desde 2008, é ainda comum em áreas rurais e entre classes mais desprivilegiadas, o que, particularmente no caso de parceiros muito mais velhos, as coloca em maior risco de sofrer esse tipo de violência (AMNESTY INTERNATIONAL, 2015).

O Egito, desde os anos 2000, tem um órgão governamental voltado para questões das mulheres chamado National Council for Women (NCW), ou Conselho Nacional para Mulheres, em tradução livre. Ainda assim, “testes de virgindade” foram feitos em manifestantes mulheres durante os levantes da primavera árabe de 2011 pelas forças militares de El-Sisi, atual presidente egípcio na época ainda como comandante-geral das Forças Armadas, como forma de “garantir” que as mesmas não teriam sido estupradas enquanto detidas. O NCW, por sua vez, é visto muitas vezes como uma extensão do governo militar,

carecendo de vontade política, medidas efetivas e transparência (LANGER, 2018).

Apesar da Constituição de 2014 garantir a igualdade entre homens e mulheres e a proteção das mesmas de todas as formas de violência, sucessivos governos egípcios ainda utilizam da violência contra mulheres como uma questão partidária em períodos de polarização e instabilidade política no país, culpando seus oponentes políticos, mas não tomando medidas efetivas para evitar que aconteça. Autoridades egípcias falham em cumprir suas obrigações legais internacionais de tomar providências para prevenir, investigar e punir a violência contra mulheres, a tempo em que falham em fornecer às vítimas sobreviventes reparações físicas e psicológicas (AMNESTY INTERNATIONAL, 2015).

O ser mulher no Egito ultrapassa apenas a questão do sexo biológico. Existe toda uma estrutura consolidada por influências tanto internas quanto externas que dificulta a vivência e cria barreiras para uma vida plena de direitos iguais. Apesar disso, mulheres egípcias são agentes ativos dentro do país, e é exatamente esse protagonismo que será analisado no próximo capítulo.

2 O “AGIR” MULHER NO EGITO

2.1 AGÊNCIA E RESISTÊNCIA

Inicialmente, é necessário levar em conta questionamentos levantados por alguns autores acerca da dissociação dos conceitos de agência e resistência. Saba Mahmood (2006), por exemplo, parte da ideia inicial de como as análises críticas de produções acadêmicas sobre agência feminina no Oriente Médio permitiram uma restauração da voz de mulheres árabes e muçulmanas como agentes ativos

frente às narrativas anteriores de submissão e patriarcalidade (p. 126-127). No entanto, de acordo com a autora, isso condiciona a agência dessas mulheres à reprodução de uma consciência feminista de subversão das normas culturais hegemônicas masculinas dessas sociedades, e essa dicotomia opressor/oprimido:

não só continua carregado com os termos binários de resistência e subordinação, mas também é insuficiente na atenção às motivações, desejos e objetivos que não são necessariamente captados por esses termos (MAHMOOD, 2006, p. 126).

Torna-se necessário, portanto, problematizar a relação entre os conceitos de agência e resistência e, para isso, é essencial abordar um termo que condiciona (e é condicionado por) ambos: o de poder. Segundo Foucault, “onde há poder, há resistência” (1978, p. 95-96, apud ABU LUGHOD, 1990, p. 42). Poder, nesse sentido, pode ser entendido não apenas como uma estrutura repressiva que é imposta pelos agentes de soberania aos indivíduos, mas também como correlações de força que permeiam suas vidas e os produzem, sendo capazes de trazer benefícios e produzir discursos, relações e sujeitos. O indivíduo tem sua existência condicionada a essas correlações, ao passo que o mesmo processo que garante sua subordinação, também é o meio pelo qual este se torna um agente autoconsciente — o paradoxo da *subjectivação*. Dessa forma, agência seria mais do que resistência a relações de dominação, sendo também “uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações de subordinação específicas” (MAHMOOD, 2006, p. 133).

A partir disso, Homi Bhabha traz uma releitura da análise foucaultiana, na qual o produto do poder pode ser mais do que resistência, sendo uma agência mais positiva e criativa (KAPOOR, 2003, p. 566). Como colocado por Kapoor:

Penso que é importante notar que, ao recuperar essas possibilidades criativas na agência, Bhabha está inovando a política foucaultiana. Para Foucault “não há relações de poder sem resistência”, Bhabha

parece estar respondendo com "não há relações de poder sem agência" (KAPOOR, 2003, p. 566, tradução própria).

