



CASAMENTO FATAL ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA: FONTE DE ARMADILHAS PARA A IGUALDADE DE GÊNERO* (INTRODUÇÃO)**

Shahra Razavi
Anne Jenichen
Jacqueline Heinen

O lugar ocupado pela religião no campo da política continua a afirmar-se há várias décadas. Enquanto as práticas religiosas retrocederam em alguns contextos (especialmente na Europa ocidental), elas tendem a crescer em escala mundial (Norris e Inglehart 2004). Além disso, o uso de argumentos religiosos na política continua sendo uma prática comum em toda uma série de países, desenvolvidos ou em desenvolvimento.

As revoluções árabes de 2011, em particular, trouxeram à luz o caráter brutal desse fenômeno, com tudo o que isso implica para o estatuto das mulheres na sociedade. É muito cedo para dizer o que advirá precisamente, ao final, da sua contribuição para a vida política de cada um dos países em questão. Mas já se veem os primeiros resultados. Na Tunísia, onde as mulheres haviam participado ativamente das mobilizações populares e onde o governo provisório havia adotado uma lei instaurando a paridade e a alternância obrigatória sobre as listas eleitorais, elas representam, no final, 24% dos/as eleitos/as. Se essa proporção está longe de ser desprezível, em relação à situação

* Este dossiê é resultado de uma pesquisa que abrange onze países, realizada de 2004 a 2009 pelo Instituto de Pesquisa das Nações Unidas para o Desenvolvimento Social (UNRISD) e pela Fundação Heinrich Böll (HBF), sob a coordenação de Shahra Razavi e Anne Jenichen. Isso resultou na publicação de um número especial de *Third World Quarterly* (vol. 31, nº 6, 2010), “The Unhappy Marriage of Religion and Politics: Problems and Pitfalls for Gender Equality”, em parte retomado aqui.

** Traduzido da versão francesa para o português por Naira Pinheiro dos Santos e Cláudia Maria Poleti Oshiro.



existente em outros países, particularmente nos ocidentais, este resultado não deixou de desencorajar muitos/as dos/as militantes nas fileiras feministas e de democratas comprometido/as com igualdade de gênero. Pois, a maioria das mulheres eleitas provém do partido islâmico moderado Ennahdha, grande vencedor das eleições, o que atesta o quanto o islã está enraizado na sociedade. A dinâmica observada em outros lugares, seja no Marrocos ou no Egito, aponta para o mesmo sentido, com a vitória eleitoral dos/as islamistas, moderados/as ou não. E sem pretender prejulgar a forma como os grupos no poder lidarão com as relações homens-mulheres no futuro, é de se temer que esta questão não seja considerada secundária, ou que ela venha até mesmo a servir para intesificar as discriminações existentes, uma vez que, em geral, o peso da religião raramente se harmoniza com as aspirações das mulheres à igualdade.

Tal temor é reforçado pelos desenvolvimentos recentes nas regiões onde as confissões dominantes se inserem no espectro do cristianismo, particularmente na Europa, na América Latina e na América do Norte. Os direitos reprodutivos das mulheres, em particular, que alguns/algumas poderiam considerar como direitos adquiridos, têm sido objeto de questionamentos recentes em vários países. Na Espanha, a direita vitoriosa nas eleições ameaça rever a lei que liberaliza o aborto. Na Hungria, o governo fez campanha contra o aborto depois que um artigo se comprometendo a “proteger a vida do feto” foi aprovado. Na Rússia, a Duma¹ rejeitou com razão uma lei apoiