UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

RÚBIA CAROLINE SOUSA DE MORAES

ENTRE VÉUS E DESVELAMENTOS: PROPOSTAS DE ABORDAGENS SOBRE A REPRESENTAÇÃO DE MULHERES ISLÂMICAS NA SALA DE AULA

CAMPINAS
2018

RÚBIA CAROLINE SOUSA DE MORAES

ENTRE VÉUS E DESVELAMENTOS: PROPOSTAS DE ABORDAGENS SOBRE A REPRESENTAÇÃO DE MULHERES ISLÂMICAS NA SALA DE AULA

Dissertação apresentada no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para obtenção do título de Mestra em Ensino de História no Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História – PROFHISTÓRIA.

Orientador: Rui Luis Rodrigues

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA ALUNA RÚBIA CAROLINE SOUSA DE MORAES E ORIENTADA PELO PROFESSOR RUI LUIS RODRIGUES

CAMPINAS

2018

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): Não se aplica.
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3709-7136

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

Moraes, Rúbia Caroline Sousa de, 1990-
M791e Entre véus e desvelamentos : propostas de abordagens sobre a representação de mulheres islâmicas na sala de aula / Rúbia Caroline Sousa de Moraes. – Campinas, SP : [s.n.], 2018.

Orientador: Rui Luis Rodrigues.
Dissertação (mestrado profissional) – Universidade Estadual de Campinas Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Cidadania. 2. Gênero. 3. Identidade social. 4. Ensino de História. 5. Islã. I. Rodrigues, Rui Luis, 1966-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Between veiling and unveiling : proposals for the approach on the representation of islamic women in the classroom
Palavras-chave em inglês:
Citizenship
Gender
Group identity
History Teaching
Islam
Área de concentração: Ensino de História
Titulação: Mestra em Ensino de História
Banca examinadora:
Rui Luis Rodrigues [Orientador]
Luana Saturnino Tvardovskas
Gisele Fonseca Chagas
Data de defesa: 06-12-2018
Programa de Pós-Graduação: Ensino de História

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 6 de dezembro de 2018, considerou a candidata Rúbia Caroline Sousa de Moraes aprovada.

Prof. Dr. Rui Luis Rodrigues
Profa. Dra. Gisele Fonseca Chagas
Profa. Dra. Luana Saturnino Tvardovskas

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertação/Tese e na Secretaria do Programa de Pós Graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

A Ele, minha eterna "canção, ponte, estrofe e refrão"....

Aos meus alunos e alunas, que moldam - me cotidianamente, não apenas no fazer-se professora, mas antes de tudo no fazer-se humana...

AGRADECIMENTOS

Aos meus alunos e alunas do CIC Eduardo von Zuben, com quem ensino e aprendo todos os dias, e que aguentaram a "*Pro*" um pouco mais cansada durante estes dois anos e meio. Não sei se um dia minha culpa interna por querer dar aulas mais dinâmicas, interessantes e profundas, como vocês merecem, passará, mas continuarei tentando. Afinal, sem vocês um Mestrado em Ensino de História não teria sentido algum.

Ao meu orientador Rui Luis Rodrigues, que aceitou o desafio de me orientar sempre com muita generosidade, compreensão e pronta disposição para auxiliar no que fosse necessário.

À coordenadora Cristina Meneguello pela incansável e carinhosa dedicação com esta primeira turma de Mestrado Profissional na Unicamp e aos colegas "profhistóricos", pelas conversas, trocas de experiências e ajuda mútua no desenvolvimento das pesquisas. Foi com certeza um grande privilégio compartilhar com vocês o desejo de construir conhecimento histórico em sala de aula com qualidade e consciência crítica frente a tempos tão sombrios. Continuamos resistindo!

Às professoras Eliane Moura e Luana Tvardovskas pelos valiosos apontamentos e indicações no exame de qualificação, e um agradecimento especial a Flávia Paniz pelas conversas sobre a pesquisa e ótimas indicações bibliográficas.

À direção e coordenação da escola CIC Eduardo von Zuben, pelo incentivo, compreensão e auxílio para a conclusão do mestrado.

Aos meus pais e familiares pelo carinho e apoio, por compreenderem as ausências e a eterna falta de tempo.

Aos amigos e amigas que de várias formas contribuíram neste processo, em especial a Isabel, Letícia, Thalia, Kelly e Waleska pelas orações, palavras de ânimo, incentivo e ouvidos sempre prontos aos desabafos e áudios enormes no meio da noite dizendo que eu "não ia dar conta".

Aos colegas do Grupo da Pós pelos momentos de convivência e compartilhamento sobre "a dor e a delícia" de ser pós-graduando. Vocês me marcaram.

Aos companheiros de Casa Douglas por me mostrarem as vantagens e os desafios de conviver com trajetórias, experiências e sentimentos tão diversos e ao mesmo tempo tão enriquecedores. Em particular a Lois McKinney Douglas pelo exemplo de uma vida percorrida com generosidade, propósito e sacrífio, que é uma grande inspiração para mim; e ao João, pelo amor, cuidado, companheirismo e paciência de todos os dias, obrigada por aguentar firme junto comigo.

"Compreender aquilo que, de dada maneira ou forma, nos é estranho e tende a continuar a sê-lo, sem aparar suas arestas com vagos murmúrios sobre a humanidade comum, sem desarmá-lo com o indiferentismo do 'a cada cabeça sua sentença', e sem descartá-lo como encantador, adorável até, mas sem importância, é uma habilidade que temos de aprender duramente e, depois de havê-la aprendido, sempre de maneira muito imperfeita, temos de trabalhar continuamente para manter viva; não se trata de uma capacidade inata, como a percepção de profundidade ou o senso de equilíbrio, em que possamos confiar plenamente".

CLIFFORD GEERTZ [1]

[1] GEERTZ, Clifford. Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro: Zahar: 2001. p.84

Resumo:

A presente dissertação tem como objetivo abordar as discussões e dinâmicas envolvendo a questão do véu islâmico *(hijab*), no sentido de evidenciar os discursos variados e as disputas políticas e culturais em torno da prática do uso do véu, percebidos dentro de um escopo maior de relações entre o Oriente e Ocidente, relações de gênero, religião e política. A partir do debate sobre o véu, foi elaborada uma sequência didática para aulas de História no Ensino Fundamental II, visando promover reflexões acerca das representações criadas sobre os papéis sociais, culturais e políticos atribuídos às mulheres muçulmanas dentro e fora do espaço que hoje conhecemos como Oriente Médio, discutindo também as reações ocidentais contemporâneas acerca do véu, em particular no caso francês, e por último evidenciando a participação ativa das mulheres nesta discussão, expressada por meio de de resistências, transgressões, busca por diálogos e negociações em relação às práticas e lógicas sociais nas quais se encontram inseridas. A sequência busca dessa forma, tentar explorar uma abordagem diferenciada sobre o tema e que, de certo modo, contribua para ampliar e trazer mais complexidade aos debates envolvendo grandes temas presentes no currículo escolar, como o surgimento e expansão do Islã, Imperialismo, entre outros. Além disso, nossa intenção principal é que o material possa colaborar também para a potencialização das reflexões sobre diversidade, tolerância e multiculturalismo nas narrativas históricas que são construídas dentro e fora do espaço escolar.

Palavras-chave: *Ensino de História; Saberes e práticas no espaço escolar; Cidadania e identidade social; Gênero; Islã; Véu islâmico.*

Abstract:

The aim of this dissertation is to discuss the dynamics around the islamic veil (*hijab*) in order to highlight the various discourses and political and cultural disputes over the practice of wearing the veil, perceived within a larger scope of relations between East and West, gender relations, religion and politics. From the debate on the veil, a didactic sequence was elaborated for History classes in Elementary School, aiming to promote reflections on the representations created on the social, cultural and political roles attributed to Muslim women in and out of space that we now know as the Middle East, also discussing contemporary western reactions about the veil, particularly in the French case, and finally showing the active participation of women in this discussion, whether in the resistances, transgressions, seeking dialogues and negotiations regarding practices and logics in which they are inserted. The sequence seeks to explore a differentiated approach on the subject and, in a way, to expand and bring more complexity to the debates involving major themes present in the school curriculum, such as the emergence and expansion of Islamism, imperialism, among others. In addition, our main intention is to the material also contribute to the potentialization of the reflections on diversity, tolerance and multiculturalism in the historical narratives that are constructed inside and outside the school space.

Keywords: *History teaching; Knowledge and practices in the school space; Citizenship and social identity; Gender; Islam; islamic veil.*

Sumário

Introdução 11

Capítulo 1: Oriente, Orientalismo, Gênero e Ensino de História 22

Capítulo2: O véu enquanto questão 29

Capitulo 3: Proposições para sala de aula 49

Considerações finais 96

INTRODUÇÃO

A proposta de nossa pesquisa nasce a partir da percepção da necessidade de abordar em sala de aula, sob uma perspectiva mais aprofundada, questões relativas às tensões envolvendo os indivíduos e comunidades muçulmanas, tendo em vista que tais comunidades vêm historicamente sendo alvos de generalizações, projeções e preconceitos, sobretudo originados e reproduzidos na parte ocidental do globo. Particularmente nos últimos anos, a crise de refugiados vindos da Síria e de outras regiões de maioria árabe e/ou muçulmana, tornou tais opiniões e preconceitos (fortemente presentes no imaginário ocidental) mais latentes, e colocou dilemas como a xenofobia, a intolerância religiosa e a necessidade de políticas públicas a estrangeiros no centro dos debates e das agendas políticas de vários países, incluindo o Brasil.

Diante de um cenário atual turbulento, permeado por conflitos (tanto em contexto nacional quanto mundial) de ordem política, ideológica, e da presença de correntes reacionárias e conservadoras ganhando força e representatividade política em vários países, emergem tensões mais profundas antes obscurecidas ou tratadas superficialmente, como o imaginário e as representações em relação aos povos árabes e muçulmanos, que levaram consequentemente a adoção de diferentes posturas sociais e políticas nos países ocidentais[2].

Só no Brasil, até 2016, 2.298 refúgios foram reconhecidos a sírios, segundo dados da ACNUR[3]; tornando o tido distante (e muitas vezes "bárbaro") mundo árabe e muçulmano, cada vez mais próximo[4]. Vale a pena lembrar que esse número é ínfimo se comparado ao número de refugiados sírios no Líbano e na Turquia, mas foi suficiente para levar o país a pensar em políticas de acolhimento e inserção desses refugiados, bem como despertar reações sociais das mais variadas.

Essas reações, promovidas pela proximidade das relações, se revelaram em alguns casos em atitudes de solidariedade, mas em vários outros também transpareceram os preconceitos e

---

[2] No caso específico, a percepção brasileira é a que mais nos interessa, embora seja necessário admitir que essas percepções também são em muito influenciadas por posicionamentos internacionais, em particular dos países europeus e dos Estados Unidos, como veremos melhor adiante.

[3]MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Sistema de Refúgio Brasileiro: Desafios e perspectivas. Comitê Nacional para Refugiados. 28 p. Disponível em http://www.acnur.org/ffileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/portugues/Estatisticas/Sistema_de_Refugio_brasileiro-Refugio_em_numeros_-_05_05_2016.

[4] A própria classificação de "bárbaro" evidencia em parte as convicções dos ocidentais com relação aos povos vindos dessa região do mundo. Para Marilena Chauí, tal classificação tem raízes numa tradição filosófica ocidental, que classifica o oriental como "bárbaro", um inimigo cujo lugar e contribuição na História já passou (se referindo aqui às primeiras civilizações orientais, como Mesopotâmia e Egito), e que deve ser "civilizado" ou "exterminado". CHAUÍ, Marilena A construção do "Oriente" e os fundamentalismos. In: CLEMESHA, Arlene (org.). Edward Said: trabalho intelectual e crítica social. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2005.

estereótipos interiorizados pela cultura ocidental, traduzida numa visão inferiorizadora, e por vezes receosa, que associa quase que instantaneamente todo árabe à religião muçulmana e todo muçulmano a um terrorista. Em nosso país, os atos públicos de xenofobia contra refugiados não são raros, e infelizmente têm se mostrado mais frequentes nos últimos tempos. Citamos como exemplo os ataques verbais a um refugiado sírio no Rio de Janeiro em 2017 e a mobilização de alguns religiosos contra a vinda de refugiados para o Brasil, que denotam claramente um misto de ignorância e intransigência em relação ao que é diferente e, portanto, quase que imediatamente associado a uma ameaça[5]. Além desses casos, anteriormente, alguns atos mais extremos levaram a ataques físicos contra mulheres muçulmanas (mais fáceis de serem reconhecidas pelo uso do véu), por serem associadas pelos agressores a grupos terroristas[6] .

Embora tenhamos destacado acima o caso dos refugiados muçulmanos, muitos deles árabes, é necessário salientar que o preconceito também gera reações intransigentes com outros imigrantes, como por exemplo haitianos, que em geral, por conta do racismo presente na sociedade, recebem um tratamento ainda pior que os sírios.

Tais eventos, embora possam aparentar serem casos isolados, demonstram a dimensão prática (e talvez mais extrema) de um pensamento mais amplo, homogeneizador e preconceituoso. Estes atos também podem ser interpretados como sintomas, como afirma Amin Maalouf, de uma sociedade que, apesar dos avanços tecnológicos e em outras áreas, parece viver um desregramento (*dérèglement*) intelectual, financeiro, climático e ético. Segundo ele, nos vemos inseridos em uma sociedade que, não obstante as lutas dos intelectuais ao longo dos séculos, vê ameaçados ideais como a liberdade, a democracia e o respeito à diversidade[7].

Importante denotar que os casos mencionados são apenas os que ficaram evidentes na esfera pública e noticiados pela mídia, mas sem dúvida, a islamofobia ainda permeia o imaginário de vários brasileiros, em grande parte alimentada pela mídia nacional e internacional.

---

[5] Respectivamente: VIANA, G. Refugiado sírio é atacado em Copacabana: 'Saia do meu país!' . Jornal O Globo, 03 de agosto de 2017.Disponível em: https://oglobo.globo.com/rio/refugiado-sirio-atacado-em-copacabana-saia-do-meu-pais-21665327. Acesso em 16/10/2017 e DIAS, J. Ódio de igreja evangélica se manifesta contra imigrantes sírios no Rio. Jornal Esquerda Diário, 17 de agosto de 2017. Disponível em: http://www.esquerdadiario.com.br/Odio-de-igreja-evangelica-se-manifesta-contra-imigrantes-sirios-no-Rio. Acesso em 16/10/2017.

[6] Vide por exemplo os ataques em Curitiba em 2015, em que uma mulher foi acertada com uma pedra, levando em conta inclusive de que se tratava de uma *brasileira* convertida ao Islã. Fonte: BITTENCOURT, S. Mulheres muçulmanas sofrem ataques nas ruas de Curitiba. Jornal A TRIBUNA, 24 de novembro de 2015.Disponível em: http://www.tribunapr.com.br/noticias/parana/mulheres-muculmanas-sofrem-ataques-nas-ruas-de-curitiba/. Acessado em 30 de abril de 2017.

[7] MAALOUF A**.** *Le dérèglement du monde*. Éditions Grasset & Fasquelle, s.l. 2009.

Nesse sentido, tanto Ortunes[8] quanto Solano[9] salientam a reprodução nas mídias americanas e europeias, principalmente após a Guerra do Golfo e dos atentados de 11 de setembro de 2001, de representações mais violentas relacionadas aos povos árabes e comunidades muçulmanas, que segundo Augusto e Franzon apenas auxiliam na sedimentação de um estereótipo permeado de senso comum e associado não só à violência, mas também ao fundamentalismo e opressão às mulheres (estas representadas sempre como subjugadas e passivas). Para Augusto e Franzon[10], essas representações etnocêntricas visam construir uma imagem dos muçulmanos como os grandes "outros" da história internacional (em referência é claro, aos ocidentais). Solano[11] vai além e afirma que este "outro", atualmente personificado na figura do muçulmano e do terrorismo passa a substituir a União Soviética e o comunismo como "grande inimigo da civilização ocidental".

Sendo assim, tais representações midiáticas, ainda que sob um viés jornalístico, como afirma Ortunes[12], podem trazer informações sensacionalistas e descontextualizadas, seja por perceber que uma abordagem mais acurada dos fatos despertaria "o desinteresse do leitor em assuntos que demandam maior reflexão", ou mesmo, como afirma Mazer[13], interesses mercadológicos, uma vez que notícias sensacionalistas "venderiam mais". Assim, segundo Ana Gomes de Souza, as notícias que normalmente são veiculadas no Brasil sobre os acontecimentos nos países do Oriente Médio (em sua maioria islâmicos) muitas vezes noticiam apenas as atuações terroristas e outros eventos correlatos, não havendo uma preocupação em realizar "explicações pedagógicas"[14], sobre os contextos e processos históricos que levaram a tais situações. Dessa forma, há um reforço e fortalecimento da formação de uma visão única e rasa sobre as populações que vivem no Oriente Médio e sobre os muçulmanos de maneira geral.

---

[8] ORTUNES, L. A construção da imagem do "outro": Ocidente e Oriente Médio e suas representações na mídia impressa e na produção audiovisual. Revista Ação Midiática, Curitiba, n. 10. Jul/Dez. 2015.

[9] SOLANO - SOLANO, J.A. *El concepto de terrorismo en la escuela. Desenmascarando el discurso oficial para romper los mitos reproducidos en el aula.*Revista Educación 40(1), 39-51, enero-junio, 2016.

[10]AUGUSTO, V. P.; FRAZON, E. C.S. Além do Véu – A Representação da Mulher Muçulmana na Mídia Brasileira. In: XXI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste – Salto - SP – 17 a 19/06/2016.p.13

[11]SOLANO – SOLANO, J.A. Op.Cit. p.40

[12] ORTUNES, L.A. Op. Cit. p.349.

[13] MAZER, D. H. IMPRESSÕES DO CORPO FEMININO: reificação e representação da mulher na imprensa. In: XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul – S. Cruz do Sul - RS – 30/05 a 01/06/2013.

[14] SOUZA, A. G. O Islã nos livros didáticos de História da 5ª a 8ª séries do Ensino Fundamental no período de 1985 a 2004. Dissertação (Mestrado em Letras Orientais) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005. p.3.

Ortunes afirma ainda que muitas dessas imagens que circulam no Brasil sobre essas comunidades provêm de fontes da mídia internacional (em especial norte-americana e europeia) e não de fontes diretas (repórteres e fotógrafos nacionais, por exemplo) muitas vezes por falta de recursos para realizar coberturas jornalísticas em eventos internacionais[15]. Assim todos esses recortes e ênfases tipicamente norte-americanos e europeus são aqui reproduzidos, gerando muitas vezes o que Felipe Barchi apresenta como um fato curioso: que o Brasil mantém uma postura orientalista e etnocêntrica mesmo sendo um país "não europeu e não hegemônico a nível mundial nas esferas econômica, política e cultural e que, além disso, tem a experiência de ter sido uma colônia na era moderna e um país subdesenvolvido no século XX" [16].

Infelizmente tal postura acaba também se refletindo no ambiente escolar. Em nosso contexto particular, nas salas de aula da rede pública de Vinhedo, foi possível observar a permanência e reprodução (muitas vezes irrefletida) de tais preconceitos entre os alunos, mesmo com a presença de colegas muçulmanos e de origem árabe em sala (fator que nos motivou ainda mais a nos aprofundarmos nas questões das representações de povos muçulmanos).

Diante dessa realidade, a escola, em especial a escola pública, como local estratégico de promoção da cidadania, da conscientização e do respeito às diferenças, converte-se em um local imperativo de discussão destas questões que se tornam cada vez mais presentes na ordem do dia. Como afirmam Jean Paul Payet e Catarina Santos, a escola deveria ser um dos locais por excelência da promoção da multiculturalidade, onde a diversidade cultural deveria estar inserida nas aprendizagens "em termo de saberes e saber-se", atuando no desenvolvimento dos valores da tolerância e da abertura às diferentes culturas[17]. Para tanto, segundo eles, é imprescindível que se combata nas escolas o perigo da **etnicidade**, compreendida na visão de Payet e Santos, como "processos de construção de diferenças em razão da origem e da pertença nacional e/ou geográfica e/ou linguística e/ou religiosa e de conversão destas diferenças em desigualdades sociais e econômicas, em discriminações, em processos de memorização e de exclusão"[18]. Nesse sentido, Eliana Moura Silva também reitera, ao discutir sobre o estudo de

[15] ORTUNES, L.A. Op.cit. p.349.

[16] BARCHI, Felipe Yera. Representações do islã nos livros didáticos. 2014. 136 f. Dissertação (Mestrado) - Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, 2014. p.115.

[17] PAYET, Jean-Paul; SANTOS, Catarina. "A Escola e a Modernidade: o Risco Da Etnicidade, o Desafio Da Pluralidade." Análise Social, vol. 40, no. 176 (2005): 681–694. Importante destacar que Payet se refere em seu artigo ao contexto das escolas públicas francesas em particular, com uma presença grande de imigrantes que são alvos de diferentes formas de marginalização.

[18] Idem. pp.681-682.

religiões nas escolas públicas, a importância de celebrar, apoiar e reafirmar a diferença como valor básico essencial, e de basear o processo educacional na valorização do pluralismo, buscando uma abordagem multidisciplinar e multicultural[19].

No entanto, Payet e Santos afirmam que esse combate à etnicidade e a busca destes valores plurais acabam sendo dificultados pela grande individualização presente na sociedade moderna (ou modernidade radical, como denominam) e a concepção (pelo discurso da etnicidade) das diferentes culturas como algo estanque, com fronteiras que são naturalizadas, não levando em conta seu caráter dinâmico e permeado de circulações, transferências e temporalidades plurais.

Assim sendo, nosso projeto inicialmente visava abordar aspectos relacionados especificamente aos povos que vivem na região conhecida como Oriente Médio[20]. No entanto, a partir das primeiras leituras e da percepção de nossa realidade escolar, identificamos a importância de se incluir também no debate a questão das relações de gênero em sala: em primeiro lugar por perceber como a questão das mulheres no Islã foi tomada e reapropriada para diversos fins e por diferentes grupos ao longo da história (e nesse contexto o uso do véu pelas mulheres islâmicas tornou-se um aspecto emblemático), em segundo lugar por uma necessidade de se reconhecer e refletir sobre as desigualdades entre homens e mulheres que permanecem tanto nos países de maioria islâmica, quanto em várias outras partes do mundo.

Discutir questões relacionadas a gênero em sala de aula na realidade brasileira atual nunca soou tão delicado e polêmico, ao mesmo tempo que igualmente necessário e importante. Apesar das generalizações, falta de compreensão e mesmo desconhecimento da população em geral sobre o tema e seus significados amplos, tal debate já há certo tempo foi incorporado no ambiente acadêmico, proporcionando diversas mudanças de percepção e contribuindo de diferentes maneiras para as pesquisas históricas.

Como afirma Joan Scott, a inserção das discussões sobre gênero na academia alternou não somente as temáticas (trazendo, por exemplo, temas antes ignorados ou subalternizados pela historiografia), mas as próprias premissas de pesquisa[21]. Margareth Rago também afirma que a incorporação da categoria gênero nas discussões traz, entre outras mudanças, a

[19] SILVA, E.M. Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para a cidadania. REVER - Revista de Estudos da Religião. São Paulo: n°2, 2004.p.9

[20] Conceito que por si só já traz uma série de imprecisões, como veremos em seguida.

[21] SCOTT, Joan Wallach. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica". Educação & Realidade. Porto Alegre, vol. 20, nº 2 (1995): 71-99. pp.71-72.

"sexualização da experiência humana no discurso e evidencia as relações de poder existentes na produção dos saberes"[22]. Assim, com a inserção de uma perspectiva feminista, seria possível trazer para o debate discursos e experiências históricas e culturais diferenciadas da masculina, antes predominante.

Outro aspecto importante a ser considerado sobre a relação entre gênero e o ensino é que o tema já foi elencado como uma categoria significativa pelos Parâmetros Curriculares Nacionais. Como afirma Gandelman[23], os parâmetros, lançados pelo Ministério da Educação em 1996, se configuram como instrumento de base para a organização e orientação de um projeto educacional nacional. Neles, as discussões sobre gênero apareciam entre os chamados temas transversais, considerados segundo a autora de grande importância dentro do Plano, e que demonstram assim, uma grande relevância do assunto para a sociedade brasileira contemporânea. Apesar das críticas, sobretudo com relação a definição de gênero utilizada nos Parâmetros, que aparece como um "conjunto das representações sociais e culturais construídas a partir da diferença biológica dos sexos"[24], o que, segundo a autora, ainda manteria uma forte associação de gênero ao sexo biológico, Gandelman a todo momento reforça a importância de tratar o assunto em sala de aula como uma forma de promover transformação social.

Infelizmente, como afirma Luciana Campos[25], pesquisas mostram que poucos professores abordam efetivamente o tema, alegando falta de preparo ou insegurança. Além disso, em 2014, durante a tramitação no Congresso Nacional do PNE (Plano Nacional de Educação), a questão de gênero foi retirada do texto original, por pressão de críticos que alegaram que a presença do termo no Plano colocava em evidência o projeto da chamada "ideologia de gênero". Assim, ficou facultado aos municípios e estados a decisão em incluir em seus planos a discussão sobre gênero e orientação sexual. Em 2017, nas conturbadas discussões sobre a Base Nacional Curricular Comum, o termo também foi pesarosamente retirado, no entanto, permaneceram

[22] RAGO, M. Epistemologia feminista, gênero e História. IN: Pedro, Joana; Grossi, Miriam (orgs.)- MASCULINO,FEMININO, PLURAL. Florianópolis: Ed. Mulheres (1998):1-17.

[23] GANDELMAN, L.M. Gênero e ensino: parâmetros curriculares, fundacionalismo biológico e teorias feministas. In: ABREU, M.; SOITHER, R. (orgs.). Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

[24] Ibidem, p.21

[25] CAMPOS, L. M. L. Gênero e diversidade sexual na escola: a urgência da reconstrução de sentidos e de práticas. Ciênc. educ. Bauru, v. 21, n. 4, p. I-IV, Dec. 2015.

brechas para se manter a discussão a partir do tema diversidade que é contemplado nas habilidades e competências[26].

Apesar do cenário desmotivador, órgãos internacionais como a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) ressaltam a importância do tema e têm elaborado uma série de documentos incentivando sua abordagem em sala, uma vez que entendem que "o ensino de gênero nas escolas é fundamental para que homens e mulheres, meninos e meninas, tenham os mesmos direitos, para prevenir e erradicar toda e qualquer forma de violência, em especial a violência de gênero"[27]. O órgão ainda aponta documentos que citam propostas para a educação que promovam a igualdade de gênero, como a Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável, da qual o Brasil é signatário.

Para além disso, Luciana Campos afirma de que de nada adiantariam mudanças na legislação sem antes haver uma alteração nas mentalidades e práticas, em especial dos educadores, que não devem negligenciar a dimensão histórica e social das desigualdades de gênero, que (re)produzem na sociedade atual "preconceitos, discriminação, marginalização e exclusão"[28]. Silva e Araujo também afirmam ser a educação uma das principais agências de cultura sobre as definições de masculino e feminino e, nesse sentido "trabalhar gênero nas escolas é essencial para a reflexão e conscientização de um discurso pedagógico sem desigualdade, opressão, discriminação e injustiça"[29].

A preocupação em trazer esse debate para a realidade escolar, provém por fim de uma demanda dos próprios alunos (e em especial das alunas) por não perceberem nas narrativas dos livros didáticos uma maior representação feminina. É importante destacar que tal demanda, a nosso ver, deriva em parte dos ganhos e da difusão das pautas do movimento feminista na sociedade atual, através de sites, campanhas, redes sociais, entre outros meios, mas que ainda

[26] DAHER, J. Base nacional aprovada, como fica a questão de gênero na escola. In: Site "De olho nos planos".2 de abril de 2018. Disponível em: http://www.deolhonosplanos.org.br/bncc-aprovada-genero-rientacao-sexual/. Acesso em 15 de setembro de 2018.

[27] UNESCO. UNESCO no Brasil se posiciona sobre questões de violência de gênero. Brasília, 07 de junho de 2016. Site da UNESCO no Brasil. Disponível em: http://www.unesco.org/new/pt/brasilia/about-this-ffice/single-view/news/unesco_in_brazil_stands_against_gender_violence_issues/#.V2LkNrsrKUn. Acesso em 15 de setembro de 2018.

[28] CAMPOS, L. M. L. Op. Cit. p.1

[29] ARAUJO, V.D.L.; SILVA, S. J. Um olhar das relações de gênero no contexto escolar. In: III EPEPE – Encontro de Pesquisa Educacional em Pernambuco. Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2010. Disponível em: http://www.fundaj.gov.br/images/stories/epepe/III_EPEPE/um_olhar_das_relacoes.pdf. Acesso em 15 de setembro de 2018. p. 2.

são pouco explorados (ou são explorados de forma superficial) nas narrativas dos materiais didáticos.

Diante desse panorama, optamos por abordar as discussões relativas ao uso do véu islâmico, ou *hijab,* um tema que tem suscitado polêmicas e opiniões divergentes dentro e fora de contextos islâmicos, e que muitas vezes é o primeiro e principal aspecto associado às mulheres adeptas da religião islâmica.