Essa possibilidade de agência é resultado do “terceiro espaço” de Bhabha. Esse conceito parte, inicialmente, da agência de sujeitos coloniais em corromper os discursos hegemônicos a partir de sua interpretação destes, isto é, a subversão da mensagem cultural transmitida pelo colonizador ao ser recebida pelo colonizado. Isso acontece por conta do ato de imitar o colonizador, uma estratégia que favorece ambas sujeição e subterfúgio do colonizado, visto que essa mímica, ao mesmo tempo em que é feita para ensinar a lógica do colonizador, cria a possibilidade de agência por dessacralizar a suposição de uma supremacia cultural e expor a instabilidade desse discurso (KAPOOR, 2003, p. 565).

Dessa forma, ao realizar essa repetição do discurso colonial, o subalterno não realiza apenas uma reinterpretação, mas sim uma hibridização – este é o Terceiro Espaço. O surgimento de algo novo, segundo Kapoor (2003), “um espaço não dialético entre as estruturas binárias das representações orientalistas e do poder imperial” (p. 566, tradução livre), a criação de uma forma de resistência sutil, mas ainda uma resistência.

Resistência, portanto, se apresenta de diversas formas para além da simples noção de subversão de normas – é o que Abu-Lughod (1990) apresenta ao tratar de resistência entre mulheres beduínas, por exemplo. A autora argumenta que há uma certa tendência em relacionar resistências com a queda de sistemas de opressão, o que resulta em um apagamento das diversas formas de resistências locais e cotidianas que existem dentro de estruturas específicas de poder:

Essas formas de resistência indicam que uma maneira pela qual o poder é exercido em relação às mulheres é através de uma série de proibições e restrições que são incorporadas, em apoio ao sistema de segregação sexual, e resistidas, como sugerido pelo fato de protegerem ferozmente a inviolabilidade de sua esfera separada, a esfera em que ocorrem os desafios [a essas estruturas] (ABU-LUGHOD, 1990, p. 43, tradução própria).

Assim, analisar essas diferentes formas de resistências em sociedades específicas não apenas contribui para uma análise mais crítica de teorias de poder reducionistas, mas também para um maior entendimento do “completo interfuncionamento das estruturas de poder historicamente mutáveis” (ABU-LUGHOD, 1990, p. 53, tradução própria). Entende-se, portanto, que não há necessariamente uma intenção dessas mulheres de desafiar as estruturas e, partir disso, é importante começar a questionar a universalidade do desejo de liberdade.

Segundo Mahmood (2006), a liberdade como um ideal social é não apenas central no pensamento liberal progressista, mas também pressuposto pelo conceito de resistência autorizado pelo mesmo. A premissa da agência feminina condicionada à resistência às relações de dominação masculina apoia-se na ideia de que uma sociedade estruturada para atender os interesses dos homens automaticamente suprime os interesses das mulheres e, dessa forma, assim como no liberalismo, a liberdade se torna normativa, onde “é aplicado um maior escrutínio crítico àqueles que pretendem limitar a liberdade das mulheres do que aos que pretendem estender” (MAHMOOD, 2006, p. 128). À vista disso, é necessário questionar o próprio conceito de liberdade. De acordo com a tradição liberal:

a liberdade negativa refere-se à ausência de obstáculos externos à opção e ação autodirigida, sejam estes impostos pelo estado, pelas corporações ou por indivíduos privados. Por seu turno, a liberdade positiva é entendida como a capacidade para realizar uma vontade autônoma, geralmente entendida em termos dos predicamentos da “razão universal” ou do “interesse individual”, e, portanto, liberta do peso do costume, da vontade transcendental e da tradição (MAHMOOD, 2006, p. 128-129).

