



I Congresso do Centro de Estudos em Política, Relações Internacionais e Religião

“Religião, Sociedade e Política: o lugar do fenômeno religioso nas Relações Internacionais”

João Pessoa, 08 e 09 de novembro de 2021
Universidade Estadual da Paraíba

VÉUS E ARMAS: As Relações Sociopolíticas entre Religião e Convulsões Sociais na Comunidade Sunita do Líbano Pós Conflito Civil

Aycha R. K. Sleiman¹ e Arlene M. Ricoldi²

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo esclarecer quais seriam as relações entre a desagregação do tecido social libanês e a ascensão de movimentos islamitas conservadores no país. Para isso, busca-se compreender, em um primeiro momento, qual o contexto do surgimento do hábito de velamento e seu significado, tanto no presente quando em tempos idos; posteriormente, procura-se alguma ligação entre o uso do véu islâmico (em suas mais diferentes configurações) por mulheres muçulmanas sunitas, a adesão à militância política islamita pelas mesmas e retrocessos ou estagnação nos direitos civis e humanos das mulheres do país, no período compreendido entre o final da guerra civil libanesa (1975-1990) e os dias atuais, passando pela contextualização histórica do surgimento do Islã político na modernidade como uma forma de resistência às interferências

Palavras-chave: sectarismo; politização da religião; uso do véu.

Área Temática: Religião e Movimentos Antissistêmicos Internacionais

¹ Aycha R. K. Sleiman é estudante de graduação em Relações Internacionais na Universidade Federal do ABC (UFABC). E-mail para contato: aycharksleiman@gmail.com

² Arlene M. Ricoldi é doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor adjunta da Universidade Federal do ABC (UFABC). E-mail para contato: arlene.ricoldi@ufabc.edu.br

1. INTRODUÇÃO

Como reação às ondas de imigração de populações islâmicas para o chamado “Ocidente”, houve um crescimento no interesse e nos debates a respeito do Islã. A atenção da mídia e dos movimentos feministas ocidentais têm se voltado ao véu portado pelas mulheres muçulmanas, por ser uma das manifestações mais visíveis da identidade cultural desses grupos. Tal vestimenta passou a ser discutida por pessoas que possuem pouco ou nenhum conhecimento a respeito de sua origem e significado para as mulheres que o utilizam, o que incorre em apagamento da subjetividade das mesmas e deixa visível o quanto o imaginário ocidental está imbuído do orientalismo denunciado por Said em sua obra homônima (SAID, 2007).

O uso do véu após a descolonização da região carrega em si um significado muito distinto do original. Como veremos, distúrbios sociopolíticos afetaram como a religião é percebida e interiorizada pelos indivíduos - no caso específico deste estudo, pelas mulheres muçulmanas sunitas do Líbano. Alguns autores como Leila Ahmed (AHMED, 1992) e Georges Corm (CORM, 2003) indicam que o crescimento de movimentos político-religiosos teria origem no desmonte do tecido social das sociedades do chamado Oriente Próximo³. Assim, o Líbano pós-1990 poderia ser utilizado como estudo de caso para investigar se há alguma relação entre o surgimento da militância política islamita e o aumento no número de adeptas do véu - ao menos é esta a hipótese do presente trabalho.

A obra de Leila Ahmed, *A Quiet Revolution* (AHMED, 2011), que investiga o ressurgimento do uso do véu nos últimos anos dentro de um processo conhecido como Ressurgência Islâmica, será utilizada para tentar elucidar como o véu foi, aos poucos, como demonstrado pela autora, desaparecendo do cenário urbano do Oriente Médio a partir dos anos 1900, para retornar - inicialmente na década de 70, e com mais força em fins dos anos 90, partindo do Egito e depois se espalhando para todos os países majoritariamente muçulmanos da região. A compreensão desse processo é vital para a discussão a respeito da forma como o véu moderno é construído.

Além de procurar estabelecer vínculos entre a destruição das estruturas sociais e o surgimento de movimentos religiosos conservadores, o presente trabalho busca esclarecer alguns pontos a respeito do uso do véu islâmico pelas mulheres e a responder algumas perguntas, tais como *seu significado alterou-se através dos séculos? Seu uso está ligado apenas a questões espirituais?*

³ Região do Levante e do Iraque (VAN DONGEN, 2014).

Aqui buscou-se cotejar dados a respeito dos níveis de liberdade individual e participação política entre as mulheres de confissão muçulmana sunita no Líbano, e entender como as formas de sociabilidade destruídas durante o conflito civil, entre 1975 e 1990, se reorganizaram de modo a promover um novo significado e atitude em relação ao véu.

2. O QUE É O VÉU E COMO ELE SURGE

As origens do véu como vestimenta remontam às mais antigas civilizações. Antes mesmo do surgimento do Islã, gregas, babilônias, persas, judias e cristãs já eram adeptas ao velamento - entendido aqui como a prática de cobrir a cabeça (cabelos, orelhas e pescoço). Como avaliam autoras como Leila Ahmed, a transição de sociedades do Oriente Próximo com estruturas ginocêntricas (que coexistiam com outras formas de organização social) para androcêntricas, ocorrida no mesmo período em que os primeiros Estados (entre 3500 e 3000 a.C.) promoveram o surgimento de mecanismos de controle do corpo e reprodutividade feminina, em razão da necessidade de garantia da continuação das linhagens (em decorrência do surgimento do modo de vida sedentário e, conseqüentemente, da propriedade privada) e da necessidade de uma alta taxa de natalidade de modo a repor a população dessas sociedades guerreiras, ainda em formação (AHMED, 1992). Valores como o de pureza e virgindade passaram a ser impostos às mulheres, ao mesmo tempo em que seus corpos passaram a ser moeda de troca entre diferentes grupos familiares, de modo a selar alianças políticas ou suprir ambições econômicas de seus parentes masculinos. O véu surge então - partindo de um ponto de vista feminista, como o exposto por Ahmed e por outras autoras como Fatima Mernissi - como uma maneira de segregar os corpos femininos, restringir sua liberdade de movimento e protegê-los de olhares incautos de homens de fora do círculo familiar; tais comportamentos foram responsáveis pela formação do *ethos* que iria ditar os sentimentos a respeito da sexualidade para as futuras gerações - a vergonha e o pecado. É nesse momento que a mulher passa a ser reduzida a instrumento reprodutor (AHMED, 1992).