Apesar do tema estar presente em alguns materiais didáticos, acompanhando por vezes os capítulos sobre o surgimento e a expansão do Islã ou nas discussões sobre os conflitos no países do chamado Oriente Médio nos séculos XX e XXI, o que podemos perceber é que, na maioria dos livros que abordam a questão da mulher islâmica e do véu (lembrando que geralmente o véu é o único aspecto ressaltado quando citam mulheres islâmicas), o tema aparece de maneira puramente descritiva ou de forma superficial, apenas destacando os diferentes tipos de véu em cada região e seu caráter religioso.[30] Não há por exemplo, uma abordagem sobre o posicionamento das próprias mulheres muçulmanas com relação ao véu, embora, é necessário lembrar, sejam elas que o utilizem. As fontes destacadas geralmente são as fontes sagradas (trechos do Corão, na maioria dos casos) ou fotografias de mulheres com véu a título meramente ilustrativo. Tais simplificações, generalizações e mesmo omissões, servem muitas vezes, como vimos, apenas para reforçar estereótipos ou um exotismo relacionado às mulheres islâmicas, não dando conta das problemáticas sociais e políticas em relação ao véu na atualidade.

Apesar disso, como demonstram Ana Gomes de Souza e Felipe Barchi[31] ao se debruçarem sobre o tema, o véu não é uma exceção quando citamos temas envolvendo o Islã nos livros didáticos.

Mesmo diante da importância desse gênero de publicação no contexto escolar, e mais especificamente no Ensino Fundamental,[32] uma vez que, como afirma Ana Souza, é durante esse período que os alunos provavelmente terão as primeiras informações mais concretas a respeito do Islã, e de uma tendência das informações dos livros didáticos serem recebidas pelos

---

[30] Um exemplo é a coleção para o Ensino Fundamental de Patrícia Braick, "*Estudar História*"(coleção adotada na escola em que lecionamos de 2016 a 2018) onde há seções específicas sobre as mulheres muçulmanas, mas são apresentadas apenas algumas informações sobre a origem religiosa do uso do véu e as variações de uso existentes, sem mais problematizações. Conferir: BRAICK, P.R. Estudar História: das origens do homem à era digital. 7° ano. São Paulo: Moderna, 2015. pp.41-42.

[31] SOUZA, A.G. Op. cit. e BRACHI, F.Y. Op. Cit. Ambos analisam em suas dissertações as representações do Islã nos livros didáticos.

[32] Faixa escolar dos livros estudados por Souza e foco também da nossa abordagem.

alunos sem contestação (quando não há uma mediação do professor), a autora percebe, ao compará-los com as principais fontes religiosas, uma série de imprecisões. Além disso, ressalta a autoridade e credibilidade do livro didático, uma vez que, dependendo da realidade escolar em determinada região do país, ele é por vezes a única fonte de informação e pesquisa do aluno, e em alguns casos até do professor[33]. Aí residiria o perigo da veiculação de informações equivocadas ou generalizantes através deste meio.

Felipe Barchi, ao realizar uma análise com algumas coleções de livros do Ensino Médio, percebe também que muitas das informações veiculadas na mídia ao invés de serem problematizadas e contrapostas com as informações fornecidas nos livros escolares, muitas vezes se tornam complementares. O autor demonstra como o modelo eurocêntrico (em particular francês) adotado no currículo de ensino no Brasil facilita a reprodução de representações etno e eurocêntricas, uma vez que o livro didático também é um produto cultural. Como exemplo, o autor cita a forte presença do conceito de *jihad* apresentado como "guerra santa", que tem como consequência associar e reforçar características belicosas entre os muçulmanos que viviam na região do Oriente Médio, e até mesmo sobre o véu, pois como afirma, as imagens reproduzidas nos livros que apresentam apenas muçulmanas portanto o véu, apesar de verdadeiras, encobrem toda a realidade múltipla e complexa da realidade das mesmas, uma vez que, por exemplo, em diversos países como Turquia e Líbano atualmente, muitas mulheres não costumam usar o véu[34].

Tomando em conta essas considerações e a própria fala de Barchi de que existiria um hiato entre os materiais didáticos sobre o Islã e o que se é produzido na academia, por passarem por alterações lentíssimas e pontuais, nossa abordagem buscará demonstrar como a questão do véu ao longo dos séculos e sobretudo na contemporaneidade é muito mais complexa e envolve disputas políticas, religiosas, culturais e também de afirmação ou negação identitária por parte dessas mulheres. Mais do que destacar a diversidade de tipos de véus e lenços,[35]tentaremos abordar ao longo do texto as diferentes significações que o uso ou o não uso da vestimenta adquire em diferentes regiões, e como tais significações também se alteram ao longo do tempo.

---

[33] Ibidem, pp.4-5.

[34] BARCHI, F.Y. Op. cit. pp.64 e 90, respectivamente.

[35] O que não quer dizer que descartemos por completo a validade desta perspectiva, pois de certo modo também contribui para entender como cada região entende de forma diferenciada como deve ser feito o uso dessa vestimenta, revelando consequentemente também as especificidades de interpretação religiosa e manifestações culturais em cada local.

Além disso, ao discutir o véu é imprescindível também discutir o próprio Ocidente. Apesar de não concordarmos inteiramente com a posição de Francirosy Ferreira, que afirma que o véu muitas vezes foi "muito mais um problema ocidental do que um problema de comunidades islâmicas", é inegável a forma como o véu islâmico despertou o interesse ocidental desde a dominação imperialista no século XIX, provocando uma série de representações que revelam uma dinâmica de relações e reações ao outro e ao que esse outro representaria[36].

Nesse sentido, Ferreira demonstra como véu foi interpretado diversas vezes como o grande símbolo da opressão das mulheres muçulmanas, o que promoveu, segundo Abu-Lughod[37], políticas de "libertação" das mulheres muçulmanas no período colonial, mas também trouxe uma justificativa para a invasão de países de maioria islâmica.

Por outro lado, nossa crítica a Ferreira é que, como veremos, o uso do véu já é uma questão debatida entre os muçulmanos há muito tempo, porém sob outros vieses e sentidos.

Dessa forma, podemos perceber que a problemática em relação ao véu passa por questões de representação social e política complexas, inseridas (e se configurando) diversamente em diferentes contextos históricos, geográficos e culturais.

Diante do desafio de tentar contextualizar e compreender a questão do véu e sua relação com as representações ocidentais, pretendemos no primeiro capítulo discutir antes de tudo a delimitação das categorias Ocidente e Oriente, a partir dos estudos sobre o chamado Orientalismo, realizados por Edward Said, bem como abordar as novas linhas de pensamento sobre o tema que surgem como desdobramentos de sua obra, como o pós-colonialismo e o decolonialismo.

No segundo capítulo, trataremos mais especificamente das dinâmicas em relação ao véu em si, abordando um pouco sobre sua dimensão religiosa, das apropriações realizadas pelo Ocidente e dos debates e lutas políticas internas, com destaque para a participação e tomada de posição das mulheres islâmicas no processo e os posicionamentos dos movimentos feministas seculares e islâmicos a esse respeito.

Por fim, no terceiro capítulo realizaremos a descrição da proposta para a sequência didática sobre a questão do véu, explicitando os objetivos, metodologia e justificando a escolha

---

[36] FERREIRA, F. C.B. Diálogos sobre o uso do véu (*hijab*): empoderamento, identidade e religiosidades. Perspectivas, São Paulo, v. 43, p. 183-198, jan./jun. (2013):183-198. p.187.

[37]ABU-LUGHOD, L.As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. Estudos Feministas, Florianópolis, 20(2): 256,(maio-agosto-2012):451-470.

de cada tema. Nossa sequência didática abordará três prismas temporal e geograficamente diferentes ligados à questão do véu e às noções de “hipervelamento” e “desvelamento”, que se manifestam por exemplo, durante o imperialismo europeu nas figuras do harém e da odalisca; nas polêmicas em torno da proibição do *hijab*, da *burqa* e do *burquini* na França em alguns espaços e por fim nas dimensões do recente movimento de mulheres iranianas contra a obrigatoriedade do véu, conhecido como *My Stealthy Freedom* e suas potencialidades.

CAPÍTULO 1 - Oriente, Orientalismo, Gênero e Ensino de História

Uma das primeiras dificuldades ao se trabalhar temas relacionados à questão das mulheres islâmicas, em especial no Oriente Médio, é a própria conceituação do que seria esse Oriente Médio. Como afirma Santos, mesmo a definição geográfica da região que compreenderia o Oriente Médio faz parte de uma concepção europeia que pode incluir, em diferentes momentos, desde o norte da África até países do sudeste asiático[38]. O autor salienta também como esse conceito foi politicamente construído e utilizado por países europeus de diferentes modos, a partir de seus interesses particulares, e que aos poucos foi sendo incorporado e naturalizado principalmente no contexto ocidental.

Um dos primeiros a perceber essas apropriações não somente geográficas, mas também políticas e culturais dos europeus em relação aos povos do Oriente, foi Edward Said. Em sua obra magistral, *Orientalismo*, publicado em 1978, o autor discute as estratégias pelas quais as potências ocidentais (em especial a Grã-Bretanha, a França e mais tarde os EUA) representaram o Oriente usando de instrumentos políticos de dominação e também da produção acadêmica e cultural de intelectuais, romancistas, poetas, entre outros, para transmitir e reforçar a visão de um Oriente mágico, exótico, mas também inferior e violento. Tais instrumentos foram explorados em muitos casos a serviço do imperialismo no século XIX. Segundo a lógica orientalista, era necessário que os intelectuais ocidentais comandassem os estudos e representações sobre o Oriente, pois os orientais não seriam capazes de representar a si próprios[39].

Said vai além e desnaturaliza os próprios conceitos de "Ocidente" e "Oriente", que são apresentados, na lógica orientalista, não como meras divisões geográficas, mas inseridos numa lógica de discurso e poder dicotômica, estabelecida em termos como civilizado/bárbaro, racional/místico, recatado/lascivo, entre outros.

Como era de se esperar, o grande impacto da obra de Said trouxe consigo também uma série de críticas. Primeiramente, dos próprios orientalistas, que viam com ressentimento o fato de Said não ter citado suas contribuições "eruditas e humanísticas", ao que o autor responde,

---

[38] SANTOS, E. Q. dos. Concepção e representação espacial do Oriente Médio em sítios educativos e livros didáticos de geografia. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009. Quando nos referimos ao mundo muçulmano, a extensão é ainda maior, incluindo países e contextos tão diversos como China e Indonésia.

[39] SAID, E.W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

em um posfácio de 1994, que seria praticamente impossível um orientalista se desvincular da lógica imperial naquele momento e produzir trabalhos neutros[40].

A obra repercutirá também no mundo árabe, onde é lida por vezes (e de maneira superficial, como enfatiza o autor) como uma defesa sistemática do Islã e dos árabes.

Said foi também acusado de fazer mau uso das ideias de Foucault. Assim pensa, por exemplo, Aijaz Ahmad[41], que defenderá que Said, ao trabalhar a ideia do discurso de poder de Foucault, desprezou a centralidade dada pelo filósofo ao Estado burguês e à economia pública. Como intelectual marxista, Ahmad afirma ainda que Said deveria pensar o imperialismo como uma possibilidade do Estado burguês. A crítica de Ahmad não é de todo sem fundamento quando levamos em conta os reflexos sociais e econômicos do imperialismo e do discurso orientalista, inclusive para as mulheres, que sofrem com a escassez de emprego e com a péssima situação econômica em alguns países de maioria muçulmana na África, Península Arábica e sudeste da Ásia.

No entanto, a principal crítica feita ao livro foi de não demonstrar a reação dos orientais frente a essa imposição, seja por resistência direta ou por estratégias de descolonização, subversão, etc. Partindo dessa crítica, e tendo entre seus textos fundadores o próprio *Orientalismo,* surgirá o movimento intelectual conhecido como pós- colonialismo.

Nascidos a partir das décadas de 1960 e 1970, os estudos pós-coloniais, que no início se concentraram principalmente na crítica literária, têm por objetivo investigar as relações culturais formadas e influenciadas pelo processo imperialista desde o início da colonização até os dias de hoje, destacando a posição e reações dos colonizados diante do imperialismo e nas relações de poder aí estabelecidas[42].

Sendo assim, embora trabalhe também com fontes produzidas pelos colonizadores, o foco dos estudos pós-coloniais está em abrir espaço às obras realizadas pelos colonizados, assumindo uma posição crítica que busca ressaltar a importância das produções dessas comunidades que foram silenciadas e marginalizadas. Grandes autores se inserem nesse

[40] SAID, E. Op. Cit. p.452.

[41] CARA, Salete de Almeida. AHMAD e a contribuição para o debate contemporâneo. Via Atlântica, São Paulo, n. 6 (dec. 2003): 219-222.

[42] BONNICI, T. Introdução estudo das literaturas pós-coloniais. *Mimesis*. Bauru, v. 19 n.1(1998): 07-23.

contexto como próprio Edward Said, Homi Bhabha e também Gayatri Spivak, Frantz Fanon, Aimé Césaire, entre outros[43].

Um ponto que merece destaque nos estudos pós-coloniais é a preocupação em inserir também nas pesquisas uma perspectiva feminista, uma vez que, segundo esses autores, as mulheres sofreram duplamente os efeitos da colonização, tanto pela lógica imperialista, como pela patriarcal[44]. Tal contribuição da perspectiva de gênero é vista como de suma importância e como uma ruptura também por Hall e Scott[45], uma vez que as diferenças nas relações dos sujeitos também passam a ser vistas de forma generificada, o que contribui não apenas para a inserção de novos sujeitos, mas de novos paradigmas teóricos para pensar os estudos sobre o imperialismo.

Cabe citar que atualmente os próprios estudos pós-coloniais têm sido alvo de críticas pois, na visão de Mata, embora tencionem pensar as comunidades colonizadas a partir de uma perspectiva autóctone, ainda utilizam-se de conceitos e paradigmas que são eurocêntricos, como a própria ideia de "hibridismo", "cânones", "globalização", entre outros.[46] Os debates atuais também circulam em torno de revisões teóricas do pós-colonialismo, dessa vez por intelectuais latino-americanos, como afirmam Shohat e Stam, que por vivenciar experiências particulares de colonialismo na América, podem trazer à tona diferentes questões e olhares para o campo[47].

Nesse sentido também, estudos mais recentes, chamados decoloniais, teceram críticas não apenas aos conceitos em si, mas sobre os próprios referenciais teóricos usados pelos pós-colonialistas, como Foucault, Derrida, Lacan, Gramsci e Freud. Para os decolonialistas, usá-los como embasamento por si só já demonstraria certo eurocentrismo. Assim sendo, como afirma Sirin Adlbi Sibai[48], "quando o colonizado reproduz a voz, nos termos e nos significantes do

---

[43] Vale ressaltar que os estudos pós-coloniais não se restringem ao Oriente e África, mas também ao Caribe e América, que passaram semelhantemente por processos de colonização. Dessa forma há igualmente a possibilidade de realizar pesquisas pós-coloniais a partir da literatura latino-americana e outras fontes também brasileiras.

[44] BONNICI, T.1998.Op. Cit. pp.13-14.

[45] HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade**.** 10. ed. Rio de Janeiro, RJ: DP&A, 2005. e SCOTT, Joan Wallach. Op.cit. pp.71-72.

[46] MATA, I. Estudos pós-coloniais. Desconstruindo genealogias eurocêntricas. *Civitas*. Porto Alegre. v.14n.1 (2014): 27- 42.

[47] SANTOS, Emanuelle and SCHOR, Patricia. Brasil, estudos pós-coloniais e contracorrentes análogas: entrevista com Ella Shohat e Robert Stam. *Rev. Estud. Fem*. vol.21, n.2.(2013):701-726.

[48]ADLBI SIBAI, Sirin. *El «hiyab» en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Tabula Rasa.(2014):57-106.

colonizador, cai na prática simultânea de autoanulação e a reprodução sistemática do poder do colonizador"[49].

Adlbi Sibai continua, afirmando que os teóricos defensores do decolonialismo (dos quais fazem parte várias feministas islâmicas), partem do pressuposto de que "a colonialidade é um fato constituinte da modernidade e que todos e todas falamos e pensamos de um lugar concreto nas estruturas de poder do sistema mundo," que seria intrinsecamente moderno colonial, capitalista, patriarcal e centrado em uma lógica cristã ocidental[50]. Dessa forma, deve-se primeiramente desconstruir esse discurso colonial, ao mesmo tempo em que se busca a construção, recuperação e reconstrução de um discurso decolonial, baseado em diferentes paradigmas.

Outro autor crítico da teoria pós-colonial é Terry Eagleton. Complementando as críticas de Ahmad a Said, Eagleton afirma que os estudos pós-coloniais, ao se concentrarem mais em questões de identidade cultural, por vezes se esquecem da dimensão e implicações políticas das relações entre Oriente e Ocidente, que até hoje promovem e reforçam desigualdades. Assim, segundo ele, atualmente "ouvimos falar muito de hibridez, etnicidade e pluralidade ao invés de justiça e emancipação".[51]

Ao discorrer sobre o tema em seu livro *A ideia de Cultura,* Eagleton faz uma distinção entre *Cultura* (expressa pelas obras de arte elevadas, pelo conjunto de criações com valor universal, etc.) e *culturas* (configuradas como expressões de modos de vida específicos). A primeira, reivindicada pelo Ocidente (e particularmente pela Europa e países da Otan), é utilizada como um emblema espiritual de grupos privilegiados, exercendo funções como a de persuasão moral no sentido de "intimidar" e "inspirar". Com tais objetivos universalistas, a *Cultura* ocidental se torna a cultura por excelência de toda a humanidade; assim "uma história contingente – a do Ocidente, torna-se a história da humanidade como tal".[52] Isso implicaria num regime de valoração, em que a cultura do estrangeiro é considerada inferior e mesmo o próprio

---

[49] "*Cuando el colonizado reproduce la voz, los términos y los signifi cantes del colonizador, cae en la práctica simultánea de la autoanulación y de la reproducción sistemática del poder del colonizador"*. Ibidem, p.65.

[50] "[...] *la colonialidad es un hecho constitutivo de la modernidad y que todas y todos hablamos y pensamos desde un lugar concreto en las estructuras del poder en el sistema-mundo* [...]" Ibidem.p.58.

[51] EAGLETON, Terry. A ideia de cultura. Tradução de Sandra Castello Branco; Revisão técnica de Cezar Augusto Mortari. 2. ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2011. p.124.

[52] Ibidem, p.87

estrangeiro passa a ser visto como "não humano", gerando portanto problemas concretos como a grande desigualdade econômica e a difusão de ideias de limpeza étnica.

Apesar disso, Eagleton defende que nem toda universalidade seria ruim, na medida em que o pluralismo que nos torna capaz de ver as injustiças que os outros sofrem, pode se configurar em ações efetivas de solidariedade e transformação. Assim, segundo ele:

> Se a universalidade significa que o povo tungue da Sibéria oriental encontra a si mesmo fielmente refletido na obra de Noel Coward, ela deveria ser rejeitada; se significa que os tungues tem a experiência de dor das mesma maneira que os alemães, deveria ser abraçada[53].

Essa percepção será muito importante em particular quando tratarmos da questão da mulher islâmica nos movimentos (sobretudo feministas) ocidentais que, segundo Abu-Lughod, inicialmente objetivavam "salvar" as mulheres muçulmanas da opressão do véu. Segundo a autora essa postura seria tão errada quanto um simples relativismo cultural que fechasse os olhos aos reais problemas e injustiças vividos por essas mulheres, sob o pretexto de ser "a cultura deles" (ou delas) e, portanto, não passível de "intervenções."[54]

Um outro ponto interessante nessa questão é que a incompreensão e o olhar generalizante com relação ao outro podem ocorrer e frequentemente ocorrem tanto do Ocidente para o Oriente, quanto do Oriente para o Ocidente, como afirma Maalouf.[55] Nesse sentido, Abu Lughod cita por exemplo a visão de algumas mulheres egípcias sobre as norte-americanas, descritas como:

> "mulheres despojadas da comunidade, vulneráveis à violência sexual e exclusão social, dirigidas mais pelo sucesso individual que pela moralidade, ou estranhamente desrespeitosas em relação a Deus".[56]

Para a autora a saída então seria respeitar as diferenças sem valorar a cultura do outro, incluindo aí os próprios modos de busca por liberação feminina que, no caso das mulheres muçulmanas, nem sempre coincidiriam com os modelos que as ocidentais julgam adequados.

---

[53] Ibidem, p.87.

[54] ABU- LUGHOD. Op. Cit. p. 466.

[55] MAALOUF, A. Op. cit.pp.29-30.

[56] ABU-LUGHOD, L. Op. cit. p.464

A extensa discussão sobre o orientalismo e a percepção sobre o outro nos desafia a pensar um saber histórico escolar que problematize essas questões, sem incorrer em generalizações nem atribuir, ao outro, nossas próprias concepções de mundo. Raposo assinala por exemplo, que mesmo posições "favoráveis" aos povos árabes e muçulmanos podem incorrer numa postura orientalista. O autor aponta que a islamofobia convive hoje também com o crescimento de uma "islamofilia", que utilizando-se do discurso de reconhecer o valor das culturas desses povos, acaba criando performances estereotipadas, exoticizadas, tirando do outro sua temporalidade e o representando de forma anacrônica[57]. Assim, a imagem do oriental que passa a ser valorizada não é a cultura real e contemporânea dessas pessoas, mas sim uma projeção, quase mítica, que se faz desses povos. Esse é um aspecto a que devemos estar atentos ao discutir a cultura de povos árabes e/ou muçulmanos em sala de aula, fugindo de generalizações, ainda que intencionem mostrar seu "lado positivo".

Outro ponto importante ao se trabalhar a história dos povos árabes e/ou muçulmanos é não considerá-la como algo em separado e desligado da história universal, o que, em nosso contexto, muitas vezes se reflete num currículo eurocêntrico. Assim, da mesma forma que os *boxes* e tópicos sobre as mulheres nos livros escolares de História não cumprem de forma satisfatória o papel de construir uma história em que as mulheres estejam de fato integradas e representadas como agentes dentro da dinâmica dos eventos históricos, narrar a história desses povos em "uma caixa", muitas vezes deixa de levar em conta, como afirma Raposo[58] que tais povos também integraram a própria formação histórica da Europa.

Assim, como afirma Clemesha[59], apesar das particularidades e das claras diferenças culturais é necessário tentar discutir a experiência histórica dos árabes e muçulmanos em uma perspectiva integrada e se possível contínua com relação ao restante do mundo, para não reforçar ideias de exotismo ou de caráter especial.

No caso das mulheres islâmicas essa visão se refletiria na noção reducionista de que, por exemplo, como afirma Hajjami:

---

[57] O autor cita exemplos de festivais de cultura oriental em Portugal e mesmo de performances de dança do ventre, geralmente protagonizados por europeus e que já perderam há muito seu sentido original. Além disso, Raposo demonstra como tais representações deixam de lado os costumes e cultura contemporânea destes povos. RAPOSO, P. Performando orientalismos: do Harém à Primavera Árabe. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 56 nº 2. (2013):213-256.

[58] Ibidem, p.216

[59] CLEMESHA, A. E. "História e representações da história árabe contemporânea." Arabismo: um tema e suas representações no Brasil e em Portugal. Rio Bonito, RJ: Almádena, 2010.

> O Islã (..) seria de fato incapaz de levar em consideração as mutações sociais e de ligar-se com a modernidade e os direitos humanos, como é o caso nas sociedades ocidentais onde estes direitos seriam adquiridos definitivamente e as mulheres seriam totalmente liberadas da dominação masculina[60].

Sendo assim, é necessário evitar a visão de que a opressão e subjugação das mulheres seja algo exclusivo de regiões árabes e islâmicas, apontando também os reflexos dessa opressão sobre as mulheres em nossa própria realidade.

Portanto, uma abordagem desses temas em sala exige certa cautela: primeiro para não cometer essencialismos, atribuindo ao outro valores e crenças que nos sejam caros, e em segundo lugar para não tratar o outro como completamente estranho, exótico, descolado do tempo e espaço; tão distante que nos impeça de ver que apesar das singularidades, todos possuímos necessidades básicas e direitos comuns, e que tais direitos devem ser garantidos a toda a humanidade.

[60] HAJJAMI, Aicha. A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. Cadernos Pagu, v. 30 (2008):107-120. p.109.

CAPÍTULO 2 - O véu enquanto questão

Em nossa pesquisa, optamos por discutir a questão do véu por se revelar como um elemento que despertou e ainda desperta muita atenção e estranhamento no panorama ocidental, sendo considerado um dos símbolos mais emblemáticos da religião islâmica, especialmente quando nos referimos às mulheres islâmicas, e consequentemente tomado *a priori* como símbolo de atraso, intransigência e opressão. No que diz respeito às mulheres muçulmanas, poucos temas foram tão exaustivamente debatidos, tanto no Ocidente quanto no Oriente, trazendo as mais diversas interpretações e por vezes influenciando e/ou justificando inclusive políticas de Estado.

Como afirma Asma Lamrabet[61], o véu, e mais do que isso, o corpo da mulher muçulmana envolto pelo véu, encarnará o lugar de tensão entre representações da modernidade e anti-modernidade, entre a religião e a resistência política.

Antes de passarmos às discussões em torno dos sentidos do véu propriamente, é importante pontuar que quando nos referimos ao uso do véu, não estamos nos restringindo apenas a um lenço ou uma cobertura para a cabeça, mas a todo um modo de vestir islâmico, em particular para as mulheres, que envolve cobrir o colo e outras partes do corpo além do cabelo, e ainda, dependendo das circunstâncias históricas e regionais, cobrir o corpo inteiro, incluindo o rosto e as mãos[62].

Para exemplificar, podemos pensar sobre o termo *hijab*, palavra em árabe para se referir a uma "cobertura" de uma forma geral mas que em várias regiões do mundo se refere particularmente ao lenço que cobre apenas o cabelo e colo - o *headscarf* - como cita Anne Sofie Roald[63]. A autora também destaca outras formas de vestimenta como o *niqab* ou *khimar,* usados em alguns países árabes para se referir ao véu que cobre o rosto, deixando apenas os olhos à mostra, e a *burqa* ou *jilbab* que cobriria o corpo por completo. Roald também afirma que em

---

[61] LAMRABET, Asma. *El velo (El Hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial.* Tabula Rasa. n.21 (2014):39-56.

[62] Por conta disso, por exemplo, o termo mais usado na bibliografia em inglês para citar o uso do véu é *"veiling",* ou seja, o ato de "velar-se", ou "cobrir-se".

[63] ROALD, A. S. *Islamic female dress.* In: *Women in Islam: the Western experience*. London; New York, NY: Routledge, 2001.

outras regiões islâmicas estas vestimentas também podem ter diferentes nomes e que seu uso, que também varia de região para região[64], denota diferentes entendimentos, dentro da religião, do que seria a vestimenta islâmica correta e quais partes do corpo feminino deveriam ficar encobertas ou expostas.

No Ocidente, a vestimenta foi atrelada durante muito tempo ao estereótipo da mulher muçulmana como oprimida, submissa, sem atuação qualquer fora do espaço doméstico, passiva e sem voz, como afirma Maria Cardeira da Silva[65]. No entanto, dentro do contexto oriental, nos países de maioria islâmica, o traje também gerou controvérsias, das quais trataremos nos tópicos seguintes. Para tratar de algumas das diversas dimensões e sentidos do uso do véu, primeiramente, contudo, discorreremos sobre o sentido religioso, e em seguida sobre sua dimensão social e política, passando por fim às interpretações e representações ocidentais do seu uso.

2.1 Da dimensão religiosa[66]

Em primeira instância, o uso do véu estaria ligado a uma prescrição religiosa, baseada, segundo Roald[67] em quatro principais versos do Corão:

> Dize aos crentes, Muhamad, que baixem suas vistas[68] e custodiem seu sexo. Isso lhes é mais digno, por certo Allah é Conhecedor do que fazem. E dize às crentes que baixem suas vistas e custodiem seu sexo e não mostrem seus ornamentos[69]-exceto[70] o que deles aparece – e que estendam seus cendais sobre seus decotes. E não mostrem seus ornamentos senão a seus maridos ou a seus pais ou aos pais de seus maridos ou a seus filhos ou aos filhos de seus maridos ou a seus irmãos ou aos filhos

[64] O *hijab* por exemplo é de uso amplo em várias regiões, já a *burqa* é mais presente no Afeganistão e o *xador* (outro tipo de véu que cobre todo o corpo deixando o rosto descoberto) tem um uso mais significativo no Irã.

[65] SILVA, Maria Cardeira da. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão. *Cad. Pagu* [online]. n.30 (2008):137-159.

[66] Vale ressaltar que é difícil desassociar totalmente a dimensão religiosa da dimensão política por exemplo, uma vez que tanto as interpretações religiosas como resoluções políticas por vezes estiveram associadas e resultaram umas das outras, principalmente em países onde lei islâmica *(sharia)* é a principal, como o Irã e a Arábia Saudita. Portanto a divisão dos itens em dimensão religiosa e dimensão social e política é adotada aqui para fins de organização do texto, não pressupondo uma separação de fato em esferas distintas.

[67] ROALD, Op.cit. p. 255.

[68] "isso, é que sejam recatados não desejando a mulher do próximo". (Comentários do tradutor).

[69] Quer dizer, não exibir as regiões corporais que, usualmente recebem ornamentos: o pescoço, o colo, os braços, os tornozelos. Há, implícita, a ideia de ornamentos naturais (o corpo) e artificiais. (comentários do tradutor).

[70] "Ou seja, o rosto, as mãos e os pés" (comentário do tradutor).

> de seus irmãos ou aos filhos de suas irmãs ou a suas mulheres[71]ou aos escravos que elas possuem ou aos domésticos dentre os homens privados[72]de desejo carnal, ou para crianças que não descobriram, ainda, as partes pudendas das mulheres. E que elas não batam, com os pés, no chão, para que se conheça o que escondem de seus ornamentos. E voltai-vos, todos, arrependidos, para Allah, ó crentes, na esperança de serdes bem-aventurados! (Surata 24:30,31)
>
> "E as mulheres que atingirem a menopausa, e que não mais esperam casamento não há culpa sobre elas em porem de lado algo de seus trajes, sem se exibirem com ornamentos. E absterem-se disso é-lhes melhor. E Allah é Oniouvinte, Onisciente". (Surata 24:60)
>
> "Ó vós que credes! Não entreis nas casas do profeta – a menos que vo-lo seja permitido – para uma refeição sem esperardes por seu tempo[73] de preparo; mas se sois convocados, entrai; então, quando vos houverdes alimentados espalhai-vos[74], e não vos recreando em conversações. Por certo, isso molestava o Profeta e, ele se peja de ter de fazer-vos sair. E Allah não Se peja da verdade. E, se lhes[75] perguntais por algo, perguntai-lhes, por trás de um véu. Isso é mais puro para vossos corações e os corações delas. E não é admissível que molesteis o Mensageiro de Allah nem esposeis jamais suas mulheres, depois dele. Por certo, isso, perante Allah é formidável pecado. (Surata 33:53)
>
> "Ó Profeta! Dize a tuas mulheres e a tuas filhas e às mulheres dos crentes que se encubram em suas roupagens. Isso é mais adequado, para que sejam reconhecidas e não sejam molestadas E Allah é Perdoador, Misericordiador" (Surata 33:59).[76]

Segundo a autora, as interpretações sobre os versos acima geram várias controvérsias entre as diversas correntes islâmicas e mesmo em diferentes contextos jurídicos e regionais.

---

[71] "Trata-se das crentes, parentas ou amigas" (comentário do tradutor).

[72] "Alusão aos homens que, pela idade ou pela enfermidade, são impotentes". (comentário do tradutor)

[73] "Este versículo foi revelado a um grupo de oportunistas, que adentravam as casas do profeta, para nelas, fazerem suas refeições. Ocorria que chegavam tão cedo, que tinham que esperar, horas a fio pelo preparo delas. O versículo se insurge contra esta espera, constrangedora para os moradores da casa" (comentário do tradutor).

[74] "Espalhai-vos: deixai as casas do profeta, após o término das refeições". (comentários do tradutor).

[75] Lhes: às mulheres do Profeta. (comentário do tradutor).

[76] ALCORÃO. Tradução do sentido do nobre alcorão para a língua portuguesa. Realização de Helmi Nasr. Al-Madinah, Arábia Saudita: [s.n.], [s.d].

Um dos primeiros motivos de debate é que em cada um desses versos há diferentes termos utilizados para se referir ao véu ou a uma certa "cobertura" e, apesar de possuírem sentidos semelhantes, acabam sendo traduzidos ou compreendidos de várias maneiras.

Nos versos 30 e 31 da Surata 24 por exemplo, Asma Lambaret afirma que os termos "*ghad al bassar*" e *"hafd el faraj*", que em português foram traduzidos por "baixar as vistas", e "custodiar o sexo", teriam o sentido de guardar certo pudor ao olhar o sexo oposto e impedir a nudez[77], recomendação que, ressalta Roald, caberia tantos aos homens quanto às mulheres.

Outro trecho nos mesmos versos direcionados "às mulheres crentes", o qual afirma: "custodiem seu sexo e não mostrem seus ornamentos - exceto o que deles aparece – e que estendam seus cendais sobre seus decotes", também gerou várias controvérsias[78], principalmente se o trecho sobre "o que deles se aparece" se referiria às mãos e ao rosto ou se todo o corpo da mulher, sem exceção, deveria ser coberto. O termo usado aqui na tradução portuguesa foi cendais, ou seja, um véu fino e transparente, que se referiria à palavra *khimar*, que significaria véu ou lenço. No entanto, para Lamrabet também não há nenhuma especificação sobre como esse lenço deveria ser utilizado, se cobrindo o rosto ou não, qual tipo de tecido, etc.

A Surata 33:53 traz um dos termos mais conhecidos e utilizados para se referir ao véu islâmico: o *hijab.* No entanto, como podemos perceber, apesar de aparecer sete vezes no Corão, o termo nunca está associado literalmente a uma vestimenta e sim ao sentido de algo "separado" ou "coberto", ou ainda, como no caso desse verso específico, com uma "cortina". Esse verso, juntamente com o 33:59, levantou vários debates sobre a atualidade ou não do uso do véu.

Para pensadoras feministas como Fatima Mernissi e a própria Asma Lamrabet, esses versos seriam direcionados particularmente às mulheres do profeta e devem ser interpretados como frutos de um contexto histórico específico. Em particular o verso 33:59, onde o termo traduzido aqui por "roupagens" é *jilbab*, que segundo Lamrabet, seria um traje largo e amplo típico da cultura árabe. Portanto para a autora, essa recomendação teria sido revelada em um contexto particular, quando as mulheres iam à noite para as mesquitas e acabavam sendo atacadas por homens. Cobrir-se com o *jilbab* seria então uma medida para protegê-las e para que fossem reconhecidas como islâmicas.

Outras autoras como Abu Lughod e Leila Ahmad (citada por Roald), também destacaram o fato de que o véu (ou *jilbab* ou mesmo a *burqa*, no sentido de um véu que cubra grande parte

[77] LAMRABET, A. Op. cit. p.52 e ROALD, A. S. Op. Cit.p.256.

[78] Inclusive nos *hadith*, uma outra fonte sagrada, como mencionaremos a seguir.

do corpo) já era um costume pré-islâmico e que denotava mesmo certa distinção social, uma vez que somente as mulheres da elite tinham condições de possuí-lo; vesti-lo indicava que eram mulheres de respeito, não se expondo aos olhares masculinos mesmo no espaço exterior, fora da "reclusão segura" da casa.

Ainda assim, Ahmad e Mernissi são fortemente criticadas por Roald, que as acusa de não serem especialistas nos estudos da religião e de até ignorarem certos trechos dos versos corânicos para forçar um viés interpretativo. Um exemplo disso é quando Mernissi utiliza o verso 33:59 para demonstrar que o véu era apenas destinado às esposas de Mohamad, ignorando o trecho que cita também a indicação para as "mulheres dos crentes". Esta crítica será reforçada por Adlbi Sibai[79], que apesar de reconhecer a importância e contribuição de Mernissi para o feminismo islâmico[80], admite que a autora cometeu omissões e alguns equívocos nas interpretações dos textos. No entanto, para Sibai, o grande problema da obra de Mernissi está em propor a simples assimilação à modernidade ocidental como solução para a dominação patriarcal nos países islâmicos, que seria apontada por Mernissi como a forma mais adequada de liberação.

Como se pode perceber, as posturas quanto ao uso ou não do véu passam também pelas interpretações de cada autora das fontes consideradas sagradas. No caso de Roald, há uma tentativa sistemática para comprovar, através dos argumentos de vários autores da religião, que o véu se constitui sim em uma injunção islâmica, enquanto Lamrabet, por exemplo, acredita que seu uso seja opcional e que a questão do véu estaria ligada mais a uma ética de humildade e modéstia, do que a um tipo de vestimenta específico, uma vez que o próprio Corão, segundo ela, não deixou recomendações específicas sobre seu uso[81].

Outro ponto que suscitou dúvidas e diferentes interpretações foram as suposições acerca da extensão do véu: se deveria cobrir todo o rosto da mulher, todo o corpo, ou ainda deixar a mostra o rosto e as mãos. Roald mostra como este aspecto será interpretado de forma diversa

[79]ADLBI SIBAI, S. *El «hiyab» en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. *Tabula Rasa* [online]. 2014. p.81

[80]Fatima Mernissi foi uma socióloga marroquina que, através de uma nova interpretação dos textos religiosos, propôs a diminuição das separações entre homens e mulheres no contexto islâmico. Atualmente é uma das referências mais citadas no campo do feminismo islâmico, pelo menos no Ocidente.

[81] Para defender essa ética a autora utiliza-se do verso 7:26 do Corão: "Ó filhos de Adão! Com efeito, criamos, para vós vestimenta, para acobertar vossas partes pudendas, e adereços. Mas a vestimenta da piedade, esta é a melhor. Esse é um dos sinais de Allah, para meditarem".
Como veremos mais a frente, as reinterpretações das fontes religiosas ligadas às questões de gênero, como as citadas acima, são uma prática comum e, por vezes central, entre as feministas islâmicas.

em diferentes países islâmicos (que utilizam inclusive diferentes nomes para cada um desses "tipos" de véu), baseando-se no Corão, mas também em outras fontes sagradas, como os *hadith*, ou seja, os relatos dos atos e ditos do profeta, e na jurisprudência islâmica (os *fith*). As interpretações, além de orientar e em alguns casos até impor o código de vestuário das mulheres em cada país, se refletem até nas traduções que determinadas regiões fazem do livro sagrado[82].

Todos as interpretações acima podem ser associadas a uma noção mais ampla, que segundo Valdecila Lima[83] está no cerne da identificação do que representaria ser uma mulher muçulmana[84]: a noção de **modéstia**. A autora descreve que tal característica cumpre um papel qualificador no debate sobre a identidade muçulmana, e particularmente na identificação feminina. Assim, ser uma boa muçulmana implicaria em ter e demonstrar modéstia. Para algumas correntes mais ortodoxas e fundamentalistas, segundo Lima, a demonstração desta virtude poderia ser apreendida através de características externas como "a padronização social dos comportamentos, vestimentas e forma de atuar na vida pública"[85], entre outros aspectos. No entanto, para correntes mais modernizadoras, a ideia de modéstia estaria mais atrelada a aspectos internos, pessoais e morais considerados virtuosos.

Deste modo, como afirma Lima, a modéstia é um consenso entre a comunidade islâmica, mas as leis e interpretações acerca dela podem variar em cada país, população e costumes, sendo que, nesse panorama, "se de um lado se está mais próximo da ortodoxia, literalismo e /ou patriarcalismo" refletindo-se em "práticas de desigualdade e hierarquia de poder, por outro lado (...) essa interpretação está mais próxima às compreensões da modernidade, da democracia e do pluralismo", assim, tais "práticas/ou leis estarão, pelo menos em tese, com teores mais positivos de igualdade e justiça."[86]

---

[82] Roald cita por exemplo o caso de intelectuais sauditas que na interpretação do sentido do Corão para a língua inglesa utilizavam termos que indicassem a recomendação de cobrir todo o rosto, como é de costume na Arábia Saudita.

[83] LIMA, V. C. Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos. orientador: Peter Demant. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social. São Paulo, 2017.

[84] Importante denotar também a força dessa identificação como "mulher islâmica". Para Lima, tal expressão é utilizada (principalmente nos contextos feministas islâmicos) para denotar uma dupla identidade: "um indivíduo emancipado enquanto gênero, mas pertencente à *Ummah* (comunidade muçulmana)". A autora destaca também que muitas vezes a identificação religiosa antecede e sobrepõe a identificação nacional nos discursos e expressões identitários destas mulheres. Ibidem, pp.29,30.

[85] Ibidem, p.31.

[86] Ibidem, p.34.

Ambos os argumentos são utilizados para legitimar ou deslegitimar, no segundo caso, a necessidade ou mesmo a obrigatoriedade do uso contemporâneo do véu.

Como podemos perceber, a questão do véu foi e até hoje é um campo de disputas de narrativas que ultrapassam a esfera da hermenêutica e da determinação religiosa, exercendo papel estratégico também na esfera social e política, assunto do próximo tópico.

2.2 Dimensão social e política

Tentaremos neste tópico esboçar um pequeno panorama sobre as lutas sociais e políticas em torno da questão do véu dentro dos países de maioria islâmica. Buscaremos assim demonstrar como seu uso ou mesmo sua rejeição, ultrapassaram o significado da modéstia e pudor religiosos para tornarem-se, em muitos locais e épocas, símbolos de afirmação social e política, como uma resposta à apropriação estrangeira, mas também às práticas sexistas e patriarcais presentes no interior dessas sociedades.

Antes, porém, de passarmos a uma descrição do panorama histórico envolvendo as manifestações em relação ao véu, torna-se necessário abrir um parêntese para um breve comentário sobre os movimentos liderados por mulheres em países de maioria muçulmana e, mais especificamente sobre o movimento, denominado por Valdecila Cruz Lima, como feminismo islâmico; uma vez que tais movimentos trouxeram (e trazem atualmente) contribuições fundamentais para os debates e disputas concernentes ao véu.

2.2.1 – Feminismo islâmico e ativismo feminino

Como sugerimos anteriormente, a reinterpretação das fontes sagradas do Islã é uma das práticas comuns do feminismo islâmico, que pode ser definido, na visão de Lima, como:

> "[...] um movimento político-religioso de luta contra a opressão e a dominação sobre a população de mulheres, presente em países muçulmanos e em diásporas muçulmanas (...) concebido (...) *lato senso* como uma atuação feminista associada à reinterpretação das fontes religiosas do Islã, baseado nos conceitos islâmicos de *ijtihad* (interpretação racional das fontes religiosas) e de *tafsir* (comentários sobre o Alcorão), para repensar a posição da mulher na sociedade muçulmana"[87].

Segundo ela, o movimento procura revelar direitos emancipatórios "para melhorar o *status* sócio-político das mulheres muçulmanas" e buscar uma possível "reforma do Islã"[88].

[87] LIMA, V. C. Ibidem, p.9

[88] Ibidem, p.13

Lima destaca ainda que o movimento, de caráter desterritorializado e transnacional, surge a partir da década de 1980 no contexto do pós-colonialismo e se configura como uma continuidade tanto dos movimentos feministas seculares, presentes em países de maioria islâmica pelo menos desde a década de 1920, quanto dos movimentos fundamentalistas de mulheres muçulmanas, que na maioria dos casos não se identificam ou mesmo rejeitam o termo "feminista".

Um dos pressupostos interessantes que Lima apresenta em sua pesquisa é de que os movimentos feministas em países muçulmanos não são isolados dos movimentos feministas internacionais e pelo contrário, se desenvolvem lado a lado destes. Tanto é assim, que ao traçar um histórico desses movimentos (a princípio seculares) a autora os identifica como inseridos dentro das já bem conhecidas três ondas do movimento feminista.

Sendo assim, ao buscar as raízes dos movimentos feministas em países majoritariamente muçulmanos, Valdecila Lima destaca que os primeiros movimentos feministas organizados em regiões de predominância islâmica surgem no Egito, nos anos de 1920, associados às lutas de movimentos populares, anticolonialistas e/ou nacionalistas. As primeiras lideranças desses movimentos foram mulheres das altas classes tradicionais, com discursos pró-modernistas e buscando liberação e transformação social no Egito, através de uma maior autonomia para as mulheres. Os principais campos de atuação dessas mulheres foram a educação e saúde, fundando organizações, como por exemplo a União das Feministas Egípcias de 1923, que financiava os estudos superiores de algumas mulheres e foi responsável pela criação de um *dispensary,* que tratou milhares de casos de doenças em mulheres e realizou o acompanhamento de mulheres grávidas.[89]

Apesar da grande influência ocidental, algumas dessas ativistas buscavam uma autenticidade na sua militância, mantendo alguns padrões de ética e comportamento, como o próprio uso do véu, não como uma valorização de seu teor religioso em si, mas por receio de que as mulheres egípcias, no contexto tradicional em que viviam, ficassem desprotegidas ou inseguras caso o abandonassem, uma vez que poderiam sofrer represálias não usando o véu em espaços públicos.

Lima fala da emergência, no mesmo país na década 1950, de organizações feministas que se aproximaram dos ideais da esquerda sob um viés comunista, lutando sobretudo contra o

[89] Ibidem, pp.53,54.

imperialismo, mas considerando os direitos das mulheres sob uma estrutura islâmica, pois compreendiam "a importância da religião na vida das mulheres egípcias"[90].

Tais movimentos foram em grande parte reprimidos no governo de Gamal Abdel Nasser, que tentou implantar em seu lugar uma espécie de "feminismo de Estado", que concedia garantias às mulheres, como a obrigatoriedade do ensino primário a ambos os sexos, mas ao mesmo tempo, reprimia os movimentos populares mais autônomos. Stéphanie Abdallah também se refere a atuação do "feminismo de Estado" na "promoção pelos Estados de organizações ou de atrizes dentro de um paradigma de valorização do direito das mulheres, em vistas de monopolizar a cena política e social e contrariando as reivindicações femininas das oposições nacionalistas".[91] A autora afirma ainda que posicionamentos semelhantes em relação a movimentos independentes de mulheres como os apresentados por Lima, também ocorreram no Iraque, na Turquia, no Paquistão e no Irã, nos quais "todas as organizações de mulheres foram dissolvidas depois que as mulheres conseguiram o direito de votar"[92] e líderes seculares ou religiosas foram presas[93].

Após esse período, nas décadas de 1960 a 1990 e acompanhando a segunda onda feminista, os movimentos feministas em países islâmicos passaram a ter mais contato com os movimentos internacionais, realizando acordos direcionados ao empoderamento das mulheres e somando novos conceitos ao seu discurso, como as concepções de direitos humanos, direitos individuais (de raça, classe e orientação sexual) e de bem-estar social. Nesse momento, segundo Lima, aumenta a produção teórica feminista ou com temática relacionada às mulheres em países muçulmanos e são propagadas organizações feministas, muitas ligadas a órgãos internacionais de proteção à mulher.

Importante salientar que além dos movimentos feministas, há na década de 1970 também, em particular no Egito e no Irã, organizações de mulheres islâmicas mais

---

[90] Ibidem, p.55.

[91] "*La promotion par les Etats d'organisations ou d'actrices dans un paradigme de valorisation des droits féminins, en vue de monopoliser la scène politique et sociale en contrant des revendications féminines portées par des oppositions nationalistes*". In: ABDALLAH, S. L. *"Le Féminisme Islamique, Vingt Ans Après: Économie D'un Débat Et Nouveaux Chantiers De Recherche."*. Critique Internationale, no. 46, 2010, pp. 9–23. p.15.

[92] "[...] *toutes les organisations féminines ont été dissoutes après que les femmes eurent obtenu le droit de vote* [...]". ABDALLAH, S. L. Ibidem, p.15,16.

[93] Abdallah ainda aponta a influência de movimentos semelhantes recentemente, em países com a Arábia Saudita e o Marrocos, onde mobilizou-se o referencial feminista religioso (seja através de reformas no Códigos de família ou da instrumentalização de novas funções religiosas femininas) para ancorar socialmente um Islã de Estado moderado, principalmente entre as mulheres, visto que seu engajamento religioso tem sido massivo. ABDALLAH, S. L. Ibidem, p.16.

fundamentalistas, que num contexto que Lima denomina como "reavivar islâmico", defenderam o retorno a valores tradicionais (como o próprio uso do véu), como veremos mais detidamente no próximo item.

Num momento mais recente, Lima destaca o surgimento dos feminismos pós-coloniais, já atuantes na década de 70 em países da América Latina, África e sul da Ásia e que se tornam mais expressivos em países islâmicos a partir da década de 80. A autora define feminismos pós - coloniais como "movimentos feministas que trazem em seu *background* o ideal da identificação cultural, da afirmação de sua autenticidade identitária, como contraponto à ocidentalização imposta pelas colonizações"[94]. Valdecila Lima cita o surgimento desses movimentos a partir de uma percepção das mulheres que viviam em regiões com uma herança colonial de dominação de que

> "[...] o eurocentrismo e a imposição ocidental imperialista/colonizadora estavam presentes nos discursos dos feminismos ocidentais, ao universalizarem sua ideologia e ao demonstrarem, que somente as reivindicações e propostas para as mulheres, advindas desse contexto internacional e ocidental seriam o 'correto', o 'valioso' e por isso o único projeto feminista a ser adotado".[95]

A partir desse pressuposto, os feminismos pós-coloniais trouxeram uma demanda pela elaboração de um conjunto de narrativas que representassem suas diferenças culturais, étnicas e identitárias, propondo também, a partir dessas narrativas, novas agendas.

Nesse contexto, o feminismo islâmico surge como uma das expressões dos feminismos pós-coloniais, com a particularidade de que, ao contrário da maioria dos outros movimentos sob esse viés, o feminismo islâmico não estava ligado a etnias ou expressões culturais locais, mas a uma afirmação identitária religiosa. O grande diferencial do movimento então, seria seu caráter teológico, que reivindica, segundo Lima, uma identidade específica a partir da leitura das fontes islâmicas sob uma perspectiva feminista[96].

Recentemente, Abdallah afirma que os movimentos feministas em países de maioria islâmica têm se colocado como forma de oposição a determinados governos, apesar de sua heterogeneidade ideológica[97]. Afirma também que os movimentos atuais têm sido ligados a

---

[94] LIMA, V. C. Op. cit. p.71.

[95] Ibidem, p.71

[96] Esta particularidade é o motivo pelo qual Lima justifica utilizar o termo feminismo islâmico no singular e não no plural. LIMA, V. C. Ibidem, p.23.

[97] ABDALLAH, S.L. Op.cit.p.17.

demandas sociais mais amplas, no sentido da democratização e da participação política e social, não sendo mais compostos majoritariamente por membros da elite.[98] Outro ponto apontado pela autora é a diversidade local das organizações de mulheres com referências islâmicas. Ela afirma que, se por um lado algumas organizações focam nas mudanças sociais e políticas, outras, mais plurais e com menos visibilidade, são orientadas para a "reforma do indivíduo", desenvolvendo técnicas que a autora denomina como de "autoajuda", como grupos de leitura e memorização do Corão, grupos de pregadoras, etc.

Atualmente, Abdallah aponta uma tendência de dissidências por parte das intelectuais, tanto ligadas aos movimentos de mulheres islâmicas mais conservadores, por não concordarem com algumas agendas desses movimentos e em sua insistência em relegar posições subalternas às mulheres, quanto nas organizações anteriormente associadas aos primeiros nacionalismos, por verem suas expectativas frustradas, formando assim grupos independentes que rejeitam a ideia de um conflito de interesses entre a "causa nacional e as causa feminista"[99]. Abdallah insere esses movimentos dentro das experiências da terceira onda feminista, que trouxe consigo uma grande individualização nas trajetórias femininas, reformulando subjetividades principalmente em relação ao engajamento político e nas esferas sociais e religiosa[100].

Apesar dessa inclinação maior à subjetividade, Abdallah indica também uma maior interação entre as organizações femininas com o surgimento do feminismo islâmico, quebrando a dicotomia antes estabelecida entre feministas seculares e movimento pela busca de valores religiosos. Assim, com o advento do feminismo islâmico e suas particularidades nas décadas de 1980 e 1990, houve uma maior solidariedade e busca por diálogo entre as militantes seculares e islâmicas. Em particular a autora afirma que temas como conflitos e violência familiar têm promovido a convergência na atuação das mulheres dos diversos movimentos[101]. Como veremos, a própria questão do véu, que em certos períodos configurou-se como ponto de disputa, em determinados momentos, mais recentes, levará também a tentativas de diálogo e compreensão mútua entre as ativistas defensoras e contrárias à vestimenta.

Compreender o feminismo islâmico, suas origens e desdobramentos, é fundamental para compreender também as reações e sentidos que as mulheres muçulmanas atribuem ao véu,

---

[98] Ibidem, p.17

[99] "[...] *entre cause nationale et cause féministe*.". Ibidem,pp.19-20.

[100] Ibidem, p.16.

[101] ABDALLAH, S.L. Ibidem, pp.21-22.

sobretudo no final do século XIX e XX. Após esse pequeno esboço sobre os movimentos de militância feminina, trataremos deste panorama, tentando compreender em cada momento como autoras e movimentos militantes, em sua maioria muçulmanas, atribuíram diferentes conotações e significados específicos sobre o véu em diferentes períodos, e como tais interpretação se relacionavam aos contextos políticos e sociais nos quais estavam inseridas.

2.2.2 Dimensão social e política do véu

Como citamos anteriormente, os movimentos feministas tiveram ao longo do tempo papéis cruciais nas discussões a respeito do véu e outras pautas de transformação e emancipação das mulheres muçulmanas. Nesse sentido, Lamrabet nos traz um pequeno histórico de como essa questão foi colocada em disputa em várias regiões, ressaltando em particular os exemplos do Egito e do Irã.

Apesar de já existirem, como aponta Roald, estudiosos islâmicos pensando sobre as implicações e especificidades do véu nos séculos XII e XIV[102], Lamrabet assinala que essa se torna uma questão mais candente no século XIX, no contexto do imperialismo.

Há nesse período de dominação, um grande esforço dos europeus em indicar o véu como um emblema de opressão e prova da inferioridade dos povos muçulmanos. Segundo a autora, surge também nesta época uma nova produção literária islâmica que, em contrapartida, apresentará o véu como um marco de identidade muçulmana e defesa da fé.

Sendo assim, mesmo com o surgimento de autores muçulmanos que passam a questionar algumas práticas das comunidades islâmicas que acentuavam a desigualdade entre homens e mulheres, pondo em dúvida, por exemplo, o uso do véu como algo imprescindível à prática religiosa,[103] haverá uma grande resistência a qualquer transformação no sentido de abandonar a prática.

Centenas de livros foram escritos em resposta não só a esses autores, mas também às obras dos orientalistas que se multiplicavam no período. Basicamente, e especialmente no Egito, como afirma Lamrabet, tudo o que representava o mundo colonial era visto como

[102]ROALD, A. Op. cit. p.269

[103] A autora cita por exemplo o livro do xeique Rifa'a al Tahtawi que após viajar para a França, percebe que "a autonomia das mulheres ocidentais não era sinônimo de decadência moral", como comumente pensavam os árabes. Ao retornar o autor passa a questionar várias práticas dos muçulmanos egípcios em relação às mulheres. Um outro texto é o de Qasmim Amim - Tahrir al Mar'a que denunciou tradições misóginas que eram cometidas em nome do Islã, e afirmou que o "desvelar-se" (que significava naquele contexto mostrar o rosto, uma vez que a maioria das mulheres usavam véus que cobriam todo o rosto), e a participação pública das mulheres não eram anti-islâmicos. LAMRABET, A. Op. cit p.64.

"estrangeiro, anti-islâmico e necessariamente inaceitável"[104]. Assim, aceitar ideias dos colonizadores ou que em certa medida concordassem com eles, seria trair a nação e o Islã. Por outro lado, rechaçá-las seria interpretado como um símbolo de patriotismo e devoção à religião.

Um segundo momento destacado pela autora é o período das revoluções nacionalistas e movimentos por independência. Autores como o imã Mohamed Abdu e outros, iniciaram um reformismo religioso, desconstruindo a anterior visão tradicionalista islâmica sobre as mulheres, ao mesmo tempo em que combatiam a visão colonialista. Lamrabet destaca que nesse período, movimentos de nacionalistas árabes como Saad Zaghloul, também passam a incentivar a participação social das mulheres na busca por liberação e independência. A partir de então "desvelar-se" passa a ser considerado um ato legítimo pois seria uma luta tanto contra o colonialismo quanto contra o patriarcado[105].

Uma mulher que se tornou referência nesse momento, foi a egípcia Houda Chaaraui, uma das primeiras intelectuais a tirar o véu em público. Valdecila Lima destaca que Houda foi umas das principais ativistas feministas egípcias neste período. O ato ocorreu em 1923, quando ela e outra ativista, Saiza Nabarawi, influenciadas por uma francesa convertida[106] ao Islã, retiram o véu em uma estação de trem no Cairo como gesto de emancipação.[107] A partir de então, houve uma tendência das mulheres tirarem o véu e aos poucos adotarem também a vestimenta ocidental[108]. Hourani[109] e Marques[110] destacam também a importância, nesse momento, de um maior acesso das mulheres à educação e ao mercado de trabalho, e como esse acesso serviu como incentivo para que realizassem reivindicações por direitos mais igualitários não só enquanto mulheres, mas também enquanto muçulmanas.

---

[104] "[...]*'extranjero', antiislámico, como necesariamente inaceptable*".Ibidem. p.44.

[105] Importante retomar, como dissemos anteriormente, que este é um dos períodos de emergência dos primeiros movimentos feministas em contexto islâmico, em sua maioria de tendência secularista.

[106] Ou em termos mais propriamente muçulmanos "revertida".

[107] LIMA, V.C. Op. Cit.p.52

[108] Apesar do ato, Lima enfatiza que Houda Chaauri afirmava que este não era o momento de abandonar o véu por completo pois as posturas tradicionais dos homens que favoreciam o assédio poderiam deixar as mulheres vulneráveis. LIMA, V.C. Op. Cit.p.54.

[109] HOURANI, A. H. Uma história dos povos árabes. São Paulo, SP: Companhia de Bolso, 2007. pp.571-575.

[110] MARQUES, V. L. M. Mulheres e muçulmanas. In: Fazendo Gênero 9 Diásporas, Diversidades, Deslocamentos 23 a 26 de agosto de 2010.

Em reação a esse movimento, Lamrabet sugere um terceiro momento de renascimento religioso, em que os grupos mais conservadores passam a defender novamente o uso do véu por um viés fortemente dogmático, no qual o artefato é visto como "ética islâmica do vestir, como símbolo da modéstia e do compromisso moral religioso"[111].