Essas noções de liberdade utilizam do princípio de autonomia como delimitador das escolhas voluntárias como, por exemplo, a submissão a práticas ocidentais de cirurgias estéticas eletivas. É necessário levantar o questionamento de até que ponto essas cirurgias são símbolos da liberdade de escolha, uma vez

que são motivadas por um ideal de beleza comercialmente produzido e difundido. De acordo com Brown (2006), estabelecer liberdade como apenas escolha e reduzir o político à política e à lei resulta em uma realidade despolitizada na qual poderes sociais são quase tão coercitivos e eficazes quanto a lei na produção de sujeitos subjetivados, tornando a escolha um instrumento crítico de dominação nas sociedades capitalistas liberais (p. 197).

Esse princípio da autonomia liberal não leva em conta a imersão social dos indivíduos ou sua formação pessoal através das interações sociais em diferentes modelos de comunidades humanas. Por conta disso, Mahmood (2006) sugere um descolamento da noção de agência dos objetivos da política progressista, visto que esta não pode ser definida somente a partir do modelo binário de subordinação e subversão.

Nesse sentido, é importante levar em conta essas questões ao analisar casos que, na visão normativa, poderiam ser considerados passivos às estruturas dominadoras, uma vez que essas mesmas reações podem ser entendidas como formas válidas e efetivas de agência. Como colocado por Mahmood (2006), “a capacidade de agência pode ser encontrada não só em atos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas” (p. 131).

Agência não depende necessariamente de uma subversão das normas regentes. Mahmood (2006) traz a teoria da agência de Butler para o início de seu argumento, na qual o raciocínio desenvolve-se na ressignificação das normas por conta da dimensão performativa do contexto, visto que a intenção é “perturbar discursos dominantes de gênero e sexualidade” (p. 135). Entretanto, a autora afasta-se desse dualismo consolidação/subversão, aproveitando apenas do

raciocínio de que as normas não são apenas uma imposição social, mas substância constitutiva da interioridade do sujeito, sendo “vivas, incorporadas, procuradas e consumadas” (MAHMOOD, 2006, p. 136) de diferentes maneiras.

2.2 MULHERES E FEMINISMOS NO MUNDO ÁRABE

A partir do debate sobre agência feminina, surge a questão dos feminismos no Oriente Médio. Isso porque, apesar dos diferentes contextos políticos internos e externos dos países médio-orientais, estudos de gênero debatem sobre as tradições árabes e muçulmanas que regem as estruturas políticas e sociais de grande parte da região e as diferentes formas que o feminismo atua dentro delas.

Em primeiro lugar, é importante definir a condição do feminismo no Oriente Médio e as discussões acerca da construção do mesmo dentro dessas sociedades, ora como uma representação genuína dos anseios femininos, ora como uma importação ocidental imperialista. Isso porque a relação entre feministas e mulheres islâmicas passou por seus altos e baixos, com momentos de tolerância e o compartilhamento de lutas comuns – como o anticolonialismo nos anos 1920 a 1940 – e momentos de rivalidade, nos quais feministas ocidentais acusavam as mulheres islâmicas de serem coniventes com os princípios fundamentalistas de subordinação feminina e as islamistas rotulavam o feminismo como associado ao ocidente e ao colonialismo dominante (LIMA, 2014)

De acordo com Abu-Lughod (2001), construções coloniais de mulheres como o símbolo do atraso oriental moldaram o nacionalismo anticolonial nos países médio-orientais, assim como os projetos feministas baseados em discursos ocidentais sobre os papéis de gênero (p. 106). Nesse contexto, o feminismo passou a lidar com uma linha tênue entre uma identificação exclusiva com o

ocidente (significando a rejeição da herança árabe-muçulmana) ou um alinhamento com as tradições locais (significando a aceitação das estruturas patriarcais de subordinação e inferiorização) (ABU-LUGHOD, 2001, p. 110).

Além disso, muitas estudiosas feministas do Oriente Médio identificam uma relação problemática entre feminismo e as tradições religiosas da região, indicando o Islã como uma ameaça para as mulheres. Entretanto, elas se encontram em um dilema ao escrever sobre: de um lado, a representação dessas mulheres como agentes complexos e não vítimas passivas do Islamismo ou das tradições culturais; do outro, a defesa de seus direitos, que envolve críticas às estruturas locais patriarcais e abre margem para o risco de uma apropriação ocidental como forma de confirmação de estereótipos simplistas e negativos (ABU-LUGHOD, 2001).