Ao surgir na encruzilhada entre civilizações e credos estruturalmente patriarcais, o Islã, da forma como foi consolidado na prática, adota uma mesma posição frente a mulher, a partir da consolidação do sistema de jurisprudência islâmico durante o Império Abássida (AHMED, 1992). As estruturas matriarcais ou ginocêntricas que coexistiam com as patriarcais durante a *jahiliya*⁴ são apagadas da península Arábica na medida em que a cidade de Meca vira um importante centro comercial no cruzamento de rotas que ligam Ásia, África e Europa. As novas

⁴ Jahiliya: “Era da Ignorância”, como o período pré-islâmico é denominado pela religião islâmica.

formas de sociabilidade, inerentes às sociedades de comerciantes, passam a substituir e apagar outros modelos existentes na região, até então predominantemente pastoril.

3. A MULHER E A SEXUALIDADE NO ISLÃ

Mesmo entre mulheres acadêmicas de origem muçulmana, não há grande consenso em relação à interpretação das fontes religiosas, o que acaba por influenciar suas visões em respeito da condição da mulher na religião. Para Fatima Mernissi, por exemplo, o Islã gira em torno de um Deus criador e seu fiel, o Homem (como em outras religiões patriarcais). Os seres da criação são vistos primeiramente como seres sexuais. A mulher, vista como ser inerente, única e ativamente sexual, seria um obstáculo entre o homem e a salvação, pois ela é capaz de causar a *fitna*⁵ - ao menos é essa a interpretação corrente, propagada principalmente pelas figuras masculinas dentro do sistema jurídico islâmico (MERNISSI, 1987). O homem é então passivo, podendo ser facilmente seduzido pelos prazeres mundanos proporcionados pelo elemento feminino. A necessidade de velar o feminino vem então justamente da necessidade masculina de apagar e ocultar o elemento ativo do pecado do cenário social, necessariamente masculino, para que a ordem do mundo siga intacta. Mernissi (1987) chama o véu de *segregação simbólica*. No universo islâmico, ao contrário do que o senso comum costuma propagar, a mulher é vista como grande fonte de poder, podendo influenciar os homens a caírem em tentação e a saírem do caminho da iluminação. O controle de seus corpos e desejos aparece como maneira de preservar a *umma*, ou seja, a comunidade dos fiéis, que é separada em coletivo (os espaços públicos/comuns) e o privativo, o da casa, que é necessariamente o ambiente feminino, o único em que a mulher pode se apresentar sem seus véus.

Já Asma Barlas (2019) nos traz uma abordagem que parte da linguagem simbólica utilizada no Corão. O árabe literário do século VII da Península Arábica é muito distinto dos dialetos modernos, o que requer um profundo conhecimento de linguística clássica. A autora nos chama atenção para que toda e qualquer interpretação da Mensagem corânica deve levar em conta não apenas seu conteúdo linguístico, mas também o contexto histórico e social em que surgiu. O Corão é difundido em uma sociedade majoritariamente politeísta, e é esta a razão de seu caráter combativo, já que surgia de modo a substituir e enterrar a ordem pré-estabelecida em Meca. Um dos motivos para a adoção do véu vem de uma passagem particular da Escritura⁶, que de acordo com a interpretação de Barlas (2019), recomenda seu uso principalmente como

⁵ Termo árabe utilizado para indicar tanto o caos e a desordem, quanto para se referir a mulher provocante (AHMED, 1992).

⁶ Corão (33:59)

forma de distinguir as fiéis das infiéis, e não como punição por sua sensualidade, como afirma Mernissi.

Outro elemento de fundamental importância para a compreensão da Mensagem corânica é a interpretação (*tafsir*). Escrita em forma de parábolas, com uma linguagem dúbia que permite uma infinidade de compreensões, a Mensagem é geralmente entendida por meio de intérpretes religiosos, o que embute nas Escrituras uma alta carga subjetiva, de modo algum neutra. Dessa forma, uma série de valores morais calcificados na sociedade árabe são transmitidas para a Obra (BARLAS, 2019). Tais interpretações são utilizadas como norteadoras das ações comunitárias, culminando na formação da jurisprudência islâmica, que transforma em lei os ensinamentos religiosos, mas filtrados por meio da interpretação de homens detentores de influência na *umma*. Homens poderosos se fizeram apoiar por estes homens da fé, o que deu início à politização da *tafsir*. Ainda que contrarie a Mensagem do Livro, muitas vezes as interpretações são levadas mais em conta, principalmente por seus valores estarem enraizados nas comunidades há muito mais tempo. Assim, o uso do véu tornou-se obrigatório, como já o era em comunidades mais antigas que a islâmica, ainda que o verso (*sura*) que aborda a questão não passe de um *conselho* - segundo a interpretação de autoras feministas como Barlas - ao profeta, referente à necessidade de diferenciar suas esposas das demais mulheres. Ainda assim, o conselho é de que as “Mães dos Crentes” (como foram chamadas posteriormente) e as demais fiéis cobrissem seus colos e se vestissem com modéstia, segundo Ahmed (1992, p.54). Já na tradução e nas notas de rodapé de Helmi Nasr em sua tradução do Corão para o português (NASR, 2005), fica nítida uma inclinação em dizer que a mulher *deve* se cobrir.

Se analisarmos como é indicado no Corão o uso do véu, iremos nos deparar com alguns problemas: as diferentes interpretações que são dadas à Escritura, e as diferenças de tradução. Enquanto Asma Barlas (2019) afirma, partindo da tradução corânica para a língua inglesa de Arthur John Arberry, que a Palavra se resume a recomendar a cobertura do colo feminino com um xale (*khumur*) e a utilização de um manto (*jilbab*) pelas mulheres caso fossem sair e que as mesmas não realçassem sua beleza com ornamentos. É ainda dito à homens e mulheres que se mantivessem vestidos de forma modesta e que mantivessem “seu olhar baixo”, ou seja, que se afastassem da cobiça sexual. Já a tradução para o português feita por Helmi Nasr (2005) traz termos diferentes para os mesmos trechos, mudando o sentido das *suras*. Além disso, suas notas de rodapé trazem luz a uma interpretação específica, entrando em contradição com as posições feitas por Barlas:

“E dize às crentes que baixem suas vistas e custodiem seu sexo e não mostrem seus ornamentos [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.] - exceto o que deles aparece [ou seja, o rosto, as mãos e os pés.] - e 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(...) à suas mulheres [as crentes, parentas ou amigas] (...) ou às 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. (...)” (24:31).

Outras suras relevantes para a compreensão da concepção islâmica a respeito da mulher são as seguintes:

“Ó mulheres do Profeta! Não sois iguais a nenhuma das outras mulheres, se sois piedosas. Então, não mostreis sedução no dito; pois aquele, em cujo coração há enfermidade [anseio erótico], aspirar-vos-ia; e dizei dito conveniente” (33:32)
 “E permaneci em vossas casas, e não façais exibição de vossos encantos corporais como a exibição dos idos Tempos da Ignorância. (...)” (33:33)
 “E, se lhes [às mulheres do profeta] perguntais por algo, perguntai lhes por trás de um véu.” (33:53)
 “Não há culpa sobre elas em estarem sem véu diante de seus pais ou de seus filhos ou de seus irmãos ou dos filhos de seus irmãos ou dos filhos de suas irmãs ou de suas mulheres ou dos escravos que possuem. (...)” (33:55)
 “Ó Profeta! Dize a tuas mulheres e as 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, Misericordioso.” (33:59)

Nos trechos acima, é possível visualizar que a função inicial do véu era de diferenciar e proteger as crentes das mulheres de outras comunidades; o véu configurava-se como um modo de distinção social, não mais ligada à classe econômica como nas sociedades persa ou assíria, mas sim à pertença à família do Profeta, detentora de um status para além do mundano.

Mas não só a análise atual da Escritura é importante, mas também a maneira como os discursos foram consolidados no Islã primevo; Leila Ahmed (1992) traz à tona como a jurisprudência islâmica tomou sua forma geral durante o Império Abássida; ora, boa parte do funcionalismo público e dos juristas abássidas eram de origem persa zoroastrista, e sua cosmovisão influenciou em peso a maneira como o sistema legal islâmico lançou suas bases - lembrando que a expansão do Islã promoveu ao mesmo tempo a arabização e islamização dos povos conquistados e a fusão da cultura do conquistador com elementos nativos. Como a autora sublinha no início da obra *Gender and Women in Islam*, a sociedade sassânida zoroastrista era, além de extremamente hierárquica, também misógina - o que se refletia na completa exclusão da mulher da vida pública, da posse de harems repletos de dezenas ou mesmo centenas de esposas e concubinas, da ultravalorização da virgindade e o repúdio à contração de casamento após a morte do marido ou divórcio etc. Essa misoginia encontrou um terreno fértil entre os governantes abássidas, o que permitiu que uma leitura muitas vezes hostil à mulher fosse aceita hegemonicamente. Os textos escritos na época compõem o núcleo da ortodoxia islâmica do

século X aos dias atuais; além disso, é nessa época em que a mulher passa a ser vista como objeto sexual e reprodutivo (e possível de ser adquirida via compra, no caso de escravas e concubinas) - o que foi fruto da combinação da misoginia local com a presente nas fés abraâmicas e intrínsecas às sociedades mercantis.

4. RESSURGÊNCIA ISLÂMICA NO SÉCULO XX E O VÉU

Quase vinte anos após a publicação de *Women and Gender in Islam* (Mulheres e Gênero no Islã, em tradução livre), Leila Ahmed apresenta sua nova obra, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America* (Uma Revolução Silenciosa: A Ressurgência do Véu, do Oriente Médio à América, ainda sem tradução para o português). Nela, a autora busca compreender o uso e as ressignificações do véu à luz de processos históricos como o neocolonialismo, as lutas pelas independências, a Guerra Fria e o surgimento da Irmandade Muçulmana no Egito e do Islã político. Optou-se por utilizar e basear-se no trabalho de Ahmed por se tratar de um estudo pontual a respeito de um tema pouco traduzido para o português, e este terceiro tópico está amplamente embasado em sua obra, fazendo um movimento de tradução de ideias chaves de seu trabalho.

O pano de fundo e principal catalisador da ressurgência do uso do véu é a chamada Ressurgência Islâmica, processo que toma força em meados da década de 70, um momento de grande inconstância no Egito, e surge como uma resposta às crises e a incapacidade das elites econômicas e políticas de prover algum tipo de estabilidade e bem-estar social para a população.

Com a derrota egípcia nas guerras de 1967 e 1973 contra Israel, a moral do país minguou; junto com a crise econômica dos anos 70, o terreno para ação da Irmandade Muçulmana, grupo islamita⁷, estava preparado. Utilizando-se de um discurso em que a derrota militar da pátria era uma punição de Deus pelo afastamento do Egito da senda divina, o grupo conseguiu arrebataram milhares de espíritos inquietos e desamparados para suas fileiras. Esse processo acabou se formando primeiro com o exílio de membros da Irmandade durante a Era Nasser, principalmente na Arábia Saudita, onde entraram em contato com a vertente *wahabita*⁸ do reino. Com dinheiro saudita, inúmeras mesquitas de postura militante foram erguidas em todo o mundo islâmico; em um segundo momento, a volta de jihadistas do Afeganistão no final

⁷ Omayma Abdel-Latif chama atenção para que, quando usa o termo “islamita”, ela se refere a “agentes sociopolíticos que enxergam o islamismo como única fonte de mudança social válida” (ABDEL-LATIF, 2008) e é nesse sentido que o termo está sendo usado aqui.

⁸ Wahabismo: corrente conservadora do Islã, ideologia oficial da Arábia Saudita (CUESTA, 2018; ARMANIOS, 2003)

dos anos 80, onde foram lutar contra os soviéticos em 1979, completou o cenário militante e extremista do Egito. A partir de então, o discurso religioso e militante estava em todos os lugares, sendo emitido principalmente por estudantes universitários, já que os grêmios estudantis de estudantes de medicina, direito e engenharia eram compostos de inúmeros simpatizantes da Irmandade, contando entre seus membros muitos dos ex-exilados radicalizados no Golfo. Dessa maneira, surge uma forma muito particular de Islã militante.

É importante deixar claro que o abandono do véu se deu em um período histórico muito recente, isto é, nas primeiras duas décadas do século XX, em decorrência da influência e ação direta dos administradores coloniais e intelectuais locais ocidentalizados. Seu discurso, como mostrado por Ahmed, era de que o véu seria o símbolo máximo do “atraso oriental” e de tudo o que estivesse contido nesse mundo. Dessa forma, tornou-se raro ver uma mulher usando o véu nas grandes cidades do mundo islâmico, ao menos até o início dos anos 70. O movimento pode ter sido encabeçado por mulheres de classe alta e média, mas a prática se espalhou por todos os setores sociais. Ainda assim, não usar o véu não significava necessariamente deixar de ser muçulmana. Também não era visto pela mulher comum, de fora dos meios intelectuais, como um ato político ou simbólico (significando uma adesão à modernidade e ao modelo de liberdade ocidentais), mas sim como um reflexo da sua interpretação de qual seria a maneira adequada de se vestir - ainda que fosse uma introjeção involuntária de modelos difusos no meio social.

Entre outros elementos, a Irmandade Muçulmana estava comprometida com ideais de justiça social, agindo de maneira a superar o individualismo propagado pelo colonizador europeu, para posteriormente fundar uma nova sociedade enraizada no Islã *ativo*, em oposição ao Islã *dormente* praticado até então, sem grande adesão aos rituais entendidos como essenciais à prática da religião. Assim, foi criada uma ampla rede de serviços sociais básicos, dando à população um suporte que estava fora de suas mãos por conta do desmonte da estrutura pública de apoio após a queda de Abdel Nasser - tudo dentro do conceito de *da'wa*, ou seja, a prática de espalhar o Islã.

Fadwa El Guindi, uma das autoras citadas por Ahmed, aponta que a presença de mulheres usando o véu voltou a ser notável após a derrota de 1973 contra Israel (Yom Kippur). A partir desse momento, o véu e outros aspectos da ortodoxia islâmica voltam com força à cena pública. Nesse primeiro momento da Ressurgência, a militância feminina foi vital para a disseminação do véu; sua adesão ao modo de vestimenta islâmica proposto pela Irmandade se deu de maneira consciente e voluntária - não apenas como uma afirmação de uma identidade e religiosidade específica, mas também como uma estratégia de defesa contra o assédio sofrido

em espaços públicos. Dessa forma, El Guindi afirma que surge uma nova mulher egípcia, *“liberando a si mesma... ao escolher usar o véu e não ser molestada ou impedida”*. Outra pesquisadora citada por Ahmed, Arlene Macleod, toma a posição de que, de acordo com suas pesquisas, o ressurgimento do véu não possui ligação direta com uma identificação em relação a um Islã militante ou como oposição ao imperialismo do Ocidente; para essas mulheres, a ideia de ser uma boa muçulmana estaria mais ligada aos papéis femininos de mãe e esposa, e não ao vestuário - ao menos em um primeiro momento. A adesão à vestimenta islâmica parecia estar ligada a uma tentativa de conciliar trabalho e papéis de gênero; ao menos era essa a conclusão e resposta dada por suas entrevistadas no começo da pesquisa, entre 1983 e 1984; já para o final da década de 80, porém, ficava cada vez mais claro para a autora que o papel dos homens na tomada de decisão pelo uso do hijab crescia cada vez mais, um indicativo de como o traje islâmico acabou configurando-se como pressão social, e passou a ser “um modo correto de se comportar”.

Mas apenas alguns anos mais tarde, em 1988, Sherifa Zuhur iniciou suas pesquisas, que apontavam que as entrevistadas passaram a adotar mulheres o véu como uma filiação consciente com os objetivos e mandamentos do Islã; assim, torna-se evidente que o processo não era, de maneira alguma, simples, e que haviam diferentes posições construídas dentro da população feminina que não necessariamente concordavam umas com as outras. O processo geral de adesão à vestimenta modesta se configurou de maneiras muito distintas dentro de cada indivíduo, o que torna muito difícil fazer qualquer afirmação absoluta sobre seu significado.

5. RÁPIDA REFCUPERAÇÃO DA HISTÓRIA RECENTE LIBANESA

Não é possível compreender como movimentos islâmicos conservadores puderam se estabelecer com força nas últimas décadas no Líbano sem fazer uma pequena recuperação da história do país. A presença europeia na região em fins do século XIX tornou-se geral (CORM, 2003). Eliminando-se o fator de coesão regional, ou seja, o poder otomano, diversas potências aproveitaram-se para apoiar grupos confessionais distintos, o que aguçou as rivalidades na região do Monte Líbano, que nada mais era que um microcosmo das intrigas da geopolítica internacional pré-1914. Após a dissolução do Império Turco-Otomano em 1922, a França instaura um Mandato nos antigos territórios levantinos do finado império, deixando a região que viria a formar o Estado moderno libanês apenas em 1943. O Pacto Nacional firmado no mesmo ano promoveu a transferência do poder colonial para as elites sectárias via consolidação do confessionalismo - sistema político em que a alocação de cargos políticos se dá de acordo com o peso demográfico de cada grupo confessional; lembrando que já em 1861 foi formado

um conselho consultivo que tinha seus cargos distribuídos dessa maneira. Assim, a instituição marcaria o modo de se construir as instituições políticas libanesas e estaria na gênese dos conflitos que viriam à tona durante o século XX.