Tais grupos efetuaram um desligamento da ideia do *hijab* como isolamento e reclusão, como era visto anteriormente, para significar um compromisso religioso e moral. Apesar disso, a autora afirma que embora defendessem maior participação da mulher, seus membros ainda proibiam a mistura entre homens e mulheres no espaço público.

Na década de 1950, por exemplo, durante o governo de Nasser no Egito, Lamrabet narra a existência de um conflito ideológico entre o governo e esses movimentos religiosos, como o dos chamados "irmãos muçulmanos", que queriam impor o véu a todas as mulheres. De acordo com a autora, após serem reprimidos pelo governo, o movimento se radicalizou e em consequência, o conceito de *hijab* passou a ser utilizado com um tom muito mais ideológico e político do que religioso.

Um quarto e último período viria com a derrota do pan-arabismo[112], e a revolução iraniana em 1979. Lamrabet aponta nesse momento um retorno progressivo do *hijab* no campus universitário, e um aumento significativo da formação educativa das mulheres, embora a separação com os homens permaneça. Esse momento, citado por vários autores como período de "reavivar islâmico" e que foi bastante expressivo também no Egito, é pontuado por Fadwa El Guindi[113], como uma influência também das guerras contra Israel, que trazem como resposta um novo fervor religioso, uma vez que as derrotas passam a ser interpretadas como uma punição divina, diante do "declínio moral" da população. Já autoras como Lama Abu Odeh[114], seguindo a linha de Lamrabet, apresentam entre as razões para o retorno dessa vestimenta entre mulheres jovens e instruídas, o próprio acesso à educação e ao mercado de trabalho. Dessa forma,

[111]"[...] *una ética islámica del vestir, y el símbolo de modestia y de compromiso moral religioso*[…]". LAMRABET, A. Op. Cit. p.49

[112] Segundo Maria do Céu Pinto, o pan-arabismo foi um movimento "cuja premissa central é que os povos do mundo árabe constituem uma só nação unida por patrimônio linguístico, cultural, religioso e histórico comum, apelando ao comunalismo supranacional entre os Estados árabes baseado em preceitos nacionalistas, seculares e estatizantes (isto é, de caráter socialista)". Gamal Abdel Nasser, que governou o Egito entre 1956 e 1958, seria um dos grandes expoentes do movimento, que perdeu a força após sua morte em 1970. PINTO, Maria do Céu. Nacionalismo árabe e pan-arabismo.Revista Janus (2015-2016):84-85.

[113] El GUINDI, F. *The veil becomes a movement*. In: WOMEN and Islam: critical concepts in sociology. Coautoria de Haideh Moghissi. London; New York, NY: Routledge, v.1.2005.p.72

[114] ODEH, L.A. Post-colonial feminism and the veil. Thinking the difference.In: : WOMEN and Islam: critical concepts in sociology. Coautoria de Haideh Moghissi. London; New York, NY: Routledge, v.1.2005.

segundo ela, as mulheres retornam a usar o véu para não serem impedidas de saírem de casa e poderem circular (principalmente as mulheres de classe média e baixa) pelos espaços públicos sem serem desrespeitadas. Ainda assim, o acesso à educação e ao mercado de trabalho não garante um tratamento igualitário nesses ambientes.

Odeh também destaca que o retorno ao uso do véu e vestimentas islâmicas mais restritivas, em certa medida tinha também uma conotação de resistência às roupas ocidentais, fruto de uma concepção capitalista que objetificava e sexualizava os corpos, mas que esta relação, entre a resistência à influência ocidental e o retorno ao tradicionalismo, se deu de uma forma ambígua e conflituosa[115].

A revolução iraniana de 1979 traz também uma reviravolta política em relação ao véu, e o *xador*[116], que já havia inclusive sido proibido no governo modernista anterior, passa a ser obrigatório em 1983, com base nos argumentos da religião.

Ao mesmo tempo, a autora cita a emergência de militantes islâmicas como a iraniana Sahariati, que defendia o *hijab*, mas apenas como uma escolha consciente, que o transformaria, de um símbolo da tradição, em um símbolo da revolução. Para ela, ao *escolherem* o uso do véu, as mulheres estariam negando-se a conformar-se com o mundo ocidental.

Nos anos 90 surge então uma nova onda de grupos religiosos, que insistiram no uso do véu como um símbolo de piedade obrigatório e de valorização da identidade da mulher islâmica. Um dos exemplos citados por Lamrabet é o do pregador islâmico egípcio Amr Khaled. Na perspectiva de Khaled e outros, o véu ganha uma ampliação de sentido; para além do discurso de proteção, passa a significar também uma forma de resistência à globalização. Assim, como afirma a autora, o véu passa a assumir "um conceito maior dentro da estratégia de resistência e do discurso rigoroso moralizante em geral"[117].

Atualmente a autora destaca (e critica), entre outros movimentos, um grande confronto entre dois grupos principais: os movimentos mais fundamentalistas, que enxergariam o véu como uma encarnação de praticamente toda a identidade islâmica, e as feministas seculares que enxergam no *hijab* "um mandato patriarcal que nega às mulheres o direito de controlar seus

[115] Ibidem, pp.93,94.

[116] Como já citamos, uma espécie de véu que cobre todo o corpo mas deixa o rosto descoberto.

[117] "[…] *un concepto mayor dentro de la estrategia de resistencia y del discurso moralizante rigorista en general"*. LAMRABET, A. Op. Cit. p.52

corpos".[118] Segundo Lamrabet, o corpo das mulheres se torna então "o campo de batalha de todas as ideologias de resistência"[119].

Em meio a este debate, a partir da década de 1980, surge, segundo Valdecila Lima, o movimento feminista islâmico. Apontado pela autora como uma espécie de continuidade entre as duas correntes, o movimento, apesar de não ter resolvido a questão,[120] tem sinalizado tentativas de diálogo, cooperação e solidariedade tanto entre as defensoras como entre as críticas do uso do véu. Um exemplo é a posição da própria Lama Odeh, que apesar de se posicionar como uma feminista pós-colonial que não concorda com a adoção do véu, nem mesmo sob a justificativa da escolha pessoal, propõe uma busca por diálogo com as mulheres veladas, compreendendo que por vezes o discurso feminista por igualdade e contra a dominação patriarcal possa soar entre as muçulmanas um tanto ocidentalizante, e por outro lado, que apesar das restrições trazidas pelo velamento do corpo, as mulheres veladas têm procurado subverter a segregação a qual são submetidas através de novos usos do véu, seja com acessórios de moda, personalizando o modo de vestir (usando na forma turbantes e outros, acompanhando de roupas ocidentais e/ou maquiagem marcada, etc.) ou insistindo em seu uso em países não majoritariamente islâmicos como uma forma de resistência e afirmação identitária, ou mesmo ambos[121]. Assim, Odeh declara que é necessário considerar as subjetividades e as diversas expressões da sexualidade das mulheres que usam o véu, e não encaixá-las num bloco monolítico.

Outros exemplos desta cooperação se fazem presentes em movimentos recentes envolvendo o véu, como é o caso das leis restritivas na França e do movimento *My Stealthy Freedom*, contra a obrigatoriedade do véu no Irã, os quais serão abordados em nossos planos de aula.

Antes disso, porém, faz-se necessário compreender um pouco mais sobre as imagens construídas no Ocidente sobre o véu islâmico, sobre as quais discorreremos a seguir.

---

[118] Ibidem, p.40

[119] Ibidem, p.52

[120] E nem se propor a fazê-lo, uma vez que é preciso considerar a diversidade de posicionamentos e estes em diferentes contextos locais e culturais.

[121] ODEH, L.A. Op.cit. pp.100,101.

2.3 - Do orientalismo ao terrorismo: apropriações ocidentais

Desde o início do domínio imperialista europeu em regiões de maioria muçulmana como o norte da África, a Península Arábica e parte da Ásia, existem registros de representações que demonstram uma reapropriação da figura da mulher oriental; representações estas ora envoltas em uma aura de exotismo e sensualidade, ora marcadas por uma tentativa de afastamento extremo em relação ao ocidente e a modernidade. Essa separação é materializada especialmente no véu (e em seus variantes mais longos, como a *burqa*), que foi tomado como o grande símbolo da opressão e fundamentalismo islâmicos.

Como veremos, essas apropriações não são de modo nenhum ocasionais, mas serviram (e até hoje servem) a discursos que possuem interesses bem delimitados, e que reforçam um imaginário que legitima a dominação e subjugação desses povos, através de falas que pregam a libertação e independência das mulheres islâmicas, por mais contraditório que possa parecer.

Como descrevem Lewis e Macmaster[122], grande parte do orientalismo europeu estava concentrado em um imaginário de mulheres com o véu. Para os autores, essa visão estaria localizada num campo mais amplo de práticas que incluiriam o *purdah* (ou isolamento), o harém, a poligamia, uma ordem repressora baseada na subjugação das mulheres, despotismo, sadismo e a lascívia oriental.

O argumento central de ambos é que, durante todo o período de colonização europeia na África e na região conhecida como Oriente Médio[123], o orientalismo (classificado por eles nesse momento como "orientalismo clássico") concentrou-se em representar as mulheres orientais quase que completamente descobertas (*unveiling*), e associadas à figura do harém. Assim, grandes pintores como Delacroix, Ingrès, Gérome e outros, se tornaram famosos pelos quadros representando os "banhos turcos", o interior dos haréns ou as luxuriantes odaliscas[124]. Na visão de Lewis e Macmaster, essas representações serviram como forma de alimentar as fantasias dos

---

[122] LEWIS, T.; MACMASTER, N. *Orientalism: from unveiling to hyperveiling*. In: WOMEN and Islam: critical concepts in sociology. Coautoria de Haideh Moghissi. London; New York, NY: Routledge, v.1(2005):147-161.

[123] Lewis e Macmaster citam especificamente a colonização francesa, mas tais representações podem ser estendidas a outras potências como a Inglaterra e Alemanha.

[124] Os autores denominaram esse movimento de "síndrome de Sherazade", pois estabelecem certa relação entre ele e a publicação do livro "*As mil e umas noites*" na Europa no século XVIII. No entanto, para algumas autoras como Fatima Mernissi, essa associação pode ser um tanto problemática, pois parte já de uma visão superficial e orientalista da personagem Sherazade, associando-a a uma mulher que consegue convencer o rei através de seu encanto e sedução, mais do que por seu pensamento perspicaz e estrategista, que como afirma Mernissi, é a visão sobre a personagem mais difundida entre os orientais. Em: MERNISSI, Fatima. Sonhos de transgressão**:** minha vida de menina num harém. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1996.

europeus, quebrando ao mesmo tempo dois grandes tabus: a moralidade e as limitações impostas à burguesia cristã europeia, de um lado, e por outro, o harém oriental, cujo acesso era proibido aos olhares europeus. Os autores ressaltam ainda que grande parte das obras não era feita por observação direta mas a partir de relatos de viagens e da imaginação dos pintores, com a utilização de modelos europeias. As temáticas das obras giravam em torno do despotismo cruel dos xeiques e sultões por um lado e de outro da lascívia das mulheres orientais, quase sempre representadas nuas ou minimamente cobertas e em posições que denotavam entrega e subserviência[125].

Essa erotização das mulheres orientais, na visão de Raposo, estaria inserida numa tentativa de exotização do outro. Assim, para que o outro se torne exótico - termo que Raposo define como "um passado (passional) assombrado, às margens do mundo civilizado imperial" - sua "ameaça" precisa ser domada. Para isso, ela deve ser inclinada para o lado prazeroso e perturbadoramente agradável: o erótico[126]. Assim, na representação de mulheres orientais extremamente sensualizadas, reafirmava-se o poder de dominação do colonizador e também sua ousadia em invadir o harém pertencente ao sultão e subjugar suas mulheres[127]. O autor continua afirmando que ainda assim a periculosidade do outro (representada através da crueldade dos sultões, por exemplo), deveria ser retida e evocada uma ou outra vez, como prova da necessidade da dominação colonial e de seu caráter civilizador.

Apesar de permanecerem praticamente inalteradas até meados do século XX, essas representações tomaram o sentido oposto a partir das décadas de 1950 e 1960. Lewis e Macmaster atribuem essas mudanças a uma resposta aos movimentos de descolonização, como a guerra da Argélia em 1957. A partir desse momento, o véu[128] se torna um elemento de politização. A mulher, antes descoberta, passa a ser representada nas formas mais extremas de cobertura (*veiling*), como é o caso da *burqa*, com o objetivo de maximizar o distanciamento social, cultural e político do ocidente em relação à "ameaça do islã". Assim, de um primeiro

[125] Como veremos no capítulo seguinte, algumas autoras como Colette Juilliard Beaudan discordam desta interpretação a respeito dos quadros dos pintores franceses.

[126] RAPOSO, P. Op. cit. p.223

[127] Lewis e Macmaster descrevem muitas pinturas e até relatos de viagem em que o ponto de vista do observador é de um intruso que sorrateiramente espia o interior do harém.

[128] Interessante notar que os autores, além do harém, também citavam o véu nesse período anterior, mas mantendo esse sentido erotizado. Trazem relatos inclusive de colonizadores que enxergavam as mulheres com o véu como algo sedutor e misterioso. LEWIS, T., MACMASTER, N. Op. cit. p.149.

movimento de representação da mulher oriental e islâmica descoberta (*unveiling*), seminua, segue um movimento de "hipervelamento" (*hiperveiling*), uma "hipercobertura".

Abu Lughod aponta esse momento como embrionário do discurso sobre a necessidade de "salvação" das mulheres muçulmanas. Esse discurso é demonstrado, por exemplo, a partir do movimento que a autora chama de "feminismo colonial". Embora desde os primórdios da dominação imperialista houvesse um discurso civilizacional, a autora destaca que na década de 1960 e 1970 houve uma pretensa preocupação com as mulheres, encabeçada inclusive por esposas de governantes europeus, que enfatizavam o véu como signo de opressão. A autora ressalta o quanto essa preocupação era seletiva e não abarcava necessidades mais prementes das mulheres orientais naquele período, como o acesso à educação. Assim, resumia-se num movimento de homens e mulheres europeus que se apropriavam das vozes femininas e silenciavam as vozes autóctones que iam de encontro a esse discurso[129].

A autora cita por exemplo, a organização de eventos icônicos em que as mulheres francesas retiravam os véus das argelinas, ou ainda, como cita Lamrabet, cartazes que circulavam na Argélia nesse período com desenhos de mulheres sem o véu e os dizeres: *Não te vês bonita? Desvela-te".*[130]

Vê-se a partir desses movimentos uma clara intenção de normatizar o que é aceitável e que traria mais "liberdade" às mulheres. O padrão ideal, e que deve ser adotado, é a mulher sem véu. Além disso, tais eventos ressaltavam o papel das europeias como "heroínas salvadoras", que estariam libertando as "pobres muçulmanas" da opressão ao tirarem seus véus, sem levar em conta, obviamente, a opressão que próprio poder colonial representava.

Abu Lughod destaca um outro marco dessa apropriação ocidental, que é o período pós-11 de setembro de 2001, quando o discurso sobre véu (e mais especificamente sobre a *burqa*), foi utilizado como uma das justificativas para a intervenção militar no Afeganistão. Aí o discurso sobre a submissão surge novamente, porém mais associado aos movimentos terroristas. Mais tarde também, ocorreram movimentos contra a *burqa* e outros tipos de velamento que cobrem todo o rosto na Europa, pela desconfiança de que as próprias mulheres pudessem estar associadas a esses movimentos e/ou à dificuldade de identificação do indivíduo que porta esse tipo de vestimenta.

---

[129] ABU-LUGHOD, L. Op. cit. p.454.

[130] LAMRABET, A. Op. cit. p.47. **(Anexo 1).**

Como vimos, historicamente muitas potências ocidentais construíram e cristalizaram visões unilaterais, simplificadoras e homogeneizantes com relação à mulher islâmica, reduzidas muitas vezes à questão do véu, e mesmo quanto a ele, sem levar em conta o ponto de vista das próprias mulheres muçulmanas. Também em diferentes momentos, constatamos que essas visões estavam intimamente associadas a projetos políticos específicos.

A partir destes pressupostos, podemos compreender como essa visão do Oriente, e particularmente das mulheres muçulmanas vem sendo sedimentada no Ocidente, importada pelo Brasil dos europeus e norte-americanos e difundida através das mídias, formando certa "cultura histórica" sobre a imagem da mulher muçulmana[131]. Diante disso, pretendemos propor uma visão problematizadora em sala de aula com o objetivo de criticar tais essencialismos apreendidos pelos alunos e alunas e propor uma visão mais complexa.

[131] Marcelo Abreu e Marcelo Rangel definem "cultura histórica" como "um conjunto de âmbitos específicos no interior dos quais se dão a reconstituição e evidenciação (mais ou menos) consciente e incessante de memórias, como o cinema, o teatro, a música, a arquitetura, o ensino de história e a historiografia, por exemplo". Assim, todos esses âmbitos (mídia , livros didáticos e outras fontes), que ultrapassam o conhecimento acadêmico e o conhecimento escolar formal, formariam um imaginário sobre a mulher muçulmana no Ocidente. ABREU, M.; RANGEL, M. "Memória, cultura histórica e ensino de história no mundo contemporâneo". História e Cultura, Franca, v. 4, n. 2, 2015.pp. 7-24.

CAPÍTULO 3 – Proposições para a sala de aula

Percebe-se como a questão do véu e, de uma forma mais ampla, a representação das mulheres muçulmanas, passa por questões complexas e diversificadas, que se estabelecem em diferentes contextos históricos e espaciais, e nos colocam o desafio de produzir narrativas históricas no ambiente escolar que não sejam homogeneizantes. Infelizmente, isso muitas vezes acaba ocorrendo devido às várias temáticas abordadas em sala que, quer seja pela falta de tempo, ou por escolhas convencionais, acabam apenas por reproduzir uma visão eurocêntrica da história mundial.

Diante dos debates teóricos apresentados, tanto relativos à discussão sobre o conceito de Orientalismo e seus desdobramentos, quanto às questões internas e externas envolvendo as percepções em torno das mulheres islâmicas e o uso do véu, torna-se necessário abordar tais problemáticas em sala de aula de forma que, por um lado sejam desconstruídos antigos estereótipos e preconceitos, mas que por outro, não caiamos na armadilha de um denuncismo simplista, que contraditoriamente acabe por criar novos estereótipos, ainda que positivos.

Pensar em trabalhar a questão do véu na sala de aula, como já afirmamos, implica em lidar com um universo multifacetado de culturas, países, religiosidades, sentidos e recortes temporais possíveis, e diante desse quadro faz-se necessário realizar escolhas. Construir conhecimento e narrativas históricas em sala de aula, implica sempre em realizar escolhas.

Em nosso caso específico, procuramos abordar o tema de modo que seja possível transmitir ao aluno uma visão mais complexa e contextualizada das mulheres muçulmanas com relação às imagens transmitidas pela mídia, e mais aprofundada em relação às representações dos livros didáticos, mas que, ao mesmo tempo, também se adeque às demandas de conteúdos e temas, em face do número reduzido de aulas destinado à disciplina de História na grade escolar. Tomando em conta uma realidade geral de três ou quatro aulas semanais de História no Ensino Fundamental (número que cai para duas no Ensino Médio), seria inviável dar conta não de todas, mas sequer de grande parte das dinâmicas que envolvem a questão do véu e das construções em torno da mulher islãmica.

Sendo assim, optamos por elaborar neste trabalho uma sequência didática composta por três planos de aula a serem aplicados em aulas duplas. A sequência foi pensada com foco principal nos alunos do nono ano do Ensino Fundamental, mas que pode ser aplicada também em outros anos como o sétimo e oitavo do Fundamental e no Ensino Médio. A escolha em particular do nono ano se deve ao fato de que tradicionalmente é nesse ano (juntamente com o

sétimo) em que temas relacionados ao Islã são mais mencionados[132], como por exemplo ao se tratar do Imperialismo no século XIX e dos conflitos posteriores na região do chamado Oriente Médio. Presume-se também que, pelo fato de que os alunos já tenham tido um primeiro contato com tema Islã no sétimo ano, conheçam alguns conceitos básicos sobre a religião; deste modo, os debates propostos poderiam se realizar de forma um pouco mais aprofundada, tendo em vista também a idade um pouco superior dos alunos[133]. Outrossim, pretende-se que as aulas ocorram de forma concomitante aos temas "tradicionais" do currículo, trazendo novas perspectivas, aprofundamentos e reflexões críticas para a sala.

Mesmo com um fio condutor que perpassa os três planos de aula, elas foram pensadas de um modo que possam ser trabalhadas tanto em bloco como separadamente, conforme as escolhas do professor.

Com relação aos temas de cada aula, após o estudo dos principais debates em relação ao véu, optamos por abordar três recortes principais:

- A representação das mulheres orientais pelos europeus no final do século XIX e início do século XX, em particular a representação do harém;
- A problemática envolvendo a recente proibição do véu na França;
- As dinâmicas envolvendo o recente movimento *My Stealthy Freedom* no Irã a partir de 2014.

Apesar de se tratarem de temas temporal e espacialmente diferentes, a escolha por esses casos específicos relacionados ao véu servem a dois propósitos principais: em primeiro lugar reconhecer a visão orientalista e preconceituosa presente em grande parte do imaginário ocidental sobre as mulheres islâmicas e como tal imaginário não é construído ingenuamente, mas serve a propósitos específicos. Em segundo lugar, busca evidenciar a diversidade de atuações e posicionamentos recentes de mulheres islâmicas, no sentido de tentar desconstruir as visões clássicas e simplificadoras construídas sobre elas.

Esses propósitos baseiam -se nas sugestões apresentadas por Payet e Santos, que sugerem como solução para combater as representações homogeneizantes e evitar os riscos da etnicidade no ensino escolar, o desenvolvimento de um pluralismo comum, que seria promovido através de duas etapas:

[132] Isto pensando em particular no currículo atual da Prefeitura de Vinhedo.

[133] Obviamente, isso não invalidaria a aplicação da sequência em anos anteriores, mas demandaria uma atenção maior e mais acurada do professor em conduzir os debates e na utilização e contextualização de conceitos.

●Em primeiro lugar, o reconhecimento "de grupos ou de categorias historicamente minoritários, discriminados, cujos direitos ou memórias foram ultrajados". Através desse reconhecimento, pretende-se um descentramento que "restitui a história numa perspectiva mais global e multipolar".

●Em segundo lugar, após o reconhecimento, seria necessário segundo eles, apresentar essas culturas em sua complexidade, retratando suas lógicas, dinâmicas de "apropriação, empréstimo e construção incessante e renovada de fronteiras"[134].

Por fim é importante destacar que apesar da diversidade de temas, tomaremos como fio condutor em todas as aulas a ideia, citadas por Lewis e Macmaster[135], das representações ocidentais dicotômicas, que oscilam entre o **desvelamento** (*unveiling*) e o **hipervelamento** (*hiperveiling*) das mulheres islâmicas e orientais. Assim, a noção do "hipervelar" ou do "desvelar por completo" estarão sempre presentes de algum modo nos planos.

Deste modo, no primeiro plano de aula procuramos apresentar a representação ocidental das mulheres orientais durante o imperialismo no século XIX, recorrentemente retratadas de forma erotizada pelos pintores orientalistas, nuas ou seminuas e dentro do ambiente dos haréns. A intenção neste plano é contrapor essas representações com o relato de um harém doméstico marroquino relatado por Fatima Mernissi em seu livro *Sonhos de trangressão* e tentar mostrar, como tais representações ocidentais se configuravam numa faceta orientalista de dominação, exotização e subjugação do outro. O harém neste contexto pode ser interpretado como uma analogia do véu, uma vez que ele também cumpria a função de "ocultar" as mulheres dos olhares externos. Para muitos autores inclusive, o véu é interpretado como uma extensão do harém, pois permite que as mulheres saiam da casa sem contudo saírem de seu "ocultamento". Assim, ao "desvelarem" os segredos do harém e o corpo das mulheres orientais, os europeus representavam numa forma simbólica a dominação e sujeição dos povos colonizados.

No segundo plano de aula, retornaremos à ideia do "desvelar" mas pela perspectiva da recente legislação francesa, que sob o argumento principal da defesa da laicidade impõe às muçulmanas que vivem no país que não utilizem o véu em certas situações. Tentaremos demonstrar também, como historicamente no caso francês, a busca pelo desvelamento das mulheres serviu a certos projetos políticos em momentos histórica e politicamente determinados.

---

[134] SANTOS, PAYET, Op. cit.p.52

[135] LEWIS, T., MACMASTER, N. Op. cit. p.148.

Por fim, na terceira proposta de aula, pretendemos trazer para os alunos uma situação aparentemente oposta, o caso do Irã contemporâneo. Enquanto na França o Estado tenta impor o desvelamento, tentando banir o uso da *burqa* e de outras vestimentas similares, no país em questão o uso do véu é obrigatório por lei, seja para mulheres islâmicas ou não.

Como veremos, há no Irã uma tradição de intervenções estatais com relação ao véu, seja no sentido da sua proibição ou da sua obrigatoriedade. Desta forma, finalizaremos a sequência apresentando os atos transgressores das mulheres iranianas ligadas ao movimento *My Stealthy Freedom*, que ao desvelarem-se em espaços públicos protestam contra a obrigatoriedade do uso do véu; atos estes que possuem grande força simbólica e que têm mobilizado centenas de iranianas através das redes sociais mostrando dinâmicas sociais e esferas de atuação política diversificadas e inovadoras.

3.1- Imperialismo, orientalismo e o imaginário do harém

3.1.1 – O corpo feminino oriental desvelado

Como afirmam Lewis e Macmaster[136], a partir do século XIX, durante a dominação imperialista, o corpo da mulher oriental foi alvo das mais diversas projeções. Tomado como um dos emblemas da dominação europeia, as mulheres orientais e islâmicas eram apresentadas na maioria das vezes como símbolos sexuais submissos e subservientes nas obras grandes pintores, escritores e mais tarde, cineastas europeus.

Ambientado em quase todas as obras dentro do espaço do harém, o corpo feminino erotizado e semi (ou completamente) nu era visto, como afirma Marcia Dib[137], como o "melhor repouso do viajante civilizado" o "símbolo do oásis exótico".

Para a autora, há uma tendência nessas obras orientalistas, do Ocidente (tomado como lugar do desenvolvimento e civilização), ser apresentado como masculino, enquanto o Oriente (que estaria ligado a uma natureza primitiva, mais instintiva que racional) ser representado na figura feminina. Como confirma Mazer, "historicamente, a representação imagética feminina é construída sob o imaginário dos homens".[138] Portanto, havia claramente nessas representações

[136] LEWIS, T.; MACMASTER, N. *Orientalism: from unveiling to hyperveiling*. In: WOMEN and Islam: critical concepts in sociology. Coautoria de Haideh Moghissi. London; New York, NY: Routledge, v.1.2005.

[137] DIB, M. Mulheres árabes como *odaliscas:* uma imagem construída pelo Orientalismo através da pintura. Revista UFG. Ano XIII nº 11. Dezembro de 2011.p.148.

[138]MAZER, D. H. IMPRESSÕES DO CORPO FEMININO: reificação e representação da mulher na imprensa. In: XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul – S. Cruz do Sul - RS – 30/05 a 01/06/2013.p.1

artísticas uma noção de poder e subjugação, que se dá não apenas pela dominação política, mas também pelo simbolismo da dominação sexual.

Interessante observar que esse elemento masculino, pelo menos no caso das pinturas, nem sempre está presente na tela; as vezes se apresenta através do olhar do próprio espectador que, colocado sob o ponto de visão de um *voyeur,* observa furtivamente as mulheres no harém. Assim, as obras também eram construídas para agradar o olhar do espectador europeu e chamar sua atenção. Para tanto, deviam ser o mais exóticas, fantásticas e sensuais quanto possível.

Segundo Klein, podemos associar isso a uma obsessão ocidental pela exposição do corpo. O autor afirma que, enquanto "a abnegação e submissão da mulher são percepções constantemente retratadas no mundo simbólico islâmico", no cotidiano ocidental, o corpo da mulher exposto é "o chamariz simbólico para o conteúdo das publicações". Assim , o retrato do corpo feminino exerceria uma função decorativa e estética essencial no controle sobre o leitor"[139]. Nesse sentido, Dib completa afirmando que os ocidentais europeus no século XIX projetaram no Oriente sua imaginação de um mundo tranquilo e prazeroso, onde poderiam realizar tudo aquilo que não seria possível no agitado ambiente industrializado e urbano da Europa. A autora afirma que "é no Oriente que o homem civilizado encontrava seu oposto complementar, é onde terá experiências totalmente diferentes do seu cotidiano. Assim, tudo que está ausente e que deseja será encontrado (ali)"[140].

Segundo Martins, muitos europeus basearam suas obras na própria literatura árabe, na qual as mulheres muitas vezes eram apresentadas como "fonte de prazer, promessa de fidelidade e submissão", etc[141]. Para ele, tais artistas tomaram essas imagens presentes na literatura acriticamente e reinterpretaram-nas, vendo na literatura a única fonte verídica da cultura árabe. Assim basearam-se mais na literatura do que no cotidiano real desses povos.[142]

Como veremos, muitos desses pintores e produtores de cinema sequer estiveram nos locais que retrataram, o que ajudou a criar um imaginário fantasioso do Oriente que se

---

[139] KLEIN, Alberto Carlos Augusto; MAZER, Dulce. *Corpus absconditum*: imagens do Oriente. Rev. Famecos. Porto Alegre, v. 18, n. 3, set./dez, p. 700-716, 2011. p.702.