Dito isso, estudiosas buscam legitimar o feminismo na região. Abu-Lughod (2001) argumenta que o feminismo nesses países não deve ser condenado como uma importação ocidental não autêntica tão quanto não deve ser considerado um projeto local, uma vez que a primeira posição assume uma pureza cultural e a segunda subestima poder formativo do colonialismo no desenvolvimento da região (p. 106). Os feminismos médio-orientais se originaram no próprio Oriente Médio, em complexa relação com feminismos de outros locais, como colocado por Badran:

Como feminismos em todos os lugares, eles nascem e crescem em solo doméstico. Eles não são emprestados, derivativos ou "de segunda mão". No entanto, feminismos no Oriente Médio, como em outros lugares, podem e se cruzam, amplificam e impulsionam novas direções, elementos de feminismos encontrados em outros lugares. Os feminismos falam uns com os outros em acordo e desacordo. (BADRAN, 2005, p. 13, tradução própria).

Há dois grandes movimentos feministas no Oriente Médio, são eles o feminismo secular e o feminismo islâmico, surgidos no final dos séculos XIX e

XX, respectivamente. Ambos emergiram em sociedades majoritariamente muçulmanas e desenvolveram-se em contextos históricos, nos quais novas identidades eram formadas a partir de mudanças de classe, religiosas, étnicas e nacionalistas e profundas mudanças sociais, econômicas e tecnológicas estavam em andamento (BADRAN, 2005).

O feminismo secular surgiu do contexto de mulheres urbanas de classe média e alta em vários lugares do Oriente Médio que começaram a adquirir uma “consciência feminista” que era, ao mesmo tempo, uma crítica ao impedimento de acessar os benefícios da modernidade por serem mulheres e uma legitimação de seus avanços. Com o avanço da alfabetização, surgiu um público feminino que defendia um discurso nacionalista de reformas religiosas e uma combinação de sua própria libertação com o avanço nacional, adaptando o movimento à realidade de cada país (BADRAN, 2005).

O feminismo islâmico surgiu em um momento no qual as mulheres, tanto secularistas quanto religiosas, cada vez mais se preocupavam com a imposição e disseminação de uma leitura conservadora do Islã pelos movimentos islâmicos, surgindo a necessidade de resposta em uma voz islâmica mais progressista para lidar com o descontentamento com os status de cidadãs de segunda classe. É um movimento transnacional e desterritorializado que tem como iniciativa uma releitura das escrituras sagradas do Alcorão (BADRAN, 2005).

O Egito foi um dos primeiros pontos de surgimento desses movimentos feministas no Oriente Médio. Segundo Cila Lima (2014), esse feminismo egípcio passou por 5 grandes fases de mudanças ideológicas: o feminismo liberal radical (1920-1940), representado por feministas muçulmanas educadas na França; o feminismo populista (1940-1950), representado por feministas de formação

marxista; o feminismo sexual (1950-1970), representado principalmente pela médica e estudiosa Nawal el Saadawi; o feminismo ressurgente (1980), surgido após o suicídio da feminista egípcia Doria Shafik por conta das repressões violentas do movimento independente de mulheres pelo presidente Gamal Abdel Nasser; e, finalmente, o feminismo islâmico (pós 1990).

Diante disto, é importante analisar as diversas agências de mulheres nos feminismos do Oriente Médio. Agências que atravessam as imersões sociais e as estruturas que as formam como indivíduos, com diferentes motivações e diferentes estratégias. Badran (2005) coloca que cada vez mais feministas islâmicas e secularistas estão se unindo, onde de um lado as raízes nacionalistas e do outro o caráter universalista estão recuperando um Islã holístico no qual o secular e o religioso se dissolvem em razão de produzir uma revolução de gênero do Islã, no Oriente Médio e além. Assim, os feminismos no Oriente Médio e, mais especificamente, no Egito, são resultados de complexas relações de outros feminismos, assim como de relações de movimentos coloniais, nacionalistas, secularistas, islâmicos, entre outros. São, portanto, plurais e parte de uma complexa teia de relações que produz uma variedade enorme de feminismos – todos legítimos.

2.3 O PROTAGONISMO FEMININO EGÍPCIO E SUAS NUANCES

Nessa seção, a pesquisa se torna um pouco mais autoetnográfica, voltada para minha experiência pessoal com mulheres egípcias no Cairo como uma mulher ocidental. Entretanto, antes de iniciar de fato os casos específicos, faz-se necessário justificar a escolha desse método.

De acordo com Rangel (2018) a adoção da autobiografia e da autoetnografia enquanto recursos teórico-metodológicos vai na contramão da concepção tradicional de ciência, na qual a inserção da percepção e vivências do “eu” caracteriza outros domínios que não o da ciência em si, como a prosa literária. Entretanto, apesar de sua proximidade com essa forma de escrita, esses métodos possuem um pré-texto de “resistência e crítica à ontologia e às concepções epistemológicas da ciência ocidental” (RANGEL, 2018, p. 2).

A autobiografia e a autoetnografia como metodologias de pesquisa não são movimentos de autoanálise, mas sim um reconhecimento da inserção do pesquisador no círculo social e das redes intersubjetivas que operam a partir da linguagem, com sentimentos e ideias que constituem o processo de compreensão e crítica do mundo ao redor. Dessa forma, entendendo a autobiografia como uma história de vida e a autoetnografia como uma análise de um evento ou interação específica, esses métodos visam reconhecer que o conhecimento não pode ser neutro, nem mesmo nas instituições acadêmicas (RANGEL, 2018).

A partir disso, minha experiência com a agência mulheres egípcias será sintetizada em duas mulheres em particular, chamadas Maha e Donia. Ambas jovens egípcias e muçulmanas entre seus 21-23 anos de idade que moram na cidade do Cairo, a diferença entre elas é que Maha era uma estudante de Língua Inglesa e Literatura na Universidade Americana do Cairo e atuava como tradutora inglês-árabe para grupos de voluntárias estrangeiras no orfanato Ahbab Allah em Zahraa el Maadi, onde Donia morava e que, por sua vez, não tinha a mesma bagagem acadêmica e estava no início de aprendizagem da língua inglesa.

A diferença de background social e acadêmico entre as duas é importante pois, enquanto Maha se declarava feminista, Donia sequer conhecia a palavra.

Maha tinha planos para sua vida após a graduação, enquanto as expectativas de futuro da maioria das meninas do orfanato, incluindo Donia, eram através do casamento. Mesmo assim, ambas reconheciam a realidade de assédio nas ruas e a dificuldade de ser mulher no país e, ao mesmo tempo, tinham plena consciência de que isso não era uma realidade exclusiva do Egito.

Além disso, a questão do véu se mostra presente e importante em ambos os casos. O hijab constitui grande parte de suas relações com a religião, não sendo considerado seu uso, por nenhuma das duas, resultado de pressões externas ou sociais ou sequer um reflexo de qualquer tipo de opressão ou submissão, muito pelo contrário – é visto como um símbolo de empoderamento pessoal para as duas. Começar a usar o hijab foi decisão própria de ambas, inclusive de Donia, que decidiu por tirá-lo temporariamente até que se sentisse pronta para tal, ato esse que não diminuiu em nada a intensidade de sua relação com o mesmo.

A presença de voluntárias estrangeiras, sendo estas principalmente da América Latina, Europa e Ásia, vinha acompanhada de uma certa condescendência e arrogância ocidental. Existia uma ideia (por parte das voluntárias) de um heroísmo em forma de feminismo que poderia abrir os olhos daquelas moças egípcias leigas para a própria realidade que elas estavam inseridas – principalmente por ser um projeto realizado dentro de um orfanato com jovens entre 15 e 30 anos. A autocrítica feita aqui é genuína, pois a presunção era quase palpável – não apenas pelo fato de ensinarem inglês para aquelas jovens, mas de discutirem questões de gênero em nome do Objetivo de Desenvolvimento Sustentável da ONU número 5: “Alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas”. Apesar de bem-intencionadas, eram necessários alguns dias para cada novo grupo de voluntárias perceber que aquelas jovens

egípcias tinham plena noção de sua realidade, que a maneira que elas decidiam lidar com ela não as tornavam menos mulheres e que suas agências eram legítimas, independente de quais fossem.