A guerra civil libanesa de 1975 foi o ápice das rivalidades confessionais da modernidade. A politização das confissões religiosas (CORM, 2003) soterrou qualquer tentativa de constituir instituições laicas no país, e, em decorrência da crise generalizada produto do conflito, cada vez mais buscou-se refúgio em velhas identidades baseadas no grupo confessional, muitas vezes míticas. Assim, grupos religiosos conservadores tornaram-se figuras-chaves para o desenrolar da guerra, sendo que se armaram e participaram ativamente do conflito.

Dessa maneira, um sistema político engessado pelas dinâmicas de poder entre as elites dos grupos mais populosos do país, os cristãos maronitas e muçulmanos sunitas, viu surgir em seu seio tensões com as mudanças demográficas causadas pela emigração em massa dos cristãos do Monte Líbano e a chegada massiva de refugiados palestinos após a criação do Estado de Israel em 1948. O apego das elites à essa estrutura que os perpetuava no poder causa efeitos até os dias atuais, se pensarmos na grave crise econômica, política e social que assola o país atualmente.

Entre alguns efeitos colaterais do conflito foi a adesão de certos grupos a uma identidade militante - a adesão massiva de mulheres muçulmanas sunitas ao hijab, como será visto em breve e apoiado em Bayan (2016), é um desses efeitos, que deve ser entendido não só como fruto da desestabilização causada pelo conflito civil, mas também dentro da Ressurgência Islâmica, da falta de uma identidade nacional consolidada no Líbano (deve-se levar em conta a artificialidade das fronteiras e identidades do Oriente Médio após o século XIX) e do fracasso do modelo de Estado-nação libanês; além disso, a alta sectarização do país permite a ingerência de grupos externos em assuntos nacionais, já que muitos dos grupos confessionais libaneses buscam uma identidade grupal fora dos limites do país. Dessa maneira, rearranjos de poder no país estão diretamente ligados com interesses externos, sem qualquer ligação com os anseios reais da população libanesa, independentemente de sua confissão (SALAMEY, 2009).

6. COMO ESSES TÓPICOS SE RELACIONAM NO LÍBANO PÓS 1990?

A partir da leitura do trabalho de Schbley e Walton (2014), é possível concluir que a Guerra Civil do Líbano desencadeou a versão libanesa da Ressurgência Islâmica, denunciada por Leila Ahmed (AHMED, 2011). Quais seriam os indícios e consequências desse processo na vida da mulher muçulmana libanesa?

Após o final do conflito civil, o número de representantes de partidos de filiação sectária religiosa se deu de modo inversamente proporcional ao número de promulgações de lei que visavam avanços na igualdade entre homens e mulheres no país. As consequências são percebidas na qualidade de vida e de liberdade da mulher libanesa - de movimento e do nível de independência econômica principalmente. As autoras indicam ainda que processos de ressurgência religiosa estão diretamente relacionados com a criação de políticas públicas negativas em relação à mulheres, por conta de visões tradicionalistas e conservadoras semeadas no seio dos grupos na vanguarda de tais processos (SCHBLEY, WALTON, 2014).

Quadro 1. Cronologia de leis promulgadas que tratam de questões sobre mulheres

Antes de 1990	Após 1990
<p>1952 -- Mulheres adquirem o direito ao voto.</p> <p>1960 -- Mulheres libanesas casadas com estrangeiros adquirem o direito de reter sua cidadania libanesa se ela assim quiser.</p> <p>1974 -- Mulheres não precisam mais de permissão escrita de seu marido para obter o passaporte libanês.</p> <p>1984 -- O uso de contraceptivos se torna legal por meio de um decreto legislativo pelo corpo executivo. O aborto ainda é ilegal pela lei libanesa.</p> <p>1986 -- O Líbano ratifica a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (CEDAW), com reservas em respeito à transferência de nacionalidade e as leis familiares.</p>	<p>1993 -- Um testemunho feminino se torna igual ao testemunho masculino em relação a bens imóveis.</p> <p>1994 -- Mulheres adquirem o direito de se envolver no comércio sem a autorização de seus maridos. Uma mulher no corpo diplomático libanês que case com um estrangeiro não é mais requisitada a deixar seu cargo ou a transferir-se de volta ao Líbano.</p> <p>1995 -- Mulheres adquirem o direito de fazer uma apólice de seguro sem a autorização de seu marido.</p>

<p>1987 -- A idade para aposentadoria (64) se torna igual para mulheres e homens. Antes disso, a idade era de 60 anos para homens e de 55 para mulheres.</p> <p>1988 -- O Líbano ratifica a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres, com reservas a respeito de emprego e direitos humanos e civis</p>	
--	--

Quadro reproduzido e traduzido de SCHBLEY, WALTON, 2014, p. 75.

Bayan Itani (2016) traz dados que corroboram as colocações de Schbley e Walton, demonstrando a amplitude da adesão ao véu no Líbano, ainda que a Ressurgência Islâmica tenha chegado ao país algumas décadas após seu início no Egito.

Tabela 1. Número de estudantes que portam o véu na Universidade Americana de Beirute (AUB), 1963–2012

Forma do véu	1963	1980	1985	1990	1995	2005	2012
Fashion	1	0	0	0	0	3	17
Moderado	0	1	9	24	18	184	422
Clássico	0	0	0	1	0	5	8

Tabela reproduzida e traduzida de ITANI, 2016, p. .

De acordo com a pesquisa feita por Itani (2016) na Universidade Americana de Beirute (AUB), o crescimento do número de alunas que usam o lenço deu um salto entre 2005, quando seu número era de apenas 100, e 2011, quando o número saltou para 447. Ainda que alunas que

usam o véu sejam minoria no campus⁹ (5.6% do total de estudantes), esse aumento de 347% em apenas 6 anos indica uma maior adesão ao véu por parte das mesmas, já que a porcentagem de alunas muçulmanas não cresceu da mesma maneira (ITANI, 2016).