[140] DIB, M. Op. Cit. p.148.

[141] MARTINS. J. L. Do orientalismo a construção de uma imagem, mulheres do mundo árabe. In: XXVII Simpósio Nacional de História – ANPUH, Natal – RN, 22 a 26 de julho de 2013.p.7.

[142] Uma das obras citadas por Martins, é o clássico *As mil e uma noites*, que no final do século XIX e XX recebeu uma série de traduções na Europa. No entanto, como mencionamos anteriormente, Fatima Mernissi destaca em seu livro *Sonhos de Trangressão* que a interpretação dos ocidentais é muito díspar da visão que os próprios árabes possuem da obra e de seus personagens. Em: MERNISSI, F. Op. Cit.p.23.

perpetuou por décadas. Apesar do foco das representações atuais das mulheres orientais e islâmicas pousar sobre as mulheres cobertas pelo *hijab* ou a *burqa*, a figura da "odalisca" no harém ainda permeia o imaginário ocidental (e brasileiro) sobre as mulheres orientais.[143] Nesse sentido, procuraremos trabalhar com os alunos essa representações do harém e das odaliscas, buscando desnaturalizar esse imaginário quase mítico e atemporal que é atribuído às mulheres árabes e islâmicas.

A seguir apresentaremos um pequeno esquema com os pontos principais do plano, destrinchando em seguida cada um de seus itens.

PLANO DE AULA 1 –DO HARÉM IMPERIAL AO HARÉM DOMÉSTICO: ORIENTALISMO E REPRESENTAÇÕES DO FEMINIMO

DURAÇÃO: 2 aulas de 45 ou 50 minutos.
CONTEÚDOS RELACIONADOS: Imperialismo ou Neocolonialismo no século XIX.
OBJETIVOS:
- Apresentar o Orientalismo como uma faceta do Imperialismo que se manifestou nas artes e na cultura;
- Apresentar as representações do harém pelo ocidentais no século XIX como parte de projeções estereotipadas em relação às mulheres orientais e islâmicas.
- Contrapor essa visão com a descrição de Fatima Mernissi do harém doméstico na primeira metade do século XX.
- Desnaturalizar o imáginario mítico das mulheres islâmicas como "odaliscas" erotizadas e perceber como esta imagem serviu a um discurso que legitimava o poder e dominação do colonizador.
- Compreender como a representação do corpo feminino nu e erotizado pode ser um símbolo de dominação masculina.

Primeira etapa:

- Relatar a presença da dominação europeia no norte da África e regiões do chamado Oriente Médio; comentar como esta dominação refletiu-se entre outras coisas, numa profícua

[143] Um exemplo relativamente recente na recente foi a novela *O Clone* de 2001, que ao representar mulheres marroquinas islâmicas, ora utilizava-se do imaginário das dançarinas de dança oriental, ora apresentava-as como mulheres veladas.

produção artística sobre o imaginário de Oriente, incluindo aí obras que recorrentemente traziam como temática as mulheres orientais e os haréns.

Segunda etapa:

-Sensibilização:

- questionar os alunos sobre quais imagens vêm a mente quando pensam em um harém;
- apresentar as pinturas orientalistas *The Terrace of the Seraglio*, de Gérôme*, La Mort de Sardanapale*, de Eugène Delacroix, *La grande odalisque* de Ingrés e *Le Harém* de Renoir, analisando, juntamente com os alunos, os elementos presentes nos quadros, e de que forma são apresentados nesses quadros as mulheres orientais e o ambiente do harém.
- Descrever o contexto em que os quadros foram produzidos e apontar que a forma de apresentar o harém e as mulheres orientais advinha muitas vezes de noções fantasiosas ou baseadas em modelos de representação anteriores.

Terceira etapa:

- Comparação e contraposição:

- Introduzir trechos do livro *Sonhos de Transgressão* de Fatima Mernissi e sua descrição de um harém marroquino nos anos 1940;
- Pedir aos alunos que apontem as semelhanças e diferenças entre os discursos (imagético e o escrito) sobre o harém e quais as características das mulheres representadas em ambos os casos;
- Descrever as diferenças entre o harém imperial e o doméstico e relatar como pintores europeus generalizaram e expadiram a noção de harém a partir do primeiro;
- Contrapor a noção geral da "odalisca" apresentada nas obras com as funções que historicamente eram exercidas por essas mulheres;
- Destacar como tais representações da mulher oriental e islâmica não foram ingênuas mas seguem modelos de representação que afirmam a superioridade e dominação masculina do europeu colonizado.
- Apresentar o conceito de orientalismo trabalhado por Edward Said como uma faceta do imperialismo; mostrar como ele se reflete nestas pinturas.

Atividade complementar:

- Pedir aos alunos que pesquisem outras pinturas ou produções cinematográficas orientalistas e apontem elementos semelhantes ou divergentes, em especial em relação a representação das figuras femininas, observando-as criticamente e apontando de quais maneiras poderiam se relacionar com o discurso imperialista.

DESCRIÇÃO

A primeira etapa de nossa aula consiste em introduzir o tema com os alunos dentro dos conteúdos relativos ao Imperialismo. Essa escolha se dá por conta do recorte temporal escolhido e por percebemos como as noções de Imperialismo e Orientalismo ainda podem ser aplicadas, em configurações diferentes, a períodos mais recentes, que serão o foco das aulas seguintes.

Salientamos que a sequência de aulas também pode ser utilizada em um momento posterior, ao se abordar os conflitos contemporâneos na região conhecida como Oriente Médio e suas relações com os países europeus e os EUA, ou ainda, à crise envolvendo refugiados. Uma outra opção é abordar cada aula separadamente, seguindo um recorte mais cronológico.

Para introduzir a aula apresentaremos o mapa abaixo **(fig.1)** que trata da dominação imperialista europeia nos países do norte da África e no Oriente Médio, em sua maioria muçulmanos. Interessante notar que a dominação europeia nessas regiões durante o século XIX e XX geralmente é pouco abordada nos livro didáticos de História, a não ser para pontuar eventos específicos como a Guerra da Argélia ou a crise do Marrocos, esta mais relacionada ao contexto da Primeira Guerra Mundial.

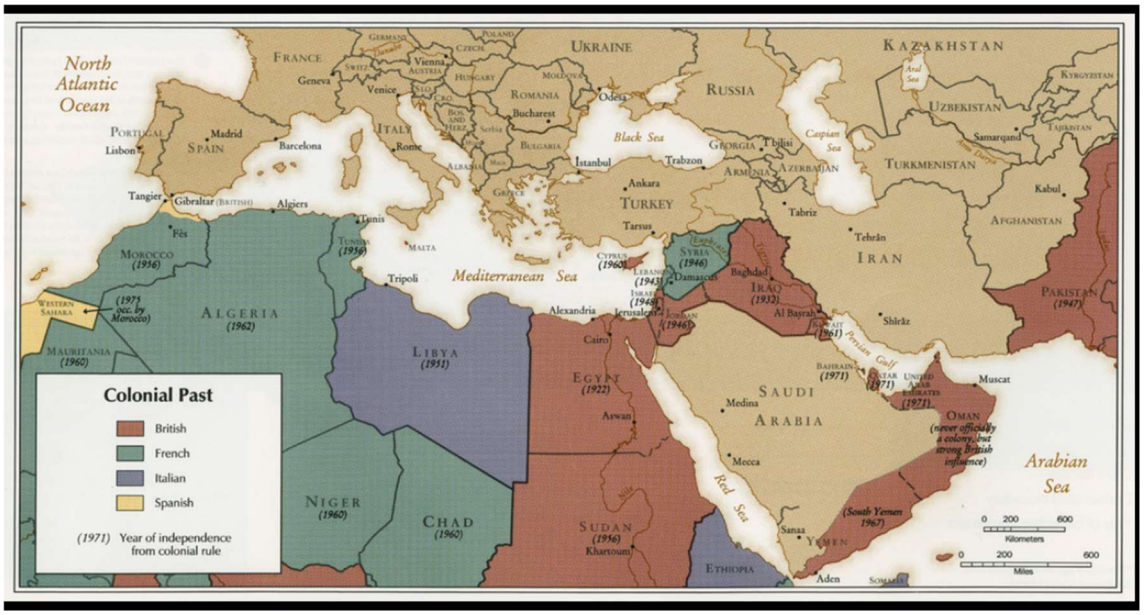

Fig. 1 – *Colonialism in The Middle East.* Fonte: Site Procon. link: https://usiraq.procon.org/files/USIraq/colonial.jpg

Após explorar um pouco um mapa, destacando as principais áreas de dominação de cada potência europeia, passamos em seguida ao trabalho com as pinturas. Nesse momento, julgamos importante mencionar aos alunos que tais obras se inserem num contexto profícuo de produções artísticas europeias retratando o Oriente, em sua grande maioria com quadros repletos de ornamentos, detalhes, profusão de cores, etc. Tais refinamentos nas obras cumpriam a função, segundo Dib[144], de mascarar a pouca fidelidade do tema às paisagens e a às populações locais reais, uma vez que, muitos do pintores sequer conheciam os ambientes retratados e realizavam suas pinturas com base em relatos de viajantes, ou mesmo nas releituras de outras obras orientalistas já consagradas.

Um dos exemplos é a primeira pintura a ser apresentada para os alunos, um dos grandes clássicos do pintor Jean-Auguste Dominique Ingres, *A grande odalisca* (**fig.2**). A pintura de 1814, feita sob encomenda para a irmã de Napoleão, a rainha Carolina Murat, retrata uma mulher nua de costas para o espectador, com um olhar desafiador. Com traços europeus e tez branca, a referência à odalisca e à temática oriental só é compreendida quando relacionadas aos adornos usados pela modelo e a partir dos elementos que compõem o ambiente do quadro. Assim, procuramos convidar neste momento os alunos a perceberem os detalhes da obra como o abanador com penas de pavão, a jóia no tecido, o turbante e o *hooka* (uma espécie de narguilé), que formam uma composição e criam uma aura misterioriosa e sensual, reforçada através do olhar enigmático e desafiador da modelo, que por cima dos ombros, encara o espectador.[145] Uma curiosidade sobre a obra, que pode ser citada entre os alunos, é que ela foi alvo de várias críticas pela falta de proporcionalidade no desenho do braço e da coluna da mulher, alterados intencionalmente por Ingres para atingir uma pretensa perfeição estética. Outro ponto de críticas foi a grande exposição e exploração do nu no quadro, que posteriormente o tornou uma referência no gênero.

Harris e Zucker também destacam outro aspecto importante na obra e que deve ser trabalhado com os alunos, que é a referência a modelos europeus de representações de Vênus, (como o quadro a *Vênus de Urbino*, de 1538). Como afirmam os autores, Ingres "velou seu

[144] DIB, M. Op. Cit. p.149.

[145] Importante assinalar (também com os alunos) que esta interpretação não é consensual. Autores como Colette Juilliard Beaudan apontam por exemplo, que a representação das mulheres islâmicas dessa forma, a languidez nos olhares e gestos, por vezes demonstrariam certa resistência à dominação dos homens muçulmanos, que os pintores europeus buscavam, em certa medida, denunciar. Neste caso específico, a pose de costas seria um indicativo da tentativa de barrar a dominação masculina a que estas mulheres estavam submetidas no harém. (BEAUDAN, C. J. "*Réclusion Et Exclusion: L'ambiguïté du Désir dans la Représentation de la Femme Islamique*." Nineteenth-Century French Studies, vol. 23, no. 1/2, 1994, pp. 35–41).

eroticismo em um mito", uma Vênus, cobriu seu objeto de desejo em em uma neblina, distante e exótica"[146], projetado no Oriente e nas mulheres orientais.

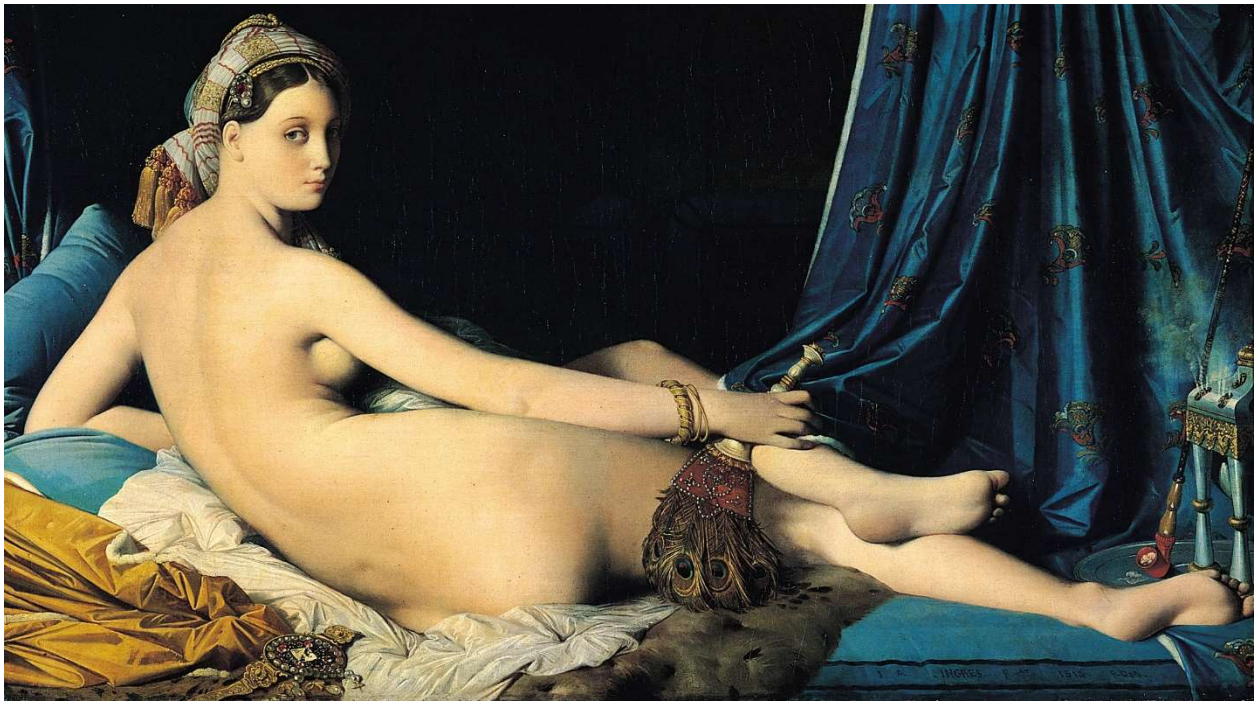

Fig. 2 - Ingres, J.A.D, *La Grande Odalisque*, 1814, Óleo sobre tela, 91 x 162 cm. Museu do Louvre, Paris.

A segunda pintura a ser apresentada para os alunos (**fig.3**) é a obra *The Harem* de Pierre-Augute Renoir. Apesar do pintor deixar claro nesta obra que não se baseou em mulheres orientais reais (algo que percebemos apenas implicitamente em Ingres), uma vez que o outro nome atribuído à pintura é *Parisiennes in Algerian Costume,* o quadro não deixa por isso de remeter ao imaginário do que seria um ambiente de um harém oriental, pelo menos, como percebido pelos europeus. Pintada em 1872, a obra é conhecida como um dos trabalhos iniciais do pintor, e traz referências claras à pintura de Delacroix, *Mulheres de Argel* **(Anexo 2).** Como na pintura de Delacroix, a mulher ao centro senta-se com o joelho levantado, rodeada por outras.

[146]HARRIS, B.;ZUCKER.S. *Painting colonial culture: Ingres's La Grand Odalisque*. In:Site Khan Academy.Link: https://www.khanacademy.org/humanities/ap-art-history/later-europe-and-americas/enlightenment-revolution/a/ingres-la-grand-odalisque. Acesso em 26 de outubro de 2018.

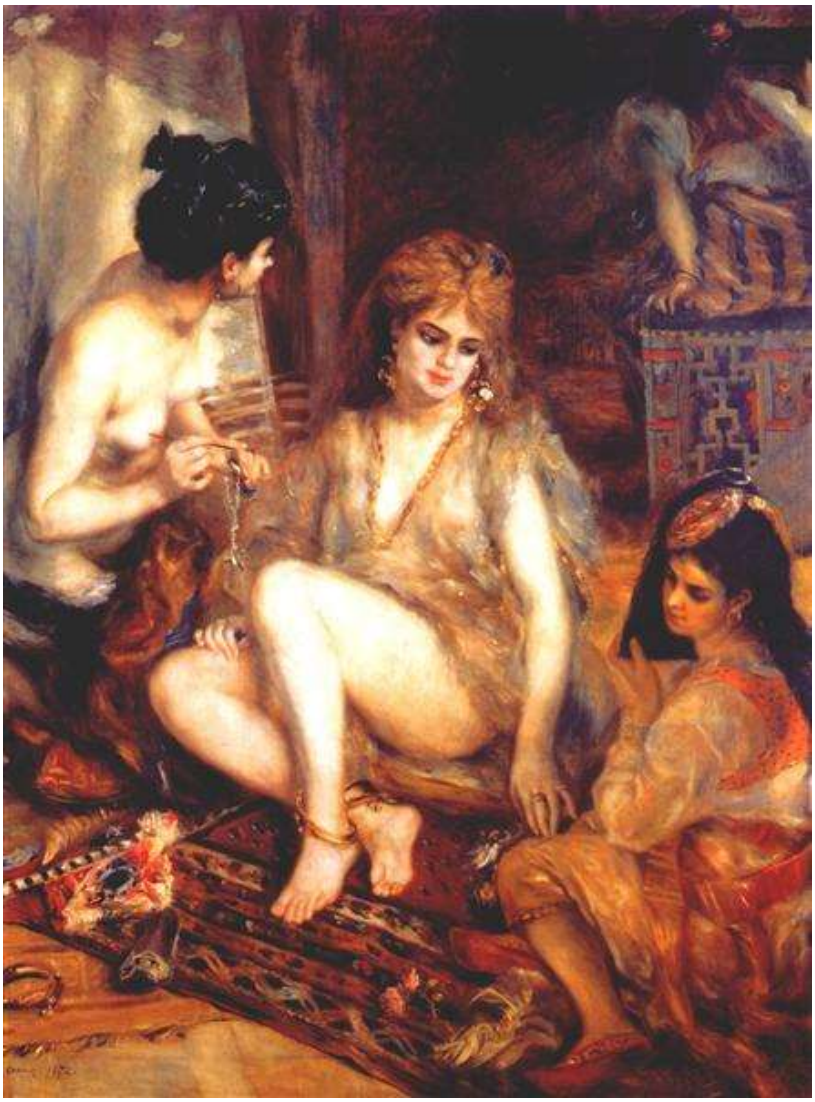

Fig. 3 – RENOIR, P. A. *The Harem*, 1872. original de arte, óleo sobre tela, 156 cm x 129 cm.

Ao fundo, é possível observar uma outra mulher (com trajes idênticos aos de uma das mulheres de Delacroix) que parece espreitar o exterior, talvez vigiando para que ninguém adentrasse o harém[147], ou curiosa sobre o que ocorre do lado de fora.

No centro uma mulher de pele clara e cabelos ruivos é cercada por outra que carrega nas mãos um *khol* (espécie de maquiagem para os olhos) enquanto uma quarta mulher segura um espelho. Importante destacar com os estudantes o fato das três serem representadas seminuas ou vestidas com tecidos transparentes. Fora isto, os adornos no tapete e no chão, juntamente com as cores quentes e as jóias usadas pelas jovens, reforçariam o tom "oriental" da pintura. Esse imagético das mulheres nuas, erotizadas e representadas em geral realizando cuidados com

[147] Apesar de julgarmos importante mencionar com os estudantes a referência do quadro à obra de Delacroix, o objetivo principal da análise desta pintura são representação das mulheres com relação à exposição do corpo feminino. Sendo assim, uma comparação extensa com os quadros aos quais a pintura faz referência talvez retirasse um pouco o foco principal da aula, sendo esse o motivo de não elencarmos *Mulheres de Argel* como uma das obras a serem analisadas neste plano.

a beleza, foi um tema corrente nessas pinturas. Novamente aqui, a sensualidade das mulheres é explorada e realocada no interior escondido dos haréns, dando um novo tom de exotismo à representação de modelos advindas provavelmente dos bordéis franceses.

Em nossa terceira imagem, *The Terrace of the Seraglio*[148](**fig.4**)*,* pintura de 1898 de Jean-Léon Gérôme, temos uma representação mais ampla do ambiente de um harém. Nela as mulheres são representadas dentro de um ambiente fechado, onde o mundo exterior só pode ser percebido através das janelas ou do céu límpido visto acima das paredes do terraço. A nudez reaparece, representada pelas mulheres no banho[149], acompanhada de certa ingenuidade no divertimento das banhistas que brincam com a água enquanto outras mulheres meditam ou tocam músicas ao lado. O harém de Gérôme se assemelha a um local idílico, de paz e divertimento, com várias mulheres disponíveis que alimentavam as idealizações e fantasias dos viajantes europeus. Ainda assim, sua inacessibilidade é demarcada tanto pela arquitetura quanto pela presença do eunuco negro em pé reponsável pela proteção das mulheres. Apesar de Gérôme ter feito viagens ao Egito em 1856, a probabilidade de que tenha conhecido o interior de um harém é muito baixa, sendo assim a cena retratada pelo pintor, mais uma vez poderia ser fruto da idealização daquilo que ele somente pode vislumbrar do lado de fora[150].

A quarta e última imagem que utilizaremos é a pintura de Eugene Delacroix, *La mort de Sardanapale* (A morte de Sardanapalo) (**fig.5**). Inspirada no conto de Lord Byron, de 1821, a pintura faz uma livre interpretação do conto, que relata o fim trágico do rei assírio no final do século IX a. C. Na versão de Delacroix, Sardanapalo (que logo em seguida também cometerá suicídio), manda seus oficiais matarem todas as mulheres de seu harém, seus servos e mesmo seus animais. Recheada de violência, o ponto que queremos destacar aqui é a presença das concubinas de Sardanapalo, representadas como meros objetos sexuais de propriedade do rei, e que encontram a morte resignadas, diante de um soberano que observa tudo com certa frieza.

---

[148] Lembrar ao alunos que o termo serralho (em inglês *seraglio)* é um sinônimo para harém.

[149] Importante reforçar também com os estudantes que o banho é uma temática bastante recorrente entre os pintores orientalistas, que procuravam expor o que imaginavam ocorrer no interior das casas de banho árabes.

[150] Um aspecto interessante que pode ser mecionado sobre a obra de Gérôme é que o pintor também retratou mulheres no lado externo do harém. Nestas pinturas, elas são mostradas cobertas da cabeça aos pés, encobrindo também o rosto e por vezes escoltadas por eunucos e guardas, para que não fossem incomodadas por qualquer homem. É o caso por exemplo da pintura *Harem Women Feeding Pigeons in a Courtyard.* No nosso caso, optamos por não trazer estas outras representações das mulheres no harém para que esta primeira etapa da aula não ficasse demasiadamente longa e também por acreditarmos ser mais interessante que no Enisno Fundamental, os alunos, por talvez estarem tendo os primeiros contatos com temas como Imperialismo e Orientalismo, tivessem acesso a um repertório maior de artistas orientalistas, de modo que pudessem perceber a recorrência desses temas.
No entanto, no caso do Ensino Médio, acreditamos que um plano de aula que contrapusesse as obras de Gérôme em que aparecem as mulheres no interior do harém e fora dele, poderia trazer também contribuições e discussões interessantes sobre o tema.

Apesar de ter como um pretexto um tema da Antiguidade, a obra ajudou mais uma vez a reforçar o estereótipo de Oriente e das mulheres do harém, envolvendo exotismo, sensualidade e violência. Para Cristiane Oliveira, quadros como este ilustram bem uma representação do Oriente e da relação entre o sultão e a odalisca onde "a linha tênue existente entre o sadismo e o erotismo, a indiferença e o exotismo encontram a bruma que separa o real do imaginário".[151]

Fig.4 - GÉRÔME, J. L. *The Terrace of the Seraglio,* 1898. Óleo sobre tela, 81.9 cm x96.5 cm.

Fig. 5. DELACROIX, E. *La mort de Sardanapale*, 1827. Óleo sobre tela. 392 cm × 496 cm. Museu do Louvre, Paris, França.

[151] OLIVEIRA, C. B. de. Mulheres orientais na literatura: a desconstrução de um estereótipo orientalista na obra de Gibran Khalil Gibran.Rio de Janeiro: UFRJ/FL. Orientador: Eduardo de Faria Coutinho. Tese (doutorado) – UFRJ/ Faculdade de Letras/ Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura, 2016.p.26.

Nesse sentido, após essa etapa de descrição, é importante destacar com os alunos que as obras apresentadas acima são representativas de um quase lugar-comum nas artes consideradas orientalistas, que representavam o harém islâmico como local de prazeres, exótico e fantástico, onde as mulheres, quase sempre representadas ou nomeadas "odaliscas"[152] eram vistas como meros objetos sexuais sempre disponíveis e submissas a um sultão, em geral autoritário e violento. A representação do interior do local secreto, demosntrava a transgressão e imposição do olhar europeu diante do desafio diante da interdição do acesso; significava adentrar o espaço último particular dos colonizados, suas casas; derrubando uma das últimas fronteiras de resitência à dominação (política, simbólica e cultural) completa.

Após as análises da obras ocidentais sobre o harém e imagens das mulheres muçulmanas como odaliscas, passaremos a um contraponto: a leitura de trechos do livro *Sonhos de Trangressão*, de Fatima Mernissi. A obra, meio autobiografia meio romance, da conhecida feminista marroquina, relata sua infância em um harém na cidade de Fez na década de 1940, mesma região dominada pelo franceses e local onde supostamente estariam ambientadas muitas das pinturas orientalistas. No trecho, que distribuiremos em folhas impressas aos alunos, Mernissi destaca o harém onde vivia desta forma:

> **"*Nasci em 1940 num harém em Fez, cidade marroquina do século IX que fica cerca de 5 mil quilômetros a oeste de Meca e mil ao sul de Madri, umas das perigosas capitais dos cristãos.(...)Já na nossa entrada se podiam ver as mulheres do harém discutindo e brigando com o porteiro Ahmed, enquanto os exércitos estrangeiros do norte continuavam a chegar por todos os lados da cidade. Na verdade os estrangeiros ocupavam posições bem no final da nossa rua, situada entre a cidade antiga e a Ville Nouvelle, uma nova cidade que eles estavam construindo para si próprios. Ao criar a Terra, Alá separou os homens das mulheres e pôs um mar entre muçulmanos e cristãos, e fez isso de propósito, meu pai sempre me disse. Existe harmonia quando cada grupos respeita os limites estabelecidos do outro; transgredir esses limites só pode trazer como consequência angústia e infelicidade. No entanto, as mulheres tinham um único sonho na cabeça o tempo todo: transgredir. O mundo além dos portões (do harém) era sua obsessão. De manhã à noite alimentavam fantasias de percorrer as ruas a que não tinham acesso, enquanto os cristãos continuavam atravessando o mar.[...]***
>
> ***Tive uma infância feliz porque as fronteiras eram então de uma clareza transparente.A primeira fronteira era aquela que separava, em nossa casa, a sala de entrada e o pátio principal. Eu só tinha permissão de pisar naquele pátio de manhã depois que mamãe houvesse acordado, o que significava que das seis às oito***

[152] Termo que exploraremos melhor mais a frente.

não podia fazer nenhum barulho com as minha brincadeiras. Podia, se quisesse, sentar-me à fria soleira de mármore branco, mas nem pensar em juntar-me a meus primos mais velhos que a essa hora já se divertiam no pátio.[...] Eu me sentava à soleira e olhava para nossa casa como se nunca antes a tivesse visto. Em primeiro lugar, havia o pátio quadrado e rígido, em que a simetria dominava tudo. Até mesmo a fonte de mámore branco, com seu borbulhar permanente no centro do pátio, parecia sob controle e domesticada. (...) O pátio era cercado por uma colunata em arcos, apoiada por quatro colunas de cada lado.(...) De frente, uns para os outros, par contra par, havia quatro vastos salões, com o pátio entre eles. Cada um desses salões, tinha uma entrada central gigantesca, flanqueada por enormes janelas que davam para o pátio. [...]

À minha frente, do outro lado do pátio, ficava o salão de meu tio e de sua mulher e seus sete filhos, que era uma réplica exata do nosso. Minha mãe não permitia que fossem feitas quaisquer distinções publicamente visíveis entre o nosso salão e o de meu tio, embora este, como primogênito, tivesse direito, por tradição, a morar com mais largueza e ostentação. Além de mais velho e mais rico do que papai, meu tio possuía uma família maior. Eu, minha irmã, meu irmão e meus pais éramos ao todo apenas cinco.(...) Mas minha mãe, que detestava partilhar a vida comunitária do harém e sonhava viver num eterno tête- à -tête com meu pai, aceitara o que chamava de solução imposta pela crise (‘azma)unicamente sob a condição de não se criarem distinções de status entre as esposas. Ela gozaria exatamente dos mesmos privilégios que a mulher de meu tio, não obstante as disparidades de direito que as diferenciavam. Meu tio respeitou escrupulosamente esse trato, porque num harém bem conduzido quanto mais poder se tem, mais generoso se deve ser. Ele e seus filhos, no final das contas, dispunham de um espaço maior, mas somente nos andares superiores, a uma considerável distância do pátio, o local público por excelência. O poder não precisava se manifestar ostensivamente.