Era possível observar uma certa sororidade entre mulheres egípcias – inclusive com estrangeiras. No metrô, durante os horários de pico, havia um discreto apoio mútuo entre as mulheres do vagão feminino que se ajudavam e se protegiam entre si. Em um caso específico de assédio ocorrido com uma brasileira nas ruas da cidade, a tentativa de denúncia para as autoridades locais foi inicialmente recebida com descaso e intimidação por parte dos policiais homens, e apenas com a ajuda e insistência de mulheres locais a situação foi devidamente resolvida.

Devido a complexidade do assunto, as análises aqui feitas são inevitavelmente reducionistas, uma vez que a vivência no Egito de uma mulher que foi ocidentalmente socializada não é a mesma de uma mulher egípcia. É necessário deixar claro a limitação do estudo no que diz respeito ao recorte específico da realidade de uma mulher egípcia, visto que, por mais que haja uma compreensão geral sobre questões de gênero, há aspectos da socialização local que dizem respeito apenas àquelas que passaram pela mesma.

Além disso, ainda é possível analisar outras formas de agências de mulheres egípcias que ficaram conhecidas por todo o mundo, como foi o caso da participação feminina na Primavera Árabe em 2011, que trouxe uma grande visibilidade para o forte protagonismo feminino nos levantes ao lado dos homens. Durante a revolução, mulheres egípcias de todas as idades e grupos sociais estiveram ativamente envolvidas, liderando marchas, patrulhando ruas, criando escudos humanos para proteger o Museu Egípcio de Antiguidades, a sede da Liga

Árabe e uns aos outros. Ademais, blogueiras desempenharam papéis importantes na mobilização de manifestações, além de profissionais que ofereciam serviços especializados para os manifestantes – como médicas e advogadas (NABER, 2011).

É necessário destacar que a participação das mulheres na primavera árabe foi além de apenas participantes ativas nas linhas de frente dos movimentos, tendo atuado com uma grande multiplicidade de papéis – sejam como ativistas de paz, mão-de-obra doméstica, apoiadoras logísticas ou até oponentes da revolução em si, mulheres que não eram a favor do que estava acontecendo. A generalização de uma frente única subversiva de mulheres árabes-muçulmanas tende a sugerir esses protestos como uma “evolução cultural” que associa os direitos femininos à democracia ocidental e liberal, e que essa participação feminina seria o início do mundo árabe copiando a forma como o mundo ocidental trata suas mulheres. Essa premissa não apenas ignora as diferentes formas de agência das mulheres na Primavera Árabe, como também sustenta um discurso orientalista de um mundo árabe progredindo de seu passado opressivo em direção à civilidade ocidental (SJOBERG; WHOOLEY, 2015).

Mulheres egípcias mobilizaram seus rostos e corpos para proclamar seu amor ao Egito. Além de pinturas corporais com as cores vermelho, branco e preto, e utilização da bandeira como vestuário, elas envolveram-se em diversas estratégias para afirmar sua voz política, inclusive estratégias que demonstravam sua lealdade aos valores do nacionalismo e do patriarcado, desde atividades piedosas até a retratação da estrutura familiar de mães da nação enquanto se envolviam em protestos e resistência (HAFEZ, 2014).

Ocorreram muitos casos de violência sexual como resposta do governo egípcio em relação às mulheres. Ativistas foram presas e submetidas a testes de virgindade e campanhas de humilhações públicas como formas de desacreditar suas manifestações. A imagem de uma menina inconsciente despida até os jeans e o sutiã sendo arrastada e chutada no abdômen pelas Forças Armadas correu pelas mídias sociais do mundo e se tornou um símbolo da brutalidade do exército egípcio contra as mulheres, a menina do sutiã azul. Como resposta, a emergência de um protesto de mulheres chamado *Egypt's Daughters Are a Red Line* – As Filhas do Egito são uma Linha Vermelha, em tradução livre. Com cartazes pintados nas cores da bandeira egípcia e carregando um sutiã azul, as manifestantes transformaram as metáforas de controle do Estado em gritos de batalha de resistência e dissidência (HAFEZ, 2014).