Outra autora importante para compreender os efeitos da ressurgência islâmica em território libanês é Omayma Abdel-Latif (2008), que expõe a construção do discurso sunita radical nos anos 2000 como reação a determinados eventos, como o assassinato do primeiro ministro sunita Rafic Hariri, mas também, de forma geral, aos conflitos com Israel, às guerras e invasões do Iraque e Afeganistão e à decorrente aparição e internacionalização de movimentos radicais sunitas como da Al-Qaeda e do DAESH.

Aprofundando a questão do cenário sociopolítico libanês após o assassinato do primeiro-ministro Hariri em 2005, Abdel-Latif aponta este momento como fundamental para a compreensão do surgimento de movimentos islamitas sunitas no país. Como visto antes, o sectarismo permeia a sociedade libanesa em todas as suas instâncias; a morte de Hariri foi entendida por alguns setores sunitas como uma perseguição específica à comunidade, o que gerou um sentimento de solidariedade interna em todo o país. Ainda por cima, a ascensão de Hariri construiu-se a custo de outros líderes sunitas; assim, sua morte inaugurou um vácuo de representação que aprofundou rivalidades sectárias e a marginalização da comunidade sunita. Com as tensões políticas e sectárias, a influência de grupos islamitas aumentou ainda mais, já que se apresentaram como a solução ideal para a instabilidade do país.

Ao se analisar o norte do Líbano, local no qual este estudo pretende concentrar-se, já que agrupa metade da população sunita do país, veremos que a região ofereceu terreno fértil para a proliferação de movimentos islamistas. Especialmente, em decorrência de suas péssimas condições econômicas, da falência dos serviços públicos, da marginalização social, dos altos níveis de desemprego, das baixas perspectivas de futuro para a população e do grande número de refugiados. Movimentos islamitas sunitas se tornaram extremamente populares entre desempregados e aqueles com dificuldades de acesso à educação - o que foi o motor da radicalização da juventude. De acordo com Abdel-Latif, cerca de metade das famílias de um dos bairros mais pobres de Trípoli, maior cidade da região, não recebia mais que 130 dólares por mês; além disso, quase 25% dos pobres do país vivem em Akkar.

Adotando a mesma estratégia da Irmandade Muçulmana no Egito, os movimentos e grupos islamitas em território libanês agem por meio de fundações de caridade e ensino, que

⁹ A Universidade Americana de Beirute é uma universidade privada e secular, e a maior universidade do Líbano atualmente. Vale ressaltar, quando foi criada, em 1866 era uma entidade protestante e, ao menos desde a década de 1920, se apresenta como instituição laica.

são usadas como instrumento para sua popularização entre as camadas pauperizadas da população. Durante a ocupação síria do território libanês, tais movimentos entraram na ilegalidade, transformando as prisões em baluartes islamistas. Com a retirada das tropas sírias em 2005, as organizações voltaram à cena pública, ainda que o regime libanês continue a considerá-las uma ameaça à segurança pública.

E qual seria o papel das mulheres dentro desses movimentos? Em outro artigo, Abdel Latif, em trabalho conjunto com Ottaway (2007), mostra como os mesmos usam as mulheres para aumentar a abrangência de seu discurso, ao mesmo tempo que essas os utilizam para elevar sua independência e participação política. Não são simplesmente instrumentos, elas estão também questionando seus lugares dentro dos mesmos e reclamando direito à liderança e ação efetiva; estão ativas dentro de suas sociedades, vivendo (ou buscando viver) sob seus próprios conceitos a respeito de liberdade de ação e feminismo - além de estarem questionando as interpretações clássicas dos papéis de gênero dentro do Islã, buscando em sua visão “original”, segundo elas a igualdade de gênero intrínseca à si. Para elas a defesa de uma reinterpretação da Escritura não vai contra a lei islâmica, já que estão usando como ferramenta os métodos de interpretação considerados legais há séculos.

É importante ressaltar que, quando falamos de feminismo, é bom ter em mente que não se trata do modo como tal se apresenta no chamado Ocidente ou na América Latina; em entrevistas feitas pelas autoras (ABDEL-LATIF; OTTAWAY, 2007) com ativistas do Hezbollah e da Irmandade Muçulmana, elas demonstram uma forte rejeição ao feminismo da maneira como foi construído pelas mulheres ocidentais. Defendem o direito da autodeterminação do feminismo islâmico, de sua construção de acordo com pautas próprias, às quais não necessariamente funcionam dentro da mesma lógica do movimento fora do Islã. Os setores femininos dos movimentos islamistas (que não correspondem às visões de todas as mulheres muçulmanas e que são apenas uma parte dos movimentos de mulheres existentes no Oriente Médio) afirmam buscar justiça, e não igualdade, o que demonstra uma concepção distinta de gênero e seus papéis não só do feminismo ocidental, mas do próprio movimento na região em sua corrente laica - para elas, o papel fundamental da mulher é de esposa e mãe, o que não significa que sejam inferiores ou que devam estar restritas ao lar; entendem que sua luta toca em diversos pontos a luta feminista ocidental, mas a diferença está nas soluções propostas - que para elas estão contidas na religião islâmica.

Outro ponto vital para a compreensão da mulher no Líbano é o sistema político consociativista sectário. Como se viu, tal modelo prevê quinze diferentes leis de status pessoal no Líbano (ou lei familiar) conforme o grupo religioso. Ou seja, não há lei civil unificada no

país sobre leis de família - o que na prática impede a formação de sentido coletivo que possibilite movimentos civis nacionais e homogêneos, com uma organização e estratégia universais buscando um mesmo objetivo (MAGHRIBI; MAKHLOUF, 2020). Assim, o Estado esvazia sua estrutura e função, deixando boa parte dos aspectos que regem a vida civil fora de sua alçada legal, e permitindo que cada uma das 18 seitas oficialmente reconhecidas no país regulamentem o cotidiano de seus fiéis de acordo com preceitos espirituais. O sistema de lei familiar é visto como uma extensão da liberdade religiosa e como uma forma de garantir a preservação identitária de cada grupo; por outro lado, críticos do sistema afirmam que a igualdade de gênero é sacrificada para a preservação da igualdade entre as comunidades religiosas, o que é exemplificado pela oposição da Dar Al Fatwa, a autoridade sunita encarregada dos assuntos de família da comunidade, à adoção da lei sobre a violência doméstica em 2015. Dessa maneira, grupos ativistas na causa feminina adotaram a estratégia de dialogar com lideranças dentro de sua própria lógica, aderindo a um discurso feminista islâmico ao invés do laico.

Em 2011, a lei familiar sunita recebeu uma emenda, que aumentou o tempo de custódia materna sobre seus filhos, de 7 para meninos e 9 para meninas para 12 anos. Tal conquista foi possível a partir da mobilização de uma campanha que durou 5 anos iniciada pelo grupo feminista “Rede de Direitos Familiares”, e que ganhou o apoio das autoridades religiosas. O movimento se baseou na falta de menção sobre a custódia no Corão, pois entendeu que iniciar um movimento de reforma por questões menos polêmicas seria mais interessante e efetivo. De fato, as autoras ressaltam que as mudanças na legislação da lei de status pessoal têm se baseado mais em áreas cinzentas da jurisprudência islâmica do que de fato em reinterpretação das escrituras - e terminam afirmando que essa pode ser uma estratégia a ser adotada pelos movimentos de direitos civis no país.

Ainda é importante se atentar ao Dar al-Fatwa; como mencionado anteriormente, é uma instituição governamental responsável por lidar com assuntos familiares específicos da comunidade sunita, assim como por administrar escolas religiosas e mesquitas. De acordo com o artigo de Raphaël Lefèvre (2015), a falta de uma liderança sunita eficaz abriu caminho para o crescimento do radicalismo islâmico no país. A eleição em 2015 do novo mufti foi marcada por um discurso de luta contra o extremismo e terrorismo; uma de suas metas é a demarginalizar o braço libanês da Irmandade Muçulmana, o Jamma al-Islamiya - que, como o movimento egípcio, controla uma grande rede de assistência social, garantindo-lhe amplo apoio popular. Inclusive, em 2014, o Dar al-Fatwa tinha controle de apenas um terço das mesquitas de Trípoli,

enquanto o restante podia estar facilmente na mão de clérigos extremistas. Inicia-se então uma batalha por influência que pode ditar o caminho da comunidade sunita no país.

O problema da radicalização está profundamente enraizado nos problemas sociais e sectários do país, que podem ser manipulados facilmente por grupos buscando cumprir agendas específicas. Outra questão a ser abordada é o ressentimento sunita com o aumento de poder militar e político do Hezbollah, partido xiita, no cenário libanês e regional, além de culparem o grupo por assassinatos de lideranças sunitas, o que enfraqueceu consideravelmente a liderança política da comunidade (LEFÈVRE, 2014).

Em síntese, todos os fatores levantados neste tópico contribuíram, de alguma maneira, para o fenômeno da Ressurgência Islâmica libanês. Como se afirmou anteriormente, a adesão à vestimenta islâmica é um processo intrincado que pode ser encarado como um sintoma de um movimento mais amplo, que possui raízes sociais, econômicas e políticas.

CONCLUSÃO

Os dados coletados nos trabalhos consultados levam a crer que a Ressurgência Islâmica, processo catalisador de uma forma de islamismo muito específica, que para as mulheres em particular pode ser simbolizado no uso do véu. Isto é, não se trata de um fenômeno isolado nem característico das mulheres, e sim, que ocorre no bojo de acontecimentos que se relacionam a movimentos políticos que veem adoção e volta a tradições islâmicas uma forma de resistência ao colonialismo e às imposições vindas do chamado Ocidente.

Em contrapartida, movimentos de mulheres e feministas procuram se articular a determinados movimentos, buscando diálogo e formas de alcançar reformas e maiores direitos para as mulheres. Os movimentos feministas islâmicos compõem esse quadro, procurando dialogar com as autoridades em termos religiosos, procurando na jurisprudência e nas diversas interpretações das Escrituras e dos costumes, maneiras de combater os entendimentos que relegam às mulheres a condições mais desiguais. Nesse contexto, usar o véu (na forma vigente, obrigatória ou não) é também uma forma de se identificar com esses movimentos e como mulher islâmica, facilitando o diálogo, especialmente em contextos mais restritivos legalmente às mulheres. Trata-se de um fenômeno que parece ter se expandido para outras nações em que o Islamismo é religião majoritária.

No caso do Líbano, mesmo que possua uma das legislações mais progressivas em relação aos direitos femininos de toda a região do Oriente Médio, pouco foi feito na prática. O seu regime político, com diferentes regimes legais para os diversos grupos religiosos, dificulta movimentos mais amplos, levando a organização fragmentada e sem um sentido de comunidade

nacional. As questões de família, centrais nesse regime legal diferenciado, bem como aqueles ligados aos direitos das mulheres encontram-se nas mãos de autoridades religiosas, o que resulta numa impossibilidade de garantia de proteção à mulher e de seu acesso aos direitos por vias constitucionais.

Sintetizando os diversos pontos deste trabalho, os dados coletados e as teorias desenvolvidas por sociólogos e outros pesquisadores, tornam possível concluir que há uma relação direta entre a desestruturação social fruto do sistema político instaurado no Líbano, que culminou no conflito civil e consequentemente na diminuição dos direitos humanos e civis femininos no país.

Outro ponto é que o uso do véu não significa necessariamente filiação a movimentos islamistas, mas é um sintoma de um processo mais abrangente, um reflexo do cenário sócio político do mundo islâmico e de suas relações com o Ocidente; a Ressurgência Islâmica abarca em si não só um novo modo de se vestir, mas também de se portar frente à sociedade e a religião. Se é possível traçar a esse movimento a radicalização, é possível igualmente ligar esse fenômeno à um cenário internacional que permite intervenção estrangeira em territórios hipoteticamente soberanos, o que não os torna muito distintos das colônias que foram no passado.