***Nossa avó paterna , lalla Mani, ocupava o salão à minha esquerda.[...]Por fim, à direita do pátio, ficava o mais elegante de todos os salões – a sala de jantar dos homens, onde eles comiam, inteiravam-se das novidades, travavam negócios e jogavam cartas. Os homens eram os únicos da casa que tinha acesso ao móvel imponente onde se achava embutido um rádio, móvel em forma de armário colocado no canto direito do salão, com portas que se mantinham trancadas quando o rádio não estava em uso*”. [153]**

Após a leitura do trecho, a ideia é compararmos a imagem elaborada sobre o harém nas pinturas apresentadas anteriormente, com a narrativa de Mernissi, e perceber quais as representações das mulheres em ambos os casos. A intenção é que os alunos considerem as

[153] MERNISSI, F. Op.cit. pp.9-15.

diferenças entre o harém dos orientalistas e o harém doméstico no qual viviam grande parte das mulheres de classe média ou alta na região do Magreb.

Segundo Laurel Ma[154], o termo harém vem da palavra árabe "*haram",* que significa "proibido" ou "sagrado". A autora afirma que esta noção do termo não se aplicava apenas à residência islâmica na qual viviam as mulheres (que eram proibidas de sair, e de serem vistas por outros homens que não fossem os próprios donos da casa), mas que envolvia também a ideia da própria mulher coberta pelo véu. A autora declara ainda ser problemático definir assertivamente o conceito de harém, uma vez que muito do que sabemos está mais atrelado às fantasias europeias de uma "mulher oriental", do que às realidades domésticas destas regiões que o conceito representaria.

Como afirma Hourani[155], o harém era um elemento presente há vários séculos na história dos povos árabes em especial no contexto urbano, onde as famílias ricas e poderosas isolavam as mulheres em uma parte específica da casa de onde elas podiam sair apenas cobertas com o véu e em ocasiões específicas, como para visitar umas às outras , ir às casas de banho, ou quando acompanhadas pelo maridos. Assim as mulheres que eram mais atuantes na vida urbana, na realidade, eram as mais pobres, que tinham de trabalhar para completar o sustento da família.

Nesta linha Dib também afirma que

> "o harém, que desperta tanta curiosidade, nada mais é do que o espaço reservado à vida íntima, familiar, seja num palácio ou numa casa comum. É o local de convivência da família e dos parentes próximos, além de parte da criadagem. Outras pessoas não podem entrar. As mulheres não estavam presas no harém, este era apenas um local onde podiam fica a vontade. Como em várias épocas e lugares, a possibilidade de reclusão em uma classe social significava riqueza, poder e respeito".[156]

Embora o trecho de Mernissi discorde em certa medida da afirmação de Marcia Dib sobre a questão do confinamento das mulheres no harém, havemos de convir que o relato da autora marroquina não difere muito da descrição de uma casa onde vive uma família grande, como várias outras presentes nos países árabes.

---

[154] MA, L. *The Real and Imaginary Harem: Assessing Delacroix's Women of Algiers as an Imperialist Apparatus.* In: Penn History Review. University of Pennsylvania, Volume 19, Issue 1, Fall 2011, 6 de setembro de 2012. pp. 9-26.p.15.

[155] HOURANI, Op. Cit. p.166, 167.

[156] DIB, M. Op. Cit. p.149.

Como vimos, no entanto, há uma grande diferença entre estas definições presentes no relato de Mernissi e as representações nas pinturas europeias. Apesar de trabalharmos com algumas décadas de diferença, a presença dos haréns domésticos islâmicos já era uma realidade quando Ingres e Delacroix pintavam suas obras. Qual seria então o motivo de tanta disparidade nas representações?

Mernissi responderá em partes esta questão ao apresentar as diferenças entre o que denomina de *harém imperial* e o *harém doméstico*. O primero, segundo ela,

> "floresceu com as conquistas territoriais e com a acumulação de riqueza das dinastias muçulmanas, a começar com os omíadas, dinastia árabe do século VII com base em Damasco, e terminando com os otomanos, dinastia turca que ameaçou as capitais europeias do século XVI em diante até a deposição de seu último sultão, Abdelhamid, pelas potências ocidentais em 1909, de que resultou o desmantelamento de seu harém."[157]

Para Mernissi, é o harém imperial que se tornou quase uma obsessão para os artistas ocidentais. No entanto, só possuíam haréns nessa configuração (palácio suntuosos, com muitas mulheres, escravas e eunucos) os imperadores e altos funcionários reais, que possuíam dinheiro e influência para comprar centenas de escravas dos territórios conquistados e para manter os custos destes onerosos serviços.

Em contraposição, Mernissi afirma que os haréns domésticos, que continuaram a existir depois de 1909, eram na verdades famílias extensas sem escravos ou eunucos e muitas vezes com casais monogâmicos, mas que mantinham a tradição de isolar as mulheres. A autora afirma ainda que muitos deles tinham uma configuração mais burguesa, mas que mantinham a tradição do confinamento.

Deste modo, pretendemos discutir com os alunos estas duas configurações de harém, levantando a partir daí algumas questões para discussão.

Um dos primeiros pontos a se discutir após essa explanação sobre os dois tipo de harém é que mesmo a clara preferência dos europeus em representarem o harém imperial, não pode ser tomada como fruto de muitas pesquisas ou mesmo de terem observado um harém como este.

[157] MERNISSI, F. Op.Cit. p.44

Tanto no caso do harém imperial quanto do harém doméstico, as possibilidades de que os artistas tivessem recebido permissão para conhecer seu interior, são mínimas.[158]

Um outro elemento muito presente nas representações europeias e que precisa ser problematizado é a figura da "odalisca". Em muitos dos quadros que propomos para análise, as mulheres são indistintamente nomeadas dessa forma, e o termo geralmente é associado a uma mulher sensual, lasciva e disponível.

No entanto, como afirma Dib,

> "o termo odalisca vemdo turco *uadahlik ,* que significa criada de casa, ou criada de quarto. Dentro da hierarquia do palácio estavam no patamar mais baixo, eram mulheres escravas compradas em mercados, ou adquiridas em guerras, vendidas por sua própria família ou raptadas. A partir daí, eram levadas para o palácio para serem criadas. Como elas chegavam muito jovens – e não era possível saber o quanto teriam de capacidade ou beleza – eram treinadas nas mais diversas atribuições. Este treinamento incluía modos, etiqueta, leitura do Alcorão, bordado, tecelagem,poesia, música, dança."[159]

Podemos perceber, a partir deste trecho, que o termo odalisca foi utilizado pelos colonizadores de forma indiscriminada e generalizante para se referir a qualquer mulher que habitava o harém, enquanto as odaliscas de fato eram escravas, e na maioria dos haréns domésticos, sequer existiam. Dib reforça ainda que, diferentemente das mulheres que ficavam reclinadas nos haréns se adornando à espera de alguém, essas mulheres que habitavam os haréns imperiais tinham suas ocupações, passavam por treinamentos e estudos variados e em alguns casos, se se destacassem , poderiam se tornar concubinas do sultão e talvez até mães de um filho dele, subindo assim na hierarquia do harém. Deste modo, foram mulheres que se envolveram em processos de formação rígidos e em dinâmicas de disputa de poder muito mais complexas do que as figuras eternizadas a óleo, que simplesmente exibiam e adornavam seus belos corpos.

Após problematizar essa imagem da odalisca, nosso objetivo é levar os alunos a questionarem: quais objetivos estavam por trás ao representar todas as mulheres orientais dessa forma?

Nosso objetivo final é levar os alunos a refletirem como essas representações deturpadas e generalizantes não são de modo nenhum ingênuas, ou apenas fruto da imaginação e projeção

---

[158] Um exemplo é o próprio pintor Delacroix, que apesar de ter viajado para a Argélia, só pintará o clássico Mulheres de Argel anos depois, utilizando modelos europeias em um *studio*.

[159] DIB, M. Op. Cit. p.149.

profícua dos europeus que não conseguiram, na vida real, ter acesso ao harém. Representar as mulheres orientais e islâmicas seminuas e disponíveis ao deleite do expectador europeu, mais do que alimentar suas fantasias, demonstrava uma relação de poder. Desvelar os segredos e a intimidade do outro, representá-lo como irracional e frívolo, é também uma forma simbólica de dominação. Nesse momento, é importante conceituar com eles o conjunto de ideias, pensamentos e construções europeias que serão mais tarde conhecidas como Orientalismo por um lado, e por outro revelar essa outra faceta da dominação masculina, que atingirá duplamente as mulheres da época, primeiro em sua condição de orientais e segundo em sua condição de mulheres.

Um último ponto que não pode deixar de ser ressaltado com os estudantes, é que apesar das diferenças, algo permanece comum nos dois tipos de fontes documentais: a ideia do confinamento nos haréns. Seja pelas paredes do terraço de Gèrôme, pela mulher que espreita o exterior no quadro de Renoir ou no desejo de transgressão das mulheres que moravam no harém de Mernissi, a ideia do confinamento que cerceia o livre trânsito das mulheres está bem marcada, na única diferença de que, enquanto nas pinturas orientalistas ela é aceita de forma mais ou menos resignada, no livro de Mernissi se torna um alvo de resistência por parte das mesmas.

Ao fim, dependendo do desenrolar das aulas e se o professor julgar relevante, é possível propor aos alunos como atividade complementar, que pesquisem em casa outras pinturas do mesmo período com temas ligados ao "Oriente" e tentem observar quais aspectos, que podemos julgar como orientalistas, estão presentes nas obras[160]. A discussão sobre as obras que pesquisaram pode ser realizado na aula seguinte.

Reconhecemos assim, que esta abordagem não dá conta das dinâmicas que envolvem o harém e a multiciplicidade de representações no Oriente e no Ocidente. No entanto nosso objetivo com as pinturas foi trazer algumas amostras de obras que permitissem aos alunos perceberem ao menos um dos vieses pelos quais se manifestou o que Said chamou de Orientalismo e como ele atingiu particularmente as mulheres islâmicas e orientais.

Ao mesmo tempo, buscamos desnaturalizar, com o texto de Mernissi, o imaginário popular ocidental (que muitos dos alunos também carregam) sobre os haréns e as odaliscas, e que se faz presente em algumas representações do Oriente Médio até os dias de hoje. Assim, procuramos desnaturalizar algumas visões em torno das mulheres islâmicas. Segundo Oliveira,

[160] Obviamente após uma pequena pesquisa sobre o autor e o contexto de produção do quadro.

é importante que uma abordagem sobre gênero na escola busque esta desnaturalização, que gire em torno de uma "mudança e ressignificação da atribuição dos papeis ou da relação de diferença entre os sexos" [161], pois como afirma a autora, quando se trata de gênero, as diferenças se transformam em formas de promover desigualdades e relações de poder.

3.2 – O véu e o caso francês

Para nosso segundo plano de aula, escolhemos um caso mais recente relacionado ao uso do véu: as intervenções legais na França contra o uso em público do véu islâmico. Como veremos, a relação entre o Estado francês e os adeptos da religião islâmica teve historicamente certas peculiaridades, em especial no que se refere às representações em torno do véu e da mulher islâmica.

Como afirmam Lewis e Macmaster, se num primeiro momento de dominação colonial (lembrando que a França dominou grande parte do Norte da África) a maioria das representações francesas se concentravam nas imagens da mulher oriental desvelada[162], sensual e entregue à visão do colonizador, a partir dos anos de 1950, com guerras de independência como a da Argélia, houve uma drástica mudança nas representações.

Da mulher lasciva e desvelada, a mulher "hipervelada", com o *hijab* ou a *djelaba*[163], passa a ser mostrada como associada ao barbarismo e ao terrorismo islâmico. Como afirmam os autores, iniciam-se campanhas organizadas pelo governo francês para que as mulheres retirassem o véu.

Nessas campanhas, o governo imperial é apresentado como o "salvador" que tenta livrar tais mulheres da opressão. Desta forma, Lewis e Macmaster apontam que as mulheres passam a ser o centro dos debates durante a Guerra da Argélia, pois eram consideradas o pivô da sociedade argelina[164]. Assim, ter influência sobre a opinião das mulheres nesse período era considerada "a chave para dominar corações e mentes"[165].

---

[161] OLIVEIRA, Polyanna. A importância do ensino sobre questões de gênero na educação. In: II Seminário de Estágio da Licenciatura em Ciências Sociais. UEL, 2011. p.2.

[162] Não coincidentemente, todos os artistas escolhidos em nosso primeiro plano de aula eram franceses.

[163] Traje mais tradicional utilizado pelas mulheres islâmicas no Magrebe, que cobria todo o corpo e rosto, deixando apenas os olhos e a testa a mostra.

[164] Entre outras coisas por serem elas as responsáveis pela educação dos filhos, influenciando assim no pensamento das novas gerações.

[165] LEWIS, T.; MACMASTER, N. Op. Cit. p.152.

Após o final da guerra e independência da maioria dos países africanos, há entre 1962 e 1979 um "apagamento" na imprensa francesa das imagens sobre o véu e sobre as mulheres muçulmanas. Passado o interesse político, a opressão que as mulheres sofriam nessas "civilizações bárbaras", segundo Lewis e Macmaster, parecia não ser mais tão preocupante para os europeus como antes.

Ne década de 1980 há uma nova reviravolta. Segundo os autores, o silêncio sepulcral sobre as mulheres islâmicas dá lugar a uma inundação de imagens sobre as mulheres islâmicas e o véu na imprensa. Para os autores, esta reviravolta estaria ligada a eventos como a Revolução Iraniana de 1979, a Guerra no Líbano, a Guerra do Golfo, as atividades de organizações terroristas e dos movimentos de propagação do fundamentalismo na região do Magrebe, sobretudo na Argélia[166].

Atrelado a isto, os imigrantes muçulmanos das antigas colônias francesas que viviam na França, em sua maioria desde a década de 1950, começam, no final da década de 1970, um processo de reislamização, com práticas religiosas mais visíveis e construção de mesquistas[167]. Dessa forma, a comunidade islâmica que vivia na França passa a ser vista, em certa medida, como uma ameaça à identidade e cultura francesa ou como um potencial reduto de terroristas, gerando um clima de medo e insegurança.

Surgem então novas críticas ao Islã, um tanto distintas do Orientalismo clássico. O véu, retratado com mais frequência em periódicos como a revista *Le Nouvel Observateur,* aparece quase sempre associado ao fundamentalismo de regimes como o Irã e o Afeganistão. Um outro tema frequente nesse período é o medo de uma islamização da França, como demonstra a capa da revista *Le Figaro* de 26 de outubro de 1986, que traz como imagem de capa o busto de um manequim com um *hijab* e a frase: *"Seremos ainda franceses em trinta anos?"*(**Anexo 3**)[168].

Lewis e Macmaster demonstram como tais representações exageradas ou reportagens com imagens descontextualizadas (os autores citam como exemplo reportagens sobre muçulmanas na França com fotografias de mulheres iraninas usando o *xador*) serviam para criar um clima de tensão e sedimentar uma certa imagem do Islã (e especificamente das mulheres

---

[166] Ibidem, p.153.

[167] Vale ressaltar que em outras regiões como o Egito, também começam movimentos semelhantes de um "reavivar islâmico". Uma das características desses movimentos é, por exemplo, o retorno do uso do véu por muçulmanas mais jovens.

[168] LEWIS, T.; MACMASTER, N. Op. Cit. p.155.

islâmicas) que encontra eco até hoje. Segundo eles, a força das fotografias consiste em trazer um falso senso de realidade, influenciando inclusive o modo como os leitores liam as reportagens.

Para Lewis e Macmaster, estas novas representações trazem de volta uma visão orientalista das mulheres muçulmanas, mas agora sob uma nova roupagem. Assim como os pintores do século XIX reproduziam clichês sobre mulheres desveladas, expostas e subservientes a partir de modelos europeias, a imprensa francesa nas últimas décadas do século XX e início do XXI se utilizou de fotografias descontextualizadas, intencionalmente escolhidas para reforçar o imaginário de mulheres islâmicas "hiperveladas", quando na realidade, apenas uma pequena parcela das muçulmanas em solo francês utilizavam qualquer tipo de cobertura[169].

Um outro momento crucial nessa pulverização de imagens e notícias foi o período logo após os atentados de 11 de setembro de 2001, com uma nova onda de manchetes cobrindo a imprensa francesa e internacional.

De certa forma, este estereótipo transmitido na mídia reforçou um imaginário sobre o Islã e sobre as mulheres islâmicas dentro da sociedade francesa. Como afirma Mazer, "o controle do imaginário garante uma implicação nas condutas individuais e coletivas, canalizando energias e influenciando escolhas coletivas em diferentes situações".[170]

Nesse sentido, um dos reflexos desse clima de temor em torno dos muçulmanos e de uma possível islamização em massa da Europa, ou ainda de um compadecimento com as "pobres muçulmanas" oprimidas pelo véu, foi a promulgação de algumas leis, que sob a justificativa da laicidade e da defesa da cultura e valores franceses, restringiram progressivamente o uso do véu islâmico no país.

Sendo assim, foram três as principais leis tratando sobre o tema:

- A lei 228/2004, promulgada em março de 2004 e que vedava o uso de símbolos religiosos ostensivos em escolas públicas;
- Em 2011 passou a vigorar também uma lei mais restritiva que proibia o uso, em espaços públicos, de qualquer vestimenta que cobrisse o rosto, o que inclui máscaras e balaclavas mas que claramente se destinava a vestimentas islâmicas como o a *burqa* e o *niqab*.
- Em julho de 2016 cerca de 30 municpipios litorâneos franceses instituíram a proibição do traje de banho *burquini*, que cobre todo o corpo, mas deixa o rosto a mostra.

[169] Ibidem, p.155.

[170] MAZER, D. H. Impressões do corpo feminino: reificação e representação da mulher na imprensa. In: XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul – S. Cruz do Sul - RS – 30/05 a 01/06/2013. p.7.

As três medidas provocaram muita polêmica e protestos em território francês e em contexto internacional. As justificativas giram em torno da questão da laicidade (principal argumento em defesa da primeira), questões de segurança púbica (quanto à segunda) e até argumentos de higiene e preservação da cultura (com relação à terceira).

Apesar das diferentes e controversas opiniões, muito estudiosos têm apontado as proibições não como atitudes emancipatórias, como advogam os políticos que as defendem, mas como medidas que acabam tendo efeitos discriminatórios. Ou seja, ao invés de buscarem a "libertação" das muçulmanas oprimidas pela *burqa* ou o *hijab* , as medidas acabam se configurando em opressão às liberdades individuais e religiosas, e em alguns casos promovendo uma maior segregação dessas mulheres em espaços públicos.

Guérios e Kamel apontam, por exemplo, que do ponto de vista jurídico, embora a medida não possa ser considerada *a priori* ilegal, se torna desproporcional, visto que o direito de laicidade não estaria acima de direitos fundamentais como liberdade de crença e de expressão do ser.[171]

Além disso, os autores afirmam que a justificativa da proibição do uso da *burqa* ou do *niqab* por razões de segurança pública não se sustenta, uma vez que já existiam normas anteriores segundo as quais as pessoas eram obrigadas a mostrar o rosto em situações relevantes, assim não havia risco comprovado do livre uso do véu islâmico.

Do ponto de vista dos movimentos feministas, Elena Schuck afirma que, embora a maioria dos movimentos da terceira onda feminista percebam na *burqa* uma forma de opressão atual por sociedades patriarcais que buscam convecer essas mulheres até de que utilizam a peça "por vontade própria"[172], o discurso feminista não pode ser instrumentalizado de maneira a promover atitudes discriminatórias. Nesse sentido, as próprias feministas islâmicas refutam que as proibições possam trazer igualdade de gênero. No geral, inclusive, apontam que tem ocorrido o contrário, ou seja, as mulheres muçulmanas têm sido ainda mais discriminadas e muitas têm deixado de sair em espaços púbicos por se recusarem a retirar suas vestimentas. Segundo a autora, posicionar-se contrariamente a estas leis francesas, não significaria ficar indiferente em relação à opressão da *burqa* em nome da cultura, mas buscar outros meios (a autora aponta a

[171] GUÉRIOS, V.M., KAMEL, .Y. A Proibição do véu islâmico na França sob o viés da proteção aos direitos individuais. Revista Ius Gentium -jan./jun (2014):74-91.

[172] SCHUCK, E. O. A proibição da burca na França: reflexões sobre a justiça a partir de uma perspectiva feminista. Pós-Graduação em Ciência Política (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

educação, por exemplo), como maneiras de promover uma emancipação e meio de escolha mais livres para as mulheres.

Diante dessa conjuntura, nos propomos a discutir essa problemática em sala e analisar as diferentes posições com relação às medidas legais francesas, bem como, na medida do possível, refletir sobre seu impacto na vida das mulheres islâmicas que vivem no país.

PLANO DE AULA 2 – LEIS SOBRE O VÉU ISLÂMICO NA FRANÇA: DEBATES ENTRE LAICIDADE E DISCRIMINAÇÃO

DURAÇÃO: 2 aulas de 45 ou 50 minutos.

CONTEÚDOS RELACIONADOS: Imperialismo, Conflitos no Oriente Médio no século XX e XXI.

OBJETIVOS:

- Debater a recente legislação francesa sobre o uso de elementos religiosos em espaços públicos;

-Questionar os limites entre a defesa do princípio da laicidade e o cerceamento da liberdade religiosa.

-Repensar o posicionamento dos países ocidentais diante das problemáticas atuais que envolvem as mulheres islâmicas.

1° Etapa :

-Leitura pelos alunos do artigo do jonal Nexo intitulado: "***Burquíni: quais as questões que envolvem a proibição do traje muçulmano nas praias francesas"*** de Ana Freitas.

- Extrair a partir do texto, algumas informações:

- Quais os tipos de vestimenta islâmica são apresentadas no artigo e quais as suas diferenças;
- Retomar o significado da roupa islâmica para as mulheres muçulmanas;
- Identificar quais os decretos franceses com relação ao véu (de 2004, 2010 e o mais recente de 2016).
- Atualizar os alunos no que diz respeito à revogação do último decreto em alguns locais.
- Trazer os posicionamentos recentes de órgãos internacionais sobre o assunto.

2° Etapa:

- Separar a sala em dois grupos: um que levante, a partir dos argumentos presentes no texto (e se possível de outras fontes) argumentos favoráveis às leis francesas e outro que apresente (com o mesmo respaldo) os argumentos contrários à legislação;
- Promover um debate mediado entre os dois grupos;
- Concluir retomando os argumentos dos alunos e levando à reflexão sobre instrumentalização de valores como a laicidade e a democracia para justificação da discriminação e imposições autoritárias.
- Encerrar a atividade refletindo sobre qual deveria ser a postura dos países ocidentais em relação às mulheres que utilizam o véu e seus variantes, em relação ao tratamento social, garantia de direitos e incentivo nas busca de formas de emancipação.

Burquíni: quais as questões que envolvem a proibição do traje muçulmano nas praias francesas

Mais de 10 cidades francesas aprovaram leis que exigem que mulheres usem biquíni ou maiô na praia. Medida pode ser percebida como perseguição religiosa e tem chance de acirrar extremismo no país .

Ana Freitas 19 Ago 2016 (atualizado 07/Mar 17h43)

Desde o fim de julho de 2016, mais de dez cidades litorâneas francesas, incluindo Cannes, decretaram a proibição do uso do burquíni em suas praias - o traje de banho usado por mulheres muçulmanas. O burquíni é uma versão para praia da burka, a veste feminina muçulmana que cobre todo o corpo e tem uma rede sobre os olhos. No burquíni, no entanto, o rosto da mulher fica exposto, enquanto todo o corpo é coberto - pernas até os tornozelos e braços até os pulsos.

FOTO:STRINGER/REUTERS

BURQUÍNI: CIDADES FRANCESAS PROIBIRAM USO DE TRAJE MUÇULMANO PARA NATAÇÃO NAS PRAIAS

As leis limitam o acesso à praia somente a mulheres que usem um traje “correto, que respeite os bons costumes, o princípio do laicismo e as regras de higiene”. De acordo com a agência de notícias Reuters, desde 28 de julho pelo menos seis mulheres foram multadas em 38 euros cada por estarem de burquíni em praias de Cannes.

O primeiro ministro francês, Manuel Valls, se manifestou a favor da medida no dia 17 de agosto. Para ele, a peça de vestuário “não é compatível” com os valores da França. “As praias, como qualquer espaço público, têm de estar livres de qualquer reivindicação religiosa. [O burquíni] é a tradução de um projeto político, de contra sociedade, principalmente sobre a submissão da mulher”, declarou Valls. Além de intensificar o debate sobre o lugar do Islã no país depois de uma série de atentados por parte de extremistas muçulmanos, as medidas também despertaram uma discussão sobre identidade religiosa e direitos humanos.

Apesar da proibição vir acompanhada de um discurso sobre a libertação do corpo e dos direitos das mulheres, especialistas alertam para o teor discriminatório da medida e a opressão que há em obrigar mulheres, por meio de leis, a usar determinada roupa para frequentar o espaço público.

Por que o burquíni foi proibido

O burquíni é um traje de banho feito de tecido especial para a água e que cobre o corpo da cabeça aos pés, deixando o rosto da mulher à mostra. É uma tendência relativamente nova na moda direcionada a mulheres muçulmanas, e se apresenta como

opção para mulheres religiosas que não se sentem confortáveis em exibir partes do corpo na praia ou que são proibidas de fazê-lo por família ou marido.

A proibição do burquíni foi justificada pelos prefeitos das cidades que instituíram a lei com motivos diversos, como “manter a ordem pública”, os “bons costumes”, higiene e a laicidade, um princípio cultural defendido como um dos pilares da civilização francesa. No entanto, na prática, ela afeta apenas mulheres muçulmanas.

Além disso, não é comum avistar tantas mulheres usando burquíni nas praias francesas. Alguns dos prefeitos que anunciaram a possibilidade de implantarem a lei em suas cidades admitiram nunca terem visto uma mulher usando esse traje de banho.

A maioria das manifestações de apoio - tanto por parte da direita quanto da esquerda francesa - justifica a decisão como uma maneira de combater um costume considerado por eles “arcaico” e “opressor”, um símbolo do controle que algumas alas do islamismo tentam exercer sobre a liberdade das mulheres.

“[O propósito do burquíni] é esconder, ocultar o corpo das mulheres e a posição que ele impõe às mulheres é uma posição a qual eu me oponho.”
Laurence Rossignol
Feminista do Partido Socialista e Ministra das Famílias, Crianças e Direitos das Mulheres, em entrevista

"É uma questão de laicismo republicano, de ordem pública, certamente; mas, além disso, trata-se da essência da França: a França não aprisiona o corpo da mulher, não esconde metade da população sob o pretexto errado e odioso do medo de que a outra metade caia em tentação."
Marine Le Pen
Líder da Frente Nacional, partido de extrema-direita francês

Outras palavras usadas por figuras políticas para defender a proibição do burquíni foram “provocação ideológica”, “dificulta o resgate em caso de afogamento”, “antihigiênico”, “incompatível com os valores da França” e “publicidade ambulante do Islã que os cristãos já não suportam”.

O significado real da proibição

Cerca de 7,5% da população francesa é muçulmana, o que equivale a quase 5 milhões de pessoas. Além disso, há várias interpretações do Corão, o livro sagrado do Islã, e nem todas as muçulmanas usam véu para cobrir a cabeça ou o corpo.

DESDE 2010, É PROIBIDO O USO DE VÉUS NO ROSTO NAS ESCOLAS PÚBLICAS FRANCESAS. POLÍTICOS QUEREM PROIBI-LO TAMBÉM EM UNIVERSIDADES

As vestes femininas religiosas já são proibidas em escolas públicas francesas, primárias e secundárias, desde 2004. Em abril de 2016, Valls defendeu a proibição também em universidades.

Além disso, em 2010, a França aprovou uma lei que proíbe o uso, em espaços públicos, de qualquer veste que cubra o rosto - e isso inclui a burca e o niqab, que deixa apenas os olhos à mostra. No entanto, a lei não é ativamente fiscalizada.

Esse tipo de legislação foi criticada diante de um dado resultante de uma pesquisa de 2003: apenas 14% das mulheres muçulmanas francesas declararam o uso de algum tipo de véu cobrindo a cabeça ou o rosto, ainda que 51% tenha se declarado praticante da religião. O número de mulheres que usam a burca ou o niqab é ainda menor.

A proibição do burquíni em algumas praias francesas reaqueceu o debate, e os recentes atentados terroristas em solo francês radicalizaram os discursos. Mesmo diante da evidência de que são poucas as mulheres francesas muçulmanas que usam algum tipo de véu islâmico, parte dos políticos defende que a lei de 2010 seja melhor fiscalizada. A deputada francesa Nadine Morano, do parlamento europeu, sugeriu até que as mulheres não-francesas que reincidirem na quebra da lei do burquíni sejam expulsas do país.

Em uma reportagem no jornal “The New York Times”, a repórter Alissa J. Rubin escreveu que a questão do burquíni se tornou uma nova “linha divisória” na relação cada vez mais frágil da França com seus cidadãos muçulmanos.

“[Há] a questão sobre se o aumento na quantidade de leis proibitivas [sobre código de vestimenta] foram feitas para sinalizar a demanda da França pela conformização [de seus cidadãos muçulmanos] com a maioria não muçulmana ou são parte genuína da cultura francesa de laicidade.”

Alissa J. Rubin
Repórter do jornal The New York Times

Portanto, embora esse tipo de lei seja proposta e aprovada sob o argumento de defesa do Estado laico e da libertação do corpo das mulheres, os discursos e as proibições mais recentes parecem ser consequência da tensão e da ansiedade geral provocadas pelos últimos ataques terroristas na França - em particular, os de Paris em dezembro de 2015, e o mais recente, em Nice, no dia 5 de agosto de 2016. O grupo terrorista conhecido como Estado Islâmico assumiu a autoria dos ataques.

"A proibição do niqab, por exemplo, dá às pessoas de origem muçulmana, praticantes ou não, [um sentimento de] pressão e de ataque ao Islã como religião."
Olivier Roy
Sociólogo, em entrevista à agência de notícias Deutsche Welle

A consequência desse tipo de proibição, de acordo com analistas, é que os muçulmanos do país se sentem atacados e perseguidos religiosamente. A socióloga e cineasta Agnes De Feo, que fez um documentário sobre as proibições, acredita que esse tipo de lei gera ainda mais divisão e violência entre muçulmanos e não-muçulmanos.

"[A proibição] não é pela tolerância e convivência, é para dividir as pessoas ainda mais. Essas mulheres [que usam niqab] são insultadas na rua", diz De Feo. Na região francesa da Corsica, já houve conflitos entre muçulmanos e não-muçulmanos na praia em razão do uso do burquíni.

.

O VÉU CHAMADO DE NIQAB DEIXA OS OLHOS À MOSTRA; A BURCA TEM UMA REDE SOBRE OS OLHOS. O HIJAB É UM VÉU QUE COBRE APENAS O CABELO

Para De Feo, esse tipo de lei pode resultar em aumento da violência contra muçulmanos e a radicalização de grupos muçulmanos moderados. O motivo é que, no caso de algumas das divisões mais conservadoras e radicais do islamismo, mulheres sequer podem sair de casa. Ir à praia, ainda que de burquíni, é um hábito por mulheres de linhas mais moderadas da religião.

Jornais europeus e líderes políticos do bloco comentaram a proibição do burquíni alertando para o risco de que proibir essas pessoas de frequentarem esses espaços vestidas como quiserem pode gerar nelas um acirramento do discurso contra o ocidente. O ministro italiano do Interior, Angelino Alfano, disse que a medida é inapropriada e pode até ser perigosa.

"É compreensível que a França esteja 'arisca' [...], mas não há nenhuma evidência de que mulheres que usam burquíni estejam associadas ao terrorismo, e não há razão razoável que indique que bani-lo vai ajudar a diminuir o islamismo radical na França. Aliás, é mais provável que contribua para irritar os muçulmanos moderados."
Juliet Samuel
Colunista do jornal britânico The Telegraph

Na França, o Coletivo contra a islamofobia já acionou o Conselho de Estado, responsável por julgar a legalidade dos decretos feitos pela gestão pública, para anular as leis.

Opressão do ocidente x opressão islâmica

Outro debate despertado pela proibição francesa do uso de burquíni nas praias é uma provocação: até que ponto é feminista e libertador impôr uma regra de vestimenta para a mulher - ainda que sob o discurso de que trata-se de uma lei para libertá-la?

O jornal "TAZ", de Berlim, criticou o que chamou de "instrumentalização das mulheres em uma batalha ideológica". Outros artigos sobre a questão defendem que não deveria ser obrigatório que todos os indivíduos acreditassem na mesma coisa para que pudessem conviver juntos.

"Como num regime teocrático, o banimento do burquíni força algumas mulheres muçulmanas a escolher entre sua religião e sua identidade nacional, e perniciosamente sugere que sua escolha de roupa é um ato político - queiram elas ou não."
Juliet Samuel
Colunista do jornal britânico "The Telegraph"

A quadrinista Marjane Satrapi, autora da *graphic novel* Persépolis, escreveu uma coluna em 2003 - mas que continua atual -, no jornal "The Guardian", em que defende que mulheres muçulmanas deveriam ter o direito de escolher se vão ou não usar qualquer véu no rosto e cabelo. "É certamente um direito humano básico poder escolher o que vai vestir sem interferência do Estado", argumentou.

Para ela, o feminismo ocidental está tão preso na ideia da emancipação conquistada pela possibilidade de usar minissaia que não enxerga que usar um véu na cabeça não é a única forma de opressão.

"Mulheres que são forçadas a usar o véu [por seus maridos, família ou pelo estado] e mulheres que são retratadas nuas para vender de tudo, de pneus de carros a suco de laranja, enfrentam ambas uma forma de opressão. Mas pra mim, qualquer coisa que vá pelo caminho da proibição é errada."
Marjane Satrapi (Quadrinista)

Link para matéria: https://www.nexojornal.com.br/expresso/2016/08/19/Burqu%C3%ADni-quais-as-quest%C3%B5es-que-envolvem-a-proibi%C3%A7%C3%A3o-do-traje-mu%C3%A7ulmano-nas-praias-francesas

© 2018 | Todos os direitos deste material são reservados ao NEXO JORNAL LTDA.

DESCRIÇÃO

Na primeira aula[173], pretende-se distribuir entre os alunos cópias impressas do artigo de Ana Freitas sobre a proibição do *burquini* na França. A partir da leitura, pedimos que os alunos identifiquem alguns elementos importantes, que auxiliarão inclusive a retormar alguns conceitos sobre as vestimentas islâmicas caso alguns não se recordem ou desconheçam.

Assim, por exemplo, pretendemos elaborar algumas questões guiadas com os alunos, como as apresentadas abaixo:

a) Quais os tipos de vestimentas islâmicas apresentadas no artigo e qual seu sentido para as mulheres muçulmanas? Você conhece outra forma de vestimenta usada por mulheres islâmicas?

Nesse ponto seria importante retomar o sentido religioso do véu para as muçulmanas e como para algumas não utilizar o véu pode parecer até uma humilhante exposição. Outro ponto interessante para pontuar é como toda uma indústria da moda tem sido mobilizada com foco nas muçulmanas que adotam o uso do véu e suas variantes.

b) Quais as três leis promulgadas na França sobre o uso do véu islâmico? O que cada uma estabelece?

Nesse momento, antes de passarmos para um análise do artigo mais direcionada ao debate, é preciso atualizar os alunos informando que em agosto do mesmo ano, uma decisão do Conselho de Estado francês anulou a proibição do uso do *burquini*, pelo menos em algumas regiões da França, o que abriu precedentes para a revogação em outros lugares também.[174] Por outro lado, recentemente outros países europeus como a Bélgica, a Holanda, a Dinamarca, a Áustria e a Alemanha têm adotado leis semelhantes, nacionais ou regionais.

---

[173] Importante ressaltar que pensamos nesta sequência de aulas feita de forma separada, ou seja dois momentos com uma aula de 45 ou 50 minutos. No entanto, caso haja recursos disponíveis, é possível que ela seja aplicada em aulas duplas.

[174] FERNANDES, D. Liberdade, igualdade, burquíni: Como traje islâmico virou símbolo de racha na França. 26de agosto de 2016. Disponível em: https://www.terra.com.br/noticias/mundo/liberdade-igualdade-burquini-como-traje-islamico-virou-simbolo-de-racha-naFranca,415b3e3da71c0ff5c643bea0eaf31c48rpy1sy7b .html. Acesso em 21 de outubro de 2018.

Outras informações adicionais ao texto que importam repassar aos alunos é que em 2014 e em 2017 respectivamente, a Corte Europeia de Direitos Humanos validou a lei francesa de 2010, após uma queixa de mulheres islâmicas de que a lei feria o direito à liberdade de ir e vir, de expressão, entre outros. Apesar da decisão um tanto desanimadora, recentemente em outubro de 2018 a Organização das Nações Unidas emitiu um parecer dizendo que as multas que receberam duas mulheres por utilizarem o *niqab* em 2016 foram uma clara violação dos direitos humanos[175]. Apesar do parecer da ONU não ser vinculante, ou seja, não obrigar a França a revogar as decisões, já assinala um encaminhamento diferente para os debates.

Após esses informativos, passamos a uma outra análise do artigo, buscando no texto os argumentos favoráveis e contrários à legislação. Nesse momento, a sala será dividida em dois grupos e os alunos deverão pesquisar (em casa, ou na sala, caso haja recursos disponíveis) quais os principais argumentos para defender ou refutar a decisão do governo francês. Os alunos serão orientados no sentido de levarem em conta as diversas dimensões em que se dá essa disputa, por exemplo, devem buscar pesquisar quais os argumentos pró e contra levantados com relação a questão da segurança, à questão da laicidade ou com relação a uma restrição de manifestações religiosas; pesquisar posicionamentos de órgãos internacionais e especializados, bem como as opiniões de mulheres islâmicas e de movimentos feministas, islâmicos ou seculares.

Cabe ressaltar que a escolha do artigo em questão, embora não seja o mais atualizado no assunto, se deu justamente pelo autor tentar trazer diferentes perspectivas e opiniões sobre o assunto, além de descrever um panorama mais geral da situação[176].

Assim, na segunda aula, após as pesquisas realizadas, a intenção é organizar o debate entre os grupos. Como afirma Lucas Oliveira, um debate formal, para além do embate ideológico, é um esforço para a construção da resolução de problemas, por meio da troca de ideias realizada de forma democrática. Assim, a promoção de debates em sala de aula, especificamente nas aulas de História, pode trazer grandes contribuições para a formação do aluno, no sentido de estimular "o desenvolvimento do pensamento crítico e a prática da elocução, além de auxiliar no processo de desenvolvimento do raciocínio lógico."[177]

---

[175] NEVES, L. ONU diz que França viola direitos humanos ao proibir véu islâmico. Jorna Folha de São Paulo, 23 de outubro de 2018. Disponível em : https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/10/onu-diz-que-franca-viola-direitos-humanos-ao-proibir-veu-islamico.shtml. Acesso em 24 d eoutubro de 2018.

[176] Ainda assim algumas críticas e apontamentos podem ser feitas ao artigo, como as imagens sem informação de contexto e quase nenhuma indicação de fonte, utilizadas quase que exclusivamente a título ilustrativo.

[177] OLIVEIRA, L. Como organizar e conduzir um debate formal em sala de aula. Site Canal do educador. Disponível em : https://educador.brasilescola.uol.com.br/estrategias-ensino/como-organizar-conduzir-um-debate-formal-sala-aula.htm. Acessoem 24 de outubro de 2018.

Dentro dessa perspectiva a intenção é conduzir o debate de forma que os alunos tenham liberdade e explorem suas capacidades argumentativas, mas sempre reforçando que tais argumentos devem ser bem embasados e as fontes de onde retiraram suas considerações, na medida do possível, devem ser sempre declaradas.

Num primeiro momento serão esclarecidas as regras do debate:

- O debate será conduzido em cima de eixos temáticos sobre a questão das leis em torno da vestimenta islâmica na França; em cada rodada, cada grupo terá o espaço de fala para apresentar os argumentos que defendam sua posição;
- Cada grupo terá dois minutos para apresentar seu argumento em cima do eixo apresentado, em seguida terão um minuto, respectivamente, para a réplica e a tréplica;
- Não serão aceitos no debate argumentos de alguma forma façam apologia à xenofobia, misoginia, racismo ou qualquer outra forma de preconceito, ou ainda que incentivem soluções violentas ou extremistas para o tema.

Após a explanação das regras daremos início ao debate. Uma das primeiras sugestões de eixos[178] a serem conduzidos pelo professor é tratar da questão religiosa: em que medida a legislação francesa seria apenas uma defesa da laicidade ou se configuraria numa discriminação religiosa?

Um segundo eixo a abordar seria a justificativa da segurança: em que medida a proibição ao uso da *burqa* seria um protocolo de segurança? E nesse aspecto, o *burquini* poderia ser considerado uma ameaça também?

Um terceiro eixo seria o da cultura e da identidade nacional: tomando em conta que um dos argumentos do governo francês foi o de que a *burqa,* o *niqab* e mesmo o *burquini* ferem os valores da cultura francesa ou mesmo se tornam um projeto político, em que medida os grupos concordam ou não com esta afirmação, e em que baseiam suas posições.

Por fim, um último eixo seria a questão da liberdade e autonomia das mulheres: em que medida as leis seriam uma forma mais incisiva de tentar a libertação feminina da opressão feita pelo cerceamento do seu corpo com o uso do véu ou, contraditoriamente, esse discurso tem sido utilizado para promover outras formas de opressão às mulheres islâmicas? E nesse aspecto, qual é o posicionamento das próprias muçulmanas?

---

[178] Lembramos que aqui optamos por conduzir o debate em cima de eixos ou temáticas argumentativas, como uma forma de incentivar os alunos e de chamar o foco para aspectos que são prementes com relação a esse tema. No entanto, caso o professor prefira, pode apenas lançar o tema e deixar que os alunos conduzam livremente os argumentos, fazendo que tais aspectos surjam (ou não) livremente a partir das próprias argumentações deles.

A ideia é que no debate os alunos possam explorar as nuances de cada lei e como cada um dos eixos seria mais determinante em uma ou outra (por exemplo, a questão da segurança seria talvez mais proeminente e relevante com relação à lei de 2010, mas não tanto com relação à de 2016 e vice versa).

Também é importante na mediação do debate, que o professor deixe claro que mais importante que discordar ou concordar a todo custo com a legislação, os alunos devem embasar suas posições em argumentos consistentes, sempre, e até se necessário, buscando soluções intermediárias para a questão, desde que constatado durante a conversa que estas seriam as mais razoáveis.

É recomendável que todos os alunos tenham oportunidade de argumentar e expor oralmente sua opinião, na medida do possível. Assim, o professor pode propor um revezamento de interlocutores em cada grupo, caso isso não ocorra naturalmente, ou seja, casos as falas fiquem concentradas em um ou poucos alunos, o que pode desmotivar o envolvimento de outros alunos, especialmente os mais retraídos.

Ao final propomos uma pequena conclusão pelo professor que discuta e faça um balanço dos argumentos apresentados, não deixando de mencionar que existe uma tradição de repesentações na França de mulheres veladas, e a veiculação destas imagens, vistas muitas vezes como uma ameaça ou como um perigo de islamização do país, pode sedimentar certa visão sobre as mulheres islâmicas. Mostrar como esta tradição também contribuiu, em certa medida, para a promulgação das leis. Por fim, é necessário levar os alunos a considerarem que a luta pela democracia e laicidade são legítimas e defensáveis, mas que não podem e não devem ser utilizadas como forma de discriminação a um grupo específico.

Assim, muito embora a mentalidade de muitos franceses seja de um olhar de piedade ou mesmo de solidariedade às mulheres muçulmanas, por verem no véu (e mais ainda na *burqa*) um símbolo de opressão e cerceamento do corpo da mulher (o que em muitos contextos realmente o é) não é através de imposições arbitrárias que ocorrerá uma maior emancipação das mulheres islâmicas.

Por fim, pode-se levantar com os alunos um reflexão sobre qual seria um posicionamento (ou posicionamentos) mais correto dos ocidentais diante das problemáticas que envolvem as mulheres islâmicas, tanto no que diz respeito ao uso do *hijab* ou da *burqa* quanto em relação ao combate a discriminação, à luta pela garantia de direitos e na busca por formas de maior emancipação.

3.3 – O véu e a repressão estatal no Irã

3.3.1 – O véu e a opressão feminina

Apesar de até aqui discutirmos os exageros e apropriações feitos com relação ao véu pelos europeus, americanos e ocidentais de modo geral, é impossível negar que em algumas regiões e em certos sentidos a questão do véu tem historicamente se colocado como um fator de opressão e cerceamento do corpo feminino.

Como afirma Hourani, desde séculos anteriores, o véu e o harém se configuravam como um dos sinais visíveis de que a ordem social estava baseada num poder superior dos homens[179]. Dentro dessa lógica, El Guindi destaca que o corpo da mulher seria todo visto como *awrah*[180], ou seja, repositório de uma sexualidade imanente que deve ser escondida do olhar dos homens, que seriam incapazes de se conter. Lama Odeh vai além, afirmando que nesse contexto "o modo que uma garota se veste e como ela se comporta possui profundos significados sexuais. Ela está continuamente sujeita ao teste da 'honra' e da reputação, no qual ela nunca realmente passa de um vez por todas.".[181]

Assim, podemos afirmar quem em algumas regiões de maioria islâmica, o véu, ainda que não imposto como norma, se estabelece, nos termos definidos pelo filósofo anglo-ganês Kwame Appiah[182], como um código de honra.

Segundo o autor, um código de honra significa um conjunto de valores adotados por certo grupo de pessoas para se "ter direito ao respeito". Assim, para que os indivíduos sejam respeitados e adquiram certa identidade social é necessário que estes adotem os comportamentos estipulados pelo código. Dessa forma, por exemplo, em países como o Egito e outros em que não há formalmente uma imposição do véu, ainda assim permence certa pressão cultural para seu uso. Como afirma Odeh, isso implicaria, no caso egípcio, no fato de uma mulher ser menos ou mais respeitada em espaço público, ou ter uma probabilidade maior de se tornar vítima de assédios por não estar portando o véu.[183]

---

[179] HOURANI, A. Op.cit. p.167

[180] Para El Guindi, o conceito de *awrah*, para além da ideia de algo que deve ser proibido ou escondido, tem também uma conotação de fraqueza e vulnerabilidade. Assim, a mulher é tomada como algo mais frágil e cujos atributos devem ser escondidos como forma de proteção. EL GUINDI, F. Op. Cit.p.83.

[181] "*The way the girl dresses and how she behaves have heavy sexual significations. She is continuously subject to the test of 'honour' and reputation, that she never really passes once and for all"[..].* ODEH, L. A. Op. Cit. p.94

[182] APPIAH, K. A. O código de honra: como ocorrem as revoluções morais. São Paulo, SP: Companhia das Letras; 2012.

[183] ODEH, L. A. Op. Cit. P.95

Sendo assim, sob essa perspectiva, muitas feminsitas islâmicas chegam até a questionar os limites do argumento do véu como uma escolha livre da mulher, em determinados contextos. Como um exemplo dentro desse debate, Claudia Mayorga nos apresenta o posicionamento de Wassyla Tamzali, que em seu livro *Carta de una mujer indignada,*declara abertamente ver na *burqa* uma forma de dominação e de terrorismo intelectual, religioso e moral contra a liberdade das mulheres. Assim, o corpo da mulher passaria a incorporar um código de moralidade, um estandarte de referência dos valores da religião. Portanto, Tamzali questiona o quanto realmente as mulheres utilizam a *burqa* e outras vestimentas apenas por "livre escolha", uma vez que é preciso pensar qual seria a autonomia possível para mulheres que vivem em sociedades dominadas por lógicas e dinâmicas patriarcais.[184]

Se em países onde há a possibilidade de escolha já se torna difícil delimitar o grau de autonomia e real liberdade das mulheres, a situação se torna ainda mais grave nos locais onde a imposição do véu se coloca como uma política de Estado, como é o caso da Arábia Saudita e do Irã[185].

Sendo assim, optamos nesse terceiro e último plano de aula por abordar as políticas relacionadas ao véu no Irã, e mais especificamente movimentos recentes de contestação e resistência contra a imposição do "hipervelamento", como o *My Stealthy Freedom.*

O véu e o contexto iraniano

O exemplo do Irã é historicamente emblemático, uma vez que o véu sempre foi neste país um tema ligado de forma próxima às políticas nacionais e que refletia de certa maneira o cenário político e as tensões em jogo no momento. Diferentemente do Egito, em que o Estado se absteve muitas vezes de intervir nos códigos de vestimenta,como afirma El Guindi,[186] o Irã ao longo de sua história recente oscilou desde a proibição do uso do véu, até sua obrigatoriedade, em um espaço pouco menor que cem anos.

A escolha por abordar também a situação do véu neste contexto se dá pelas particularidades da experiência iraniana, em especial após a revolução de 1979, e dos

[184] TAMZALI, Wassyla. *Carta de una mujer indignada - Desde el Magreb a Europa*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2011. (Colección Feminismos). Resenha de: MAYORGA, Claudia. "Quem Decide Sobre o Uso Da Burka?" *Estudos Feministas*, vol. 21, no. 1, 2013, pp. 402–404.

[185] E neste último ainda mais ostensivamente, uma vez que até mulheres estrangeiras são obrigadas a utilizar o véu, o que não ocorre na Arábia Saudita.

[186] EL GUINDI, F. Op. Cit. pp.71-72.

movimentos de mulheres iranianas desde então, que segundo Silva[187], levam a considerar o Irã como um dos berços movimento feminista islâmico a partir da década de 1990.

Segundo Azadeh Kian-Thiébaut[188] em uma entrevista para Carmen Rial, os primeiros movimentos feministas no país se deram no início do século XX, no contexto da revolução constitucional. Nesse momento a intelectual declara que já existia um debate interno no movimento com relação ao véu: algumas ativistas já defendiam que ser moderna (ou seja, utilizar roupas ocidentais e abrir mão do véu) não seria necessariamente uma forma de renunciar às tradições islâmicas. No entanto, as pautas do movimento estavam concentradas na luta pelo direito ao voto (que viria apenas décadas depois) e esta foi considerada uma questão secundária.

Nas décadas de 1920 e 1930 sobe ao poder no Irã o líder Reza Khan, que segundo a entrevistada, apesar de adotar medidas modernizantes, também era considerado antidemocrático. Foi ele o responsável por instituir a proibição do uso do véu em 1936. Segundo Kian-Thiébaut, tal medida acabou agradando apenas as elites, pois famílias mais religiosas que viviam no contexto urbano, deixaram de levar suas filhas que portavam o véu para a escola por medo das represálias.

Kian-Thiébaut continua, afirmando que apenas nas década de 1960, durante o governo do xá Reza Pahlevi, alguns direitos foram concedidos às mulheres, como as leis de 1967 que limitavam o direito unilateral do homem ao divórcio, e também permitiam que as mulheres exercessem algumas profissões em cargos de magistratura e no exército. Mas estas inciativas só eram permitidas a partir de órgãos oficiais do governo, como a organização de mulheres liderada pela princesa Ashraf, irmã do xá. Insitui-se então, nesse momentos, na visão de Kian-Thiébaut, um "feminismo de Estado" no país.

Assim, segundo ela, no período da Revolução de 1979, muitas mulheres, por não se verem representadas nessa vertente feminista oficial, que beneficiava muito mais as mulheres em contexto urbano e de classes mais elevadas, acabaram aderindo aos movimentos mais fundamentalistas, e, por compartilharem reivindicações gerais, aceitaram inclusive portar o véu, mesmo que algumas sequer fossem muçulmanas.

Segundo ela, o véu nesse período adquire um tom de contestação ao regime, mas depois da Revolução e com a tomada de medidas de um conservadorismo extremo pelo governo, o véu

[187]SILVA, Maria Cardeira da. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão. *Cad. Pagu* [online]. n.30 (2008):137-159. p.147.

[188] RIAL, C. Princesas, sufragistas, islâmicas, laicas, onguistas, escritoras - a luta feminista no Irã: entrevista com Azadeh Kian-Thiébaut. Rev. Estud. Fem. [online]. 2008, vol.16, n.1, pp.145- 169. Acessado em 28 de julho de 2017.

passa a se mostrar como um fator de exclusão para aquelas que não queriam adotar a lei islâmica. A autora destaca que após a Revolução há uma política que tenta impor o véu e a lei islâmica, mas que ao mesmo tempo permitiu o acesso à educação para as mulheres (atualmente, elas são a maioria no ensino superior).

A década de 1990 assistiu a insurgência do movimento feminista islâmico no país, criticando a leitura patriarcal do Corão e advogando a igualdade de direitos entre homens e mulheres dentro do Islã. Um fator interessante destacado por Kian-Thiébaut é que nesse período os movimentos feministas islâmicos e laicos passam a cooperar entre si, como ela afirma

> "assim as mulheres laicas ou islämicas começam, a partir dos anos 1990, a se darem conta de que, apesar de suas abordagens diferentes, suas visões de mundo diferentes, enquanto mulheres, elas compartilham o mesmo problema: de serem oprimidas como mulheres, e que, portanto, uma colaboração é possível entre elas."[189]

Como dissemos, em 1986 o véu passa a ser obrigatório no Irã. Inicialmente o uso mais comum era o *xador*, no entanto, com o tempo, permitiu-se que as mulheres utilizassem apenas um lenço cobrindo a cabeça. No entanto, há ainda hoje uma polícia da moralidade responsável por fiscalizar casos de uso inadequado e mesmo de não-uso do véu.

Só em 2014, segundo Müller[190], mais 3,5 milhões de mulheres foram autuadas, presas ou multadas por uso inadequado do *hijab* ou por andarem (ou dirigirem) sem o véu. Nesse mesmo ano, as iranianas protagonizaram movimentos de resistência à imposição legal através das redes sociais, ao tirarem e publicarem fotos em locais públicos sem o véu, algo proibido pela lei do país[191].

O movimento iniciou-se com uma publicação da jornalista Masih Alinejad, exilada naquele período na Inglaterra, que postou em seu próprio perfil no *Facebook* fotos suas sem o véu. Logo em seguida , a jornalista afirma que recebeu diversas respostas e relatos de iranianas dentro do país ou da diáspora, que relataram suas experiências e enviaram imagens sem o véu.

---

[189] Ibidem. p.152

[190] MÜLLER, L. Poder e Prazer na Semiose Discursiva de *My Stealthy Freedom*. In:.40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação .Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação Curitiba - PR .04 a 09 de setembro de 2017.

[191] DICHTCHEKENIAN P. Em '*selfies*' sem véu, iranianas protestam na web por mais liberdade. Opera Mundi. São Paulo - 10/05/2014. Disponível em: http://operamundi.uol.com.br/conteudo/noticias/35202/em+selfies+sem+veu+iranianas+protestam+na+web+por+mais+liberdade.shtml. Acessado em12 de novembro de 2017.

A partir daí Alinejad criou uma página no *Facebook* publicando as fotos e relatos de mulheres, que num ato de desobediência civil, retiravam o véu dos cabelos em locais públicos e registravam as *selfies* como forma de protesto à obrigatoriedade do uso. Nascia o movimento que ficou conhecido como *My Stealthy Freedom* (ou "minha liberdade furtiva").

O movimento foi ganhando força e com o tempo outras centenas de mulheres começaram a fazer o mesmo. Atualmente a página conta com mais de um milhão de curtidas e cerca de quatro a cinco publicações diárias.O mais interessante é que a rede social é oficialmente proibida no Irã, mas é comumente *hackeada*, e assim, muitas mulheres no país tiveram conhecimento do movimento. Com o tempo, as manifestações foram se diversificando, com publicações que mostram homens vestindo o *hijab*, como uma forma de solidariedade à causa, mulheres usando o véu mas com placas informando serem a favor do *hijab*, mas não concordarem com sua obrigatoriedade, entre outros.

Em 2017, surge a campanha *White Wednesdays* dentro do movimento, que propunha que as pessoas usassem roupas brancas como forma de solidariedade à luta contra a obrigatoriedade do véu. No início do mesmo ano, duas mulheres retiraram o véu em praça pública na Rua da Revolução, uma das ruas da região central do Teerã, capital do país, e com a ajuda de gravetos, hastearam os lenços como bandeiras, dando uma conotação simbólica ainda maior aos protestos. Ambas foram presas, mas desencadearam um movimento ainda maior de protestos semelhantes no mesmo local, em solidariedade.

Recentemente, Alinejad solicitou às estrangeiras em visita ao país que aderissem à campanha e enviassem fotos retirando o véu.

Como afirma Müller[192], embora seja difícil dimensionar o alcance do movimento entre as iranianas, as publicações são exemplos de ações micropolíticas de resistência destas mulheres, que têm encontrado nas redes sociais modos de representação e de empoderamento.

Segundo Grazielle Cunha[193], ações semelhantes nas redes sociais já podiam ser observadas nos movimentos que integraram o que ficou conhecido no Ocidente como "Primavera Árabe", quando mulheres organizaram e convocaram o público nas redes para integrar os protestos. Para ela, a estrutura aparentemente não-hierárquica e horizontal das redes

[192] MÜLLER, L. O CORPO COMO AGENTE MOLECULAR DE TRANSFORMAÇÃO NO MOVIMENTO *MY STEALTHY FREEDOM*. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos),Florianópolis, 2017.

[193] CUNHA, G. U. P. da. O protagonismo das mulheres na Primavera Árabe. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) - Universidade Estadual da Paraíba, João Pessoa, 2016.

trouxe certo empoderamento para as mulheres, que puderam protagonizar movimentos e assumir novas formas de liderança através da internet.

Vale ressaltar , por último, que o movimento *My Stealthy Freedom* tem se colocado não contra o *hijab* em si, mas a favor da liberdade de escolha, antes de tudo.A multiplicidade de publicações e as constantes mudanças e diferentes manifestações que o movimento tem tomado nestes quatro anos de existência, mostram toda a diversidade e criatividade das mulheres iranianas na tentativa de subverter a ordem vigente e buscar se fazerem ouvidas e vistas, nem que para isso, tenham que usar os próprios corpos como instrumento de protesto, se expondo a sofrer represálias da própria população e por parte da polícia.

Atualmente, com o fim da punição pela prisão (mulheres podem apenas ser multadas), e a divulgação pelo governo de uma pesquisa que mostra que mais da metade da população é contra a obrigatoriedade do véu, a abrangência do movimento tem crescido, uma vez que os riscos de realizar um protesto tirando o véu diminuíram. Ainda assim, vários vídeos postados na página mostram a reação, as vezes até violenta, de parte da população civil, contra as mulheres sem o véu.

Diante da notoriedade e singularidade desse movimento, é sobre ele que escolhemos nos debruçar em nosso terceiro e último plano de aula.