A agência de mulheres egípcias é, portanto, plural e multifacetada. Longe de uma estigmatização, suas mobilizações são motivadas por diversos fatores sociais, políticos e, principalmente, pessoais, motivações essas que não devem ser generalizadas ou moldadas às normatividades ocidentais de agência.

CONCLUSÃO

O presente projeto teve o propósito de entender a agência feminina no Egito por meio de uma análise das diferentes modalidades de ação das mulheres no país. Visando apresentar uma realidade plural e diversificada, buscou-se não apenas desmistificar a imagem simplista criada no Ocidente de mulheres árabes-muçulmanas oprimidas e silenciadas tanto por sua religião, quanto por sua sociedade, mas também desassociar a ideia de agência da simples noção de subversão das normas dominantes.

Apesar da situação dos direitos femininos no país ainda ser fragilizada no que diz respeito à representação política e igualdade de gênero, a ideia da necessidade de uma salvação ocidental gera um apagamento do protagonismo das próprias mulheres egípcias e reforça a ideia precipitada de uma superioridade do Ocidente. Movimentos feministas não apenas no Egito, como em todo o Oriente Médio, têm crescido e lutado por melhores condições políticas, sociais e econômicas para a parcela feminina, e é esse tipo de ação que deve ser incentivada e visibilizada.

Entretanto, é necessário compreender que não se deve impor as visões normativas de agência sobre essas mulheres, uma vez que essa capacidade de agência é condicionada à formação pessoal e às interações sociais dos indivíduos. Da mesma maneira, a tendência de culpabilização do Islã como único causador dessa realidade despreza as complexas estruturas históricas que moldaram a sociedade egípcia e contribui para a manutenção da ideia do “outro” que deve ser ou eliminado, ou absorvido na realidade normativa do “nós”.

Tanto o “ser” quanto o “agir” mulher no Egito carregam consigo a pluralidade do que significa a mulher egípcia não apenas dentro do país, mas fora também. Pluralidade essa que abarca inclusive a questão do véu, um símbolo que é visto simultaneamente como uma representação da opressão religiosa pelo Ocidente e como uma forma empoderamento por aquelas que optam pelo uso do mesmo.

Apesar das limitações resultantes de uma análise feita como uma observadora externa e ocidentalmente socializada, as linhas aqui traçadas representam uma tentativa de uma reprodução não orientalista das vivências de mulheres egípcias. A visibilidade de seus protagonismos – sejam eles nas linhas

de frente dos movimentos da Primavera Árabe ou em ações de seu cotidiano – é importante para o desenvolvimento de uma visão mais matizada de suas vidas, longe das ideias de silenciamento e fragilidade, focado em agências efetivas e mulheres donas de suas ações.

REFERÊNCIAS

ABURWEIN, Hibah. The negative image of the Arab woman in the Western literature. Brussels: European Forum of Muslim Women, 2012.

ABU-LUGHOD, Lila. The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. *American Ethnologist*, vol. 17, no. 1, 1990, pp. 41–55.

_____. Orientalism and Middle East Feminist Studies. *Feminist Studies*, vol. 27, no. 1, 2001, pp. 101–113. Disponível em: <www.jstor.org/stable/3178451>. Acesso em 12 junho 2020.

_____. Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. *American Anthropologist*, 104, p. 783-790, 2002.

ADICHIE, Chimamanda. TEDGlobal: Chimamanda Ngozi Adichie: the danger of a single story. Out. 2009. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript>. Acesso em 22 março 2020.

AHMED, Leila. Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate. Yale University Press, 1992.

ALCORÃO ONLINE EM PORTUGUÊS. Disponível em:
<<https://alcorao.com.br>>. Acesso em 30 abril 2020

AMNESTY INTERNATIONAL. 'Circles of hell': Domestic, Public and State Violence Against Women in Egypt. London, 2015. Disponível em:
<<https://www.amnestyusa.org/reports/circles-of-hell-domestic-public-and-state-violence-against-women-in-egypt/>>. Acesso em 13 maio 2020.

BADRAN, Margot. Between Secular and Islamic Feminism/s: Reflections on the Middle East and Beyond. *Journal of Middle East Women's Studies*, vol. 1, no. 1, 2005, pp. 6–28. Disponível em: <www.jstor.org/stable/40326847>. Acesso em 12 junho 2020.

BROWN, Wendy. Tolerance as/in civilizational discourse. In: _____ (org.). *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton University Press, p. 176- 205, 2006.

EL HAJJAMI, Aïcha. A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. *Cad. Pagu*, Campinas, n. 30, p. 107-120, Junho 2008. Disponível em:
<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332008000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 03 abril 2020.

EL SAADAWI, Nawal. *A face oculta de Eva: as mulheres do mundo Árabe*. São Paulo: Global Editora, 2002.

ELTAHAWY, Mona. *Headscarves and hymens: Why the Middle East needs a sexual revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2015.

GONDIM, Bruna Avellar Fam. *AS NUANCES DO VÉU: RELATOS FEMININOS SOBRE OS DIREITOS DAS MULHERES NO EGITO*. Recife, 2017. Disponível em: <<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/24041>>. Acesso em 04 abril 2020

HAFEZ, Sherine. Bodies that protest: The girl in the blue bra, sexuality, and state violence in revolutionary Egypt. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 40, n. 1, p. 20-28, 2014.

KAPOOR, Ilan. Acting in a tight spot: Homi Bhabha's postcolonial politics. *New Political Science*, v. 25, n. 4, p. 561-577, 2003.

LANGER, Annette. Violence Against Women - Women in Egypt Part 1: 'As an Egyptian Woman, You Spend Your Entire Life Dealing with Sexual Violence'. *Spiegel International*, 2018. Disponível em: <<https://www.spiegel.de/international/tomorrow/almost-every-egyptian-woman-is-subjected-to-sexual-harassment-a-1198328.html>>. Acesso em 12 maio 2020.

LIMA, Cila. Um recente movimento político-religioso: feminismo islâmico. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 22, n. 2, p. 675-686, Ago. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000200019&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 11 Junho 2020.

MAHMOOD, Saba. Teoria Feminista, Agência e Sujeito Liberatório: Algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, Vol. X (1), 2006, p. 121-158.

_____. *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press, 2005.

MANSOUR, Dina. Women's Rights in Islamic Shari'a: Between Interpretation, Culture and Politics. *Muslim World Journal of Human Rights* 11, 1, p. 1-24, 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.1515/mwjhr-2012-0006>>. Acesso em 03 abril 2020.

MORGANTE, Mirela Marin; NADER, Maria Beatriz. O patriarcado nos estudos feministas: um debate teórico. Anais do. XVI Encontro Regional de História da ANPUH, 2014.

NABER, Nadine. Women and the Arab Spring: Human rights from the ground up. Ann Arbor, MI: MPublishing, University of Michigan Library, 2011.

PATEMAN, Carole. O contrato Sexual (1988). Tradução de Marta Avancini. São Paulo: Paz e Terra S.A., 1993.

QUTUB, Afnan. Harem girls and terrorist men: Media misrepresentations of Middle Eastern cultures. Colloquy, v. 9, p. 139-155, 2013.

RANGEL, Aline. OS CAMINHOS E DESCAMINHOS DA INSERÇÃO DO EU NA ESCRITA DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: A PROPOSTA AUTOBIOGRÁFICA. In: 4o Seminário de Relações Internacionais - Associação Brasileira de Relações Internacionais, Foz do Iguaçu, 2018.

SAID, Edward. Orientalism. New York: Vintage Books, 1978.

SJOBORG, Laura; WHOOLEY, Jonathon. The Arab Spring for women? Representations of women in Middle East politics in 2011. Journal of Women, Politics & Policy, v. 36, n. 3, p. 261-284, 2015.

THOMSON REUTERS FOUNDATION. POLL: Women's rights in the Arab world. 2013. Disponível em: <poll2013.trust.org>. Acesso em 1 junho 2020

_____. The world's most dangerous megacities for women. 2017. Disponível em: <http://poll2017.trust.org>. Acesso em 1 junho 2020

WORLD ECONOMIC FORUM (WEF). Insight Report: Global Gender Gap Report 2020. Cologny/Geneva, 2019. Disponível em: <http://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2020.pdf>. Acesso em 04 maio 2020.