É preciso se atentar à utilização da mulher muçulmana como alvo e do modo como é encarada fonte direta de radicalismo; se quer-se de alguma forma combater o extremismo islâmico, deve-se compreendê-lo como resultado direto da destruição do tecido social do Oriente Médio, Norte da África e Ásia Central. Deve-se gastar menos energia em financiar estudos, livros, filmes, documentários e artigos de cunho orientalista, xenofóbico e islamofóbico, e investir mais recursos em estudos compreensivos que possam iluminar as razões pelas quais se adere a uma determinada vestimenta e/ou grupo militante.

Por fim, as informações coletadas deixam claro a impossibilidade de se produzir avanços em relação aos direitos femininos no Líbano e na região sem que se alcance, primeiro, estabilidade política e social, além da consolidação real da soberania libanesa, que é inviável enquanto o sistema confessionalista permanecer em voga.

REFERÊNCIAS

ABDEL-LATIF, O. *Lebanon's Sunni Islamists: A Growing Force*. Carnegie Papers. Beirut, janeiro de 2008, v. 6. Carnegie Middle East Center.

_____; OTTAWAY, M. *Women in Islamist Movements: Toward an Islamist Model*

of Women's Activism. Carnegie Papers. Beirut, junho de 2007, n° 2. Carnegie Middle East Center.

AHMED, L. *Women and Gender in Islam*. Yale University Press, New Haven and London, 1992.

_____. *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. Yale University Press, New Haven and London, 2011.

AL AMIN, H. *Salafi Jihadism in Lebanon*. In: *The Rise of Religious Radicalism in the Arab World: Significance, Implications*. Amman: 2015. p 54-?

Alcorão. Português - árabe. Tradução do sentido do Nobre Alcorão. Trad. NASR, Helmi. Meca: Liga Islâmica Mundial. 2005.

AVIS, W. *Gender equality and women's empowerment in Lebanon*. K4D Helpdesk Report 175. Brighton, UK: Institute of Development Studies, 2017.

BARLAS, A, FINN, D. *A Brief Introduction: Believing Women in Islam*. University of Texas Press. Austin, USA. 2019.

BAYAN, I. *Veiling at the American University of Beirut: religious values, social norms and integration of veiled students*. Contemporary Arab Affairs, 2016 VOL. 9, NO. 4, 536–551.

BBC Brasil. *O que é o wahabismo, a raiz ideológica do Estado Islâmico*. 2 de janeiro de 2016. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/151222_wahabismo_origens_fn>. Acesso em 20 de setembro de 2020.

CORM, G. et al. *Le Liban Contemporain*. Éditions La Découverte, Paris, 2003.

DIWAN, I.; KLUGMAN, J.; *Patterns of veiling among Muslim women*. Working Paper 995. In: Economic Research Forum, 2016.

Editor, IBPP; SCHBLEY, B. (2002) *"Attitudes Toward and the Politicization of a Religious Terrorist Organization: A Causal Process*. Analysis. Part III.," International Bulletin of Political Psychology: Vol. 12; Iss. 18, Article 1. Available at:

<https://commons.erau.edu/ibpp/vol12/iss18/1>

EL CHEIKH, B. *The Tension of the Sunni Environment in Lebanon Produces Individual Extremism ... Not Organized Terrorism*. In: *The Rise of Religious Radicalism in the Arab World: Significance, Implications*. Amman: 2015. p. 47-53.

HELOU, M; LATIF, N. *Gender Profile - Lebanon*. Institute for Women's Studies in the Arab World: Lebanese American University. 2016.

Jobs for North Lebanon - Executive Summary - September 2017 - World Bank Group

Lebanon - North and Akkar Governorates Profile OCHA - United Nations 2015-2016

LEFÈVRE, R. *Lebanon's Dar al-Fatwa and the Search for Moderation*. Carnegie Papers. Beirut, 5 de janeiro de 2015. Carnegie Middle East Center. Disponível em: <https://carnegie-mec.org/2015/01/05/lebanon-s-dar-al-fatwa-and-search-for-moderation-pub-57627> . Acesso em 2 de setembro de 2020.

_____. *Tackling Sunni Radicalization in Lebanon*. Carnegie Papers. Beirut, 24 de dezembro de 2014. Carnegie Middle East Center. Disponível em: <https://carnegie-mec.org/2014/12/24/tackling-sunni-radicalization-in-lebanon/hxuv> . Acesso em 2 de setembro de 2020.

LIJPHART, A. *Constitutional Design for Divided Societies*. || *Journal of Democracy*, Vol. 15, No. 2, abril de 2004. pp. 96-109. Johns Hopkins University Press

MAGHRIBI, R; MAKHLOUF, Y. *Family law reform in Lebanon: A strategic role for Islamic feminism*. In: *Islamic feminism and Arab family laws. Perspectives from Morocco, Egypt and Lebanon* p.50 - 61. The Arab Institute for Women, Lebanese American University, Beirut, March 2020.

MERNISSI, F. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Indiana University Press. Bloomington, USA. 1987.

"*Personal law*." Merriam-Webster.com Dictionary, Merriam-Webster, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/personal%20law>. Accessed 11 Apr. 2020.

SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. 1ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALAMEY, I. *Failing Consociationalism in Lebanon and Integrative Options*. International Journal of Peace Studies, Volume 14, Number 2, Autumn/Winter 2009.

SCHBLEY, B.; WALTON, L.; *Attitudes toward Muslim Lebanese women in religious resurgence: a study of 284 university students*. International Journal of Recent Advances in Multidisciplinary Research, Vol. 01, p. 72-80, setembro de 2014.

TABET, G. *Women in Personal Status Laws: Iraq, Jordan, Lebanon, Palestine, Syria*. SHS Papers in Women's Studies/ Gender Research, No. 4, July 2005.

WADUD, A. *Qur'an and woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*. 2ª edição. New York: Oxford University Press, 1999.