PLANO DE AULA 3 – DINÂMICAS E RESISTÊNCIAS: O CASO IRANIANO E O MOVIMENTO *MY STEALTHY FREEDOM*.

DURAÇÃO: 2 aulas de 45 ou 50 minutos.

CONTEÚDOS RELACIONADOS: Imperialismo, Conflitos no Oriente Médio no século XX e XXI.

OBJETIVOS:

- Apresentar os diferentes movimentos de manifestação e resistência feminina contra medidas autoritárias, em particular com relação ao véu;

- Perceber a forma dinâmica e diversificada de organização das mulheres iranianas, desconstruindo o estereótipo de que mulheres islâmicas não têm voz, ou sempre aceitam as imposições passivamente;

- Refletir sobre como as redes sociais têm se tornado espaços de intensas disputas e manifestações políticas e como em alguns locais se configuram com um meio pelos qual as mulheres islâmicas encontram espaços de fala e atuação;

- Repensar as representações sobre as mulheres islâmicas e qual o papel dos países ocidentais no sentido de colaborar em suas lutas por emancipação, sem contudo diminuir seu protagonismo ou tratá-las de forma homogeneizante e reducionista.

Primeira etapa :

- Apresentar um pequeno histórico das proibições no Irã com relação ao véu e sua relação com as mudanças políticas que tiveram palco no país;
- Introduzir os alunos no contexto histórico e nas principais características do movimento *My Stealthy Freedom*;
- Pedir aos alunos que pesquisem as diversas manifestações dentro do movimento e seus significados.

Segunda etapa:

- Explorar e discutir com os alunos as publicações e os diversos atos dentro do movimento, bem como suas potencialidades;
- Apresentar outras formas de manifestação contra o extremismo através das obras de arte de artistas como Boushra Almutawakel.
- Atividade: propor aos alunos a elaboração de uma obra ou manifestação artística em solidariedade ao movimento das mulheres iranianas que procure fugir dos estereótipos e extremos, tanto negativos como positivos, com relação às mulheres islâmicas.

DESCRIÇÃO

Neste última aula nos lançamos ao desafio de utilizar como fonte principal de análise uma página do *Facebook*. Apesar das váriaveis que se colocam ao utilizar este tipo de fonte, acreditamos que a experiência possa ser bastante enriquecedora tanto por trazer algo mais próximo do universo dos alunos, como por mostrar como este tem sido um meio portencializador de disputas políticas e de promoção de visibilidade para posições antes desconhecidas ou obscurecidas, como é o caso das manifestações e das pautas de alguns movimentos de mulheres islâmicas.

Em nosso caso particular, em que optamos por abordar as recentes medidas políticas iranianas em relação ao véu, pretendemos iniciar a aula com um pequeno histórico das mudanças políticas no país no último século, em particular, buscando destacar quais as posições de cada governo vigente em relação a vestimenta das mulheres.

Após essa pequena explanação, passaremos para o caso particular do movimento *My Stealthy Freedom*, apontando sua origem e as características gerais do movimento.

Para o terceiro momento da aula, acessaremos a página do movimento no *Facebook.* Por entendermos as dificuldades e problemáticas que o uso dessa ferramenta possa acarretar, pensamos que esta análise possa ser realizada de duas formas: na primeira, o professor loga em sua própria conta e explora com os alunos a página numa tela projetada. Uma segunda opção é pedir aos alunos que em suas casas acessem a página e anotem as informações a partir de um roteiro pré-elaborado[194].

Em ambos os casos os aspectos a serem destacados e analisados serão praticamente os mesmos:

- Quais as difentes formas de manifestações das mulheres presentes na página?
- Qual a frequência das publicações?
- Além das *selfies* com relatos e manifestações das mulheres, quais os outros tipos de publicações na página?
- Qual o principal objetivo das manifestações? Contra o que se manifestam? Há uma unidade nos discursos ou são diversos?

As atividades serão direcionadas no sentido de darem subsídios para que os alunos exercitem um olhar crítico em relação à fonte, devendo levar em conta, como afirmam Almeida[195] e Araújo[196] as particularidades das fontes digitais. Dessa maneira é preciso investigar a origem das fontes, as intenções ideológicas/políticas por trás delas, seu caráter fragmentário (ou não) e por vezes a transitoriedade tanto de sua produção quanto da conservação.

Após essa análise da página e sobre o movimento convidamos os alunos a pensarem nos reflexos dessas manifestações na sociedade iraniana e no seu alcance, uma vez que milhares de

[194] É importante pontuar aqui que ambos os casos possuem seus prós e contras: no primeiro caso o professor terá um maior controle sobre o acesso e pode direcionar melhor os alunos; no entanto o tempo para explorar a página e as publicações será mais restrito. No segundo caso, em primeiro lugar , por uma questão de segurança, os alunos que acessarem devem ser maiores de 14 anos (idade mínima para oficialmente se ter uma conta no *Facebook*), mas estarão mais livres e poderão trazer contribuições mais plurais no debate sobre a pesquisa.Uma outra dificuldade em explorar a página é que todas as publicações estão em língua estrangeira, o que pode ser contornado se os alunos forem instruídos a utilizar um tradutor *online* ou similares.

[195] ALMEIDA, Fábio Chang de. O historiador e as fontes digitais: uma visão acerca da internet como fonte primária para pesquisas históricas. In: Aedos, Porto Alegre, Num. 8, vol. 3, Janeiro - Junho 2011, pp. 9-30.

[196] ARAUJO, George Zeidan. Ler, pesquisar e escrever história em tempos de internet: desafios e possibilidades. Revista Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 6, n. 12, p. 151 - 164, mai./ago.2014.

pessoas em várias partes do mundo podem acessar a página e tomar conhecimento do movimento.

A partir daí pretendemos discutir com os alunos sobre como a internet, as redes sociais e sites de vídeo como o *Youtube*[197] tem sido meios de mobilização e de organização de manifestações e debates políticos, dando visibilidade a agentes que antes eram marginalizados.

Um outro ponto a ser destacado com os alunos é a criatividade e dinâmica das mobilizações das mulheres neste movimento, que em muito contraria a visão ocidental das mulheres islâmicas e orientais passivas e sem capacidade de escolha e mobilização. Como afirma Müller[198], as mulheres do movimento *My Stealphy Freedom* tem sido um exemplo de como o próprio corpo pode ser utilizado como um agente de manifestação política.

Nesse momento, pretendemos introduzir outros exemplos de manifestações contra o extremismo como é o caso da obra da artista Boushra Almutawakel. Considerada uma das primeiras fotógrafas profissionais do Iêmen, a artista, que é muçulmana, se tornou conhecida mundialmente pelas fotografias em que problematiza as políticas extremas com relação ao véu, muitas vezes utilizando a si mesma como modelo.

Um exemplo é a sequência de fotografias "*Mother, Daughter, Doll*" **(fig.6)** em que a artista, posando juntamente com sua filha que carrega uma boneca nos braços, faz uma crítica à radicalização dos regimes e seu reflexo na imposição das vestimentas das mulheres islâmicas, trazendo consequentemente o apagamento destas enquanto indivíduos dentro do espaço público.

Ao mesmo tempo, a artista também é conhecida pela série *"France Flag"* **(figuras 7 e 8**), na qual criticou as medidas francesas proibindo o uso da *burqa* e do *niqab* no espaço público. Em ambas as imagens é importante questionar os alunos acerca de suas interpretações sobre as fotografias e indicar algumas referências externas. Por exemplo, na sequência de imagens da série *France Flag* é importante observar que a autora fotografa a modelo em posições que remetem à imagens religiosas católicas consagradas, como a *Pietá* e outras representações de santas católicas. Aqui o véu, com as cores da bandeira fracesa, se torna o manto em que a modelo se envolve ou então o ausente corpo de Cristo nas mãos da "Virgem". A crítica por trás

[197] No caso do *Youtube* por exemplo, pensamos que uma outra possibilidade de abordar a questão das diferentes visões sobre o véu e o protagonismo das mulheres em relação a isso são os diversos *vlogs* (que cada vez aumentam mais) de mulheres muçulmanas em várias regiões do mundo contando suas experiências e percepções com relação ao véu, tanto em adotarem a vestimenta como ao rejeitarem-na. No entanto, o manuseio deste tipo de fonte requer que o professor estabeleça uma série de orientações ao aluno no sentido de realizarem interpretações críticas e contextualizadas (histórica e geograficamente) sobre os vídeos.

[198] MÜLLER, L.Op. Cit.

das fotos, provavelmente remete a um respeito seletivo a algumas manifestações religiosas (o catolicismo, por exemplo) enquanto outras (como as islâmicas) são tidas como um grande símbolo de atraso e/ou um projeto político. Boushra Almutawakel nos leva a questionar nessas imagens, o por que o manto de Maria nas obras artísticas ocidentais é valorizado, enquanto o longo véu das muçulmanas é preterido. Como pano de fundo, em ambos os casos, se mantém uma ideia de martirização.

Por fim é importante ressaltar com os alunos o quanto a internet e a arte têm sido meios pelos quais as mulheres islâmicas têm se manifestado e expressado suas opiniões, anseios e lutas, e que nos permite perceber a multiciplicidade de posições, vozes, e expressões de religiosidade, tornando assim o debate sobre o véu mais complexo do que a simples posição de velar-se ou não velar-se.

Desta forma, inspirados nas postagens do movimento iraniano e nas obras de Boushra Almutawakel propomos como úlitma atividade final que os alunos realizem um trabalho artístico que manifeste solidariedade ao movimento *My Stealphy Freendom*. A sugestão é que o trabalho seja feito em grupos de três ou quatro alunos, e com um formato variável, que pode vir a ser um desenho, cartaz, colagem, ou pequeno vídeo, contudo a obra deve explicitar o que é o movimento, quais seus objetivos e de forma criativa, manifestar seu apoio.

Quanto ao conteúdo, os alunos devem ter alguns cuidados:

- Lembrar que o movimento é contra a obrigatoriedade do véu e não contra o uso do véu em si;
- Fugir dos estereótipos de que o véu seja apenas opressão ou o vice-versa;
- Não falar pelas iranianas (lembrar que o trabalho manifesta apenas apoio ao movimento delas);
- Atenção para não cometer imprecisões históricas ou de contexto.

Fig. 6 - Boushra Almutawakel .“Mother, Daughter, Doll", 2010. In: The Hijab Series. Site: Boushra art. Link: https://www.boushraart.com/the-hijab-series

-

Fig. 7 e 8 –Boushra Almutawakel .Flags, 2010. Site: Muslima. Link:http://muslima.globalfundforwomen.org/content/hijab-veil-series.

Acredita-se que pelo menos num primeiro momento de elaboração do trabalho seja interessante que o professor acompanhe as propostas dos grupos, justamente para evitar alguns equívocos como os elencados acima. Se houver recursos seria interessante que os alunos pudessem pesquisar outras obras de artistas contemporâneas sobre o véu, para terem também outros referenciais[199]. Depois de prontos, os trabalhos podem se tornar uma exposição, que contribua para trazer novas e recentes informações para a comunidade escolar sobre os movimentos de mulheres em regiões de maioria islâmica, levando a refletir e em certa medida tentar desconstruir as visões tradicionais divulgadas pela mídia.

[199] Citamos como exemplo os trabalhos das iraniana Shirin Neshat e Hossein Fatemi.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Trabalhar as representações das mulheres islâmicas em sala de aula é ao mesmo tempo um desafio e uma necessidade. Desafio pois implica em quebrar estereótipos há muito sedimentados de mulheres submissas e apáticas e construir uma visão diversa, mas que também não caia em um relativismo cultural indiferente, que desconsidere as reais opressões e a supressão de direitos que muitas dessas mulheres ainda padecem, ou romantize suas vivências. Trabalhar a questão do véu em particular, implica em perceber o quanto essa discussão pode ser complexa e heterogênea e que, neste processo, as mulheres islâmicas não são apenas as portadoras submissas e passivas diante de um discurso de poder imposto pelos homens (orientais e ocidentais), mas que atuam ativamente, seja no sentido de recusar o véu como imposição patriarcal, refirmá-lo como identidade religiosa ou realizar negociações entre esses dois pólos.

Abordar essa questão é desafiante também porque implica em perceber, como afirma a artista iraniana Shirin Neshat[200], que por vezes as mulheres islâmicas enfrentam duas batalhas: uma contra o Ocidente e suas projeções sobre sua identidade, contra o qual elas lutam para mostrar seu orgulho e exigir respeito; e outra, contra os governos e sistemas autoritários em certas regiões que cometem opressões e uma série de crimes contra as mulheres. O desafio implica em considerar também que muito embora, para muitas mulheres islâmicas, a *burqa* e a imposição do *hijab* sejam sim formas de opressão a serem combatidas, isso não quer dizer que o seu oposto ou o desejo natural delas seja o modo de vestir ocidental.

Ao mesmo tempo, escolher tratar do tema em sala de aula também é uma necessidade, pois se configura numa tentativa de desenvolver nos alunos uma percepção mais ampla, para que possam compreender que, assim como não é possível falar de "um mundo islâmico", também não existe "uma mulher islâmica" e que, nesse sentido, um dos nossos papéis enquanto educadores e professores de História, como afirma Abu-Lughod, é "desenvolver uma séria avaliação das diferenças entre as mulheres no mundo, como produtoras de histórias diferentes, expressões de diferentes circunstâncias e manifestações de desejos distintamente estruturados."[201]

O tema é necessário, ainda, pois diante da vinda de centenas de refugiados muçulmanos ao país, é imperioso compreender um pouco de uma cultura que para nós parece um tanto

[200] NESHAT, S. Arte no exílio. Palestra proferida no TED Women, maio de 2011. Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=4YS3gGpnPe8. Acesso em 23 de outubro de 2018.

[201] ABU-LUGHOD, L. Op. cit. p.451.

distante, para assim evitar equívocos e a discriminação que são trazidas pela ignorância. Ao mesmo tempo, contribui para pensar alternativas que busquem a integração social dessas pessoas com a vida já tão marcada pelo sofrimento.

Antes de tudo porém, falar sobre mulheres islâmicas e orientais em sala de aula se estabelece como uma necessidade desafiadora (para a qual por ora buscamos contribuir, ainda que de forma limitada e incompleta) pela defesa de valores como respeito, igualdade e diversidade na formação dos alunos. Pois, como afirma Perrenoud:

> "Se um jovem sai de uma escola obrigatória, persuadido de que as mulheres, os negros ou os muçulmanos são categorias inferiores, pouco importa que saiba gramática, álgebra ou uma língua estrangeira. A escola terá falhado drasticamente"[202].

[202] PERRENOUD, P. Dez novas competências para ensinar. Porto Alegre: Artmed, 2000, p. 147.

BIBLIOGRAFIA

ABDALLAH, S. L. *"Le Féminisme Islamique, Vingt Ans Après: Économie D'un Débat Et Nouveaux Chantiers De Recherche."*.Critique Internationale, no. 46, 2010, pp. 9–23.

ABREU, M.; RANGEL, M. "Memória, cultura histórica e ensino de história no mundo contemporâneo". História e Cultura, Franca, v. 4, n. 2, 2015.pp. 7-24.

ABU-LUGHOD, L. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros Estudos Feministas, Florianópolis, 20(2):256, (maio-agosto -2012):451-470.

ADLBI SIBAI, Sirin. *El «hiyab» en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento.Hacia un pensamiento islámico decolonial* . Tabula Rasa [online](2014):57-106.

AHMED, L. A Quiet Revolution e Veil's Resurgence from the Middle East to America . New Haven, Ct: Yale University Press, 2011.

ALCORÃO. Tradução do sentido do nobre alcorão para a língua portuguesa. Realização de Helmi Nasr. Al-Madinah, Arábia Saudita: [s.n.], [s.d]

ALMEIDA, F. C. de. O historiador e as fontes digitais: uma visão acerca da internet como fonte primária para pesquisas históricas. In: Aedos, Porto Alegre, Num. 8, vol. 3, Janeiro – Junho (2011): 9-30.

APPIAH, K. A. O código de honra: como ocorrem as revoluções morais. São Paulo, SP: Companhia das Letras; 2012.

ARAUJO, G. Z.. Ler, pesquisar e escrever história em tempos de internet: desafios e possibilidades. Revista Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 6, n. 12, (mai./ago.2014):151-164.

ARAUJO, V.D.L.; SILVA, S.J. Um olhar das relações de gênero no contexto escolar. In: III EPEPE – Encontro de Pesquisa Educacional em Pernambuco. Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2010. Disponível em: http://www.fundaj.gov.br/images/stories/epepe/III_EPEPE/um olhar_das_relacoes.pdf. Acesso em 15 de setembro de 2018.

AUGUSTO, V. P.; FRAZON, E. C.S. Além do Véu – A Representação da Mulher Muçulmana na Mídia Brasileira. In: XXI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste – Salto - SP – 17 a 19/06/2016.p.13

BARCHI, Felipe Yera. Representações do islã nos livros didáticos. 2014. 136 f. Dissertação (Mestrado) - Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Guarulhos, 2014.

BEAUDAN, C. J. "Réclusion Et Exclusion: L'ambiguïté Du Désir Dans La Représentation De La Femme Islamique." *Nineteenth-Century French Studies*, vol. 23, no. 1/2, 1994, pp. 35–41.

BONNICI, Thomas. Avanços e ambiguidades do pós-colonialismo no limiar do século 21. Légua & meia: Revista de literatura e diversidade cultural. Feira de Santana: UEFS, v. 4, no 3, 2005, p. 186-202.: UEFS, v. 4, no 3, (2005): 186-202.

_____. Introdução estudo das literaturas pós-coloniais. Mimesis . Bauru, v. 19 n.1: 07-23.1998.

BRAICK,P.R. Estudar História: das origens do homem à era digital.7° ano. São Paulo: Moderna, 2015.

CARA, Salete de Almeida. AHMAD E A CONTRIBUIÇÃO PARA O DEBATE CONTEMPORÂNEO. Via Atlântica, São Paulo, n. 6, p. 219-222, dec. 2003.Disponível em: http://www.periodicos.usp.br/viaatlantica/article/view/49756. Acesso em: 25 apr. 2017.

CHAUÍ, Marilena A construção do "Oriente" e os fundamentalismos. In: CLEMESHA, Arlene (org.) Edward Said: trabalho intelectual e crítica social. São Paulo: Editora Casa Amarela (2005): 39 a 43.

CLEMESHA, Arlene E. "História e representações da história árabe contemporânea." Arabismo: um tema e suas representações no Brasil e em Portugal. Rio Bonito, RJ: Almádena (2010):89-98.

_____. Uma Herança Árabe Internacionalista. In: _____(org.). Edward Said: Trabalho Intelectual e Crítica Social. São Paulo: Editora Casa Amarela, 2005.

COSTA, C.L. Feminismo Fora do Centro: Entrevista com Ella Shohat.Translated by SÔNIA WEIDNER MALUF. Rev. Estud. Fem. [online]. vol.9, n.1. (2001):147-163.

CUNHA, G. U. P. da. O protagonismo das mulheres na Primavera Árabe. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais) - Universidade Estadual da Paraíba, João Pessoa, 2016.

DAHER, J. Base nacional aprovada, como fica a questão de gênero na escola. In: Site "De olho nos planos".2 de abril de 2018. Disponível em: http://www.deolhonosplanos.org.br/bncc-aprovada-genero-rientacao-sexual/. Acesso em 15 de setembro de 2018.

DIB, M. Mulheres árabes como *odaliscas:* uma imagem construída pelo Orientalismo através da pintura. Revista UFG. Ano XIII nº 11. Dezembro de 2011.

EAGLETON, Terry. A ideia de cultura. Tradução de Sandra Castello Branco; Revisão técnica de Cezar Augusto Mortari. 2. ed. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2011.

El GUINDI, F. *The veil becomes a movement*. In: WOMEN and Islam: critical concepts in sociology. Coautoria de Haideh Moghissi. London; New York, NY: Routledge, v.1.2005.

FERREIRA , F. C.B . Diálogos sobre o uso do véu (hijab): empoderamento, identidade e religiosidade S. Perspectivas, São Paulo, v. 43, (jan.-jun. 2013): 183-198.

FERNANDES, D. Liberdade, igualdade, burquíni: Como traje islâmico virou símbolo de racha na França. 26de agosto de 2016. Disponível em: https://www.terra.com.br/noticias/mundo/liberdade-igualdade-burquini-como-traje-islamico-

virou-simbolo-de-racha-naFranca,415b3e3da71c0ff5c643bea0eaf31c48rpy1sy7b.html. Acesso em 21 de outubro de 2018.

GANDELMAN, L.M. Gênero e ensino: parâmetros curriculares, fundacionalismo biológico e teorias feministas. In: ABREU, M.; SOITHER, R. (orgs.). Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

GUÉRIOS, V.M., KAMEL,A.Y. A Proibição do véu islâmico na França sob o viés da proteção aos direitos individuais. Revista Ius Gentium -jan./jun (2014):74-91.

HARRIS, B.; ZUCKER. S. *Painting colonial culture: Ingres's La Grand Odalisque*. In:Site Khan Academy. Link: https://www.khanacademy.org/humanities/ap-art-history/later-europe-and-americas/enlightenment-revolution/a/ingres-la-grand-odalisque . Acesso em 26 de outubro de 2018.

KLEIN, Alberto Carlos Augusto; MAZER, Dulce. *Corpus absconditum*: imagens do Oriente. Rev. Famecos. Porto Alegre, v. 18, n. 3, set./dez, p. 700-716, 2011.

HAJJAMI, Aicha. A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. Cadernos Pagu, v. 30, (2008):107-120.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 10. ed. Rio de Janeiro, RJ: DP&A, 2005.

HOURANI, Albert Habib. Uma história dos povos árabes. São Paulo, SP: Companhia de Bolso, 2007.

LAMRABET, Asma. El velo (El Hiyab)de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. Tabula Rasa [online], n.21 (2014):39-56.

LEWIS, T. MACMASTER, N. Orientalism: From unveiling to hyperveiling . In: WOMEN and Islam: critical concepts in sociology. Coautoria de Haideh Moghissi. London; New York, NY:

Routledge, (2005):147-161.

LIMA, V. C. Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos. orientador: Peter Demant. Tese (Doutorado) _ Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social. São Paulo, 2017.

MA, L. *The Real and Imaginary Harem: Assessing Delacroix's Women of Algiers as an Imperialist Apparatus.* In: Penn History Review. University of Pennsylvania, Volume 19, Issue 1, Fall 2011, 6 de setembro de 2012. pp. 9-26.

MARTINS, J.L. Do Orientalismo a construção de uma imagem, mulheres do mundo árabe. In: XXVII Simpósio Nacional de História – ANPUH. Natal – RN, 22 a 26 de julho de 2013

MAZER, D. H. IMPRESSÕES DO CORPO FEMININO: reificação e representação da mulher na imprensa. In: XIV Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sul – S. Cruz do Sul - RS – 30/05 a 01/06/2013.

MARQUES, V. L. M. Mulheres e muçulmanas. In: Fazendo Gênero 9 Diásporas, Diversidades, Deslocamentos 23 a 26 de agosto de 2010.

MATA, I.. Estudos pós-coloniais. Desconstruindo genealogias eurocêntricas. Civitas . Porto Alegre. v.14n.1(2014) (27-42).

MAALOUF A . *Le dérèglement du monde* . Éditions Grasset & Fasquell e, 2009 .

MERNISSI, F. Sonhos de transgressão: minha vida de menina num harém. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1996.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. Sistema de Refúgio Brasileiro: Desafios e perspectivas. Comitê Nacional para Refugiados. 28 p. Disponível em: http://www.acnur.org/fileadmin/scripts/doc.php?file=fileadmin/Documentos/portugues/Estatisti cas/Sistema_de_Refugio_brasileiro_-_Refugio_em_numeros_-_05_05_2016.

MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa; KRAMER, Sonia. Contemporaneidade, educação e tecnologia. Educ. Soc.,Campinas, v.28, n.100, (out. 2007): 1037-1057.

MÜLLER, L. O corpo como agente molecular de transformação no movimento *My Stealphy Freedom*. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos),Florianópolis, 2017.

_____. Poder e Prazer na Semiose Discursiva de *My Stealthy Freedom*. In:.40º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação .Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação Curitiba - PR .04 a 09 de setembro de 2017.

NEVES, L. ONU diz que França viola direitos humanos ao proibir véu islâmico. Jorna Folha de São Paulo, 23 de outubro de 2018. Disponível em : https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2018/10/onu-diz-que-franca-viola-direitos-humanos-ao-proibir-veu-islamico.shtml. Acesso em 24 de outubro de 2018.

ODEH, L.A. *Post-colonial feminism and the veil. Thinking the difference*.In: : WOMEN and Islam: critical concepts in sociology. Coautoria de Haideh Moghissi. London; New York, NY: Routledge, v.1.2005.

OLIVEIRA, C. B. de. Mulheres orientais na literatura: a desconstrução de um estereótipo orientalista na obra de Gibran Khalil Gibran. Rio de Janeiro: UFRJ/FL. Orientador: Eduardo de Faria Coutinho. Tese (doutorado) – UFRJ/ Faculdade de Letras/ Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura, 2016.

OLIVEIRA, L. Como organizar e conduzir um debate formal em sala de aula. Site Canal do educador. Disponível em : https://educador.brasilescola.uol.com.br/estrategias-ensino/como-organizar-conduzir-um-debate-formal-sala-aula.htm. Acessoem 24 de outubro de 2018.

OLIVEIRA, P. A importância do ensino sobre questões de gênero na educação. In: II Seminário de Estágio da Licenciatura em Ciências Sociais. UEL, 2011.

ORTUNES, L. A construção da imagem do “outro”: Ocidente e Oriente Médio e suas representações na mídia impressa e na produção audiovisual. Revista Ação Midiática, n. 10. Jul/Dez. 2015. Curitiba.

PAYET, Jean-Paul., SANTOS, Catarina. “A Escola e a Modernidade: o Risco Da Etnicidade, o Desafio Da Pluralidade.” Análise Social , vol. 40, no. 176,(2005): 681–694.

PERRENOUD, P. Dez novas competências para ensinar. Porto Alegre: Artmed, 2000.

PINTO, Maria do Céu.Nacionalismo árabe e pan-arabismo.Revista Janus (2015-2016):84-85.
RAGO, M. Epistemologia feminista, gênero e História. IN: Pedro, Joana; Grossi, Miriam (orgs.)-MASCULINO,FEMININO, PLURAL. Florianópolis: Ed.Mulheres,1998

RAPOSO, P. Performando orientalismos: do Harém à Primavera Árabe. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 56 nº 2.(2013):213-256.

RIAL, C. Princesas, sufragistas, islâmicas, laicas, onguistas, escritoras - a luta feminista no Irã: entrevista com Azadeh Kian-Thiébaut. Rev. Estud. Fem. [online]. 2008, vol.16, n.1, pp.145-169. Acessado em 28 de julho de 2017.

ROALD, A. S.. I slamic female dress. In: Women in Islam : the Western experience. London; New York, NY: Routledge, 2001.

SAID, E. W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, E. Q. Concepção e representação espacial do Oriente Médio em sítios educativos e livros didáticos de geografia. 2009. 110 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

SANTOS, E.; SCHOR, P. Brasil, estudos pós-coloniais e contracorrentes análogas: entrevista com Ella Shohat e Robert Stam. Rev. Estud. Fem. [online]. vol.21, n.2.(2013)

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação & Realidade. Porto Alegre, vol. 20, nº 2(1995):71-99.

SCHUCK, E. O. A proibição da burca na França: reflexões sobre a justiça a partir de uma perspectiva feminista. Pós Graduação em Ciência Política (Mestrado). Instituto d eFilosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

SILVA, Maria Cardeira da. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão. Cad. Pagu [online]. n.30. 2008:137-159.

SOLANO- SOLANO, J.A. *El concepto de terrorismo en la escuela. Desenmascarando el discurso oficial para romper los mitos reproducidos en el aula.*Revista Educación 40(1), 39-51, enero-junio, 2016.

SOUZA, A. G. O Islã nos livros didáticos de História da 5ª a 8ª séries do Ensino Fundamental no período de 1985 a 2004. Dissertação (Mestrado em Letras Orientais) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.

TAMZALI, Wassyla. *Carta de una mujer indignada - Desde el Magreb a Europa*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2011. (Colección Feminismos). Resenha de: MAYORGA, Claudia. "Quem Decide Sobre o Uso Da Burka?" *Estudos Feministas*, vol. 21, no. 1, 2013, pp. 402–404.

UNESCO. UNESCO no Brasil se posiciona sobre questões de violência de gênero. Brasília, 07 de junho de 2016. Site da UNESCO no Brasil. Disponível em: http://www.unesco.org/new/pt/brasilia/about-this-ffice/singleview/news/unesco_in_brazil_stands_against_gender_violence_issues/#.V2LkNrsrKUn. Acesso em 15 de setembro de 2018.

ANEXOS

ANEXO 1

Detalhe de um cartaz de propaganda francês, "Não se vê bonita? Desvele-se!"Distrobuído pelo 5° Departamento de Ação Psicológica, durante a guerra de independência argelina. **Disponível em:** http://contre-attaques.org/magazine/article/le-devoilement**. Acesso em 01 de novembro de 2018.**

ANEXO 2

DELACROIX, E. M*ulheres de Argel em seu apartamento*, 1834, óleo sobre tela, 180 × 229cm. Louvre, Paris.

ANEXO 3

Le Figaro **Magazine, 26 de outubro de 1985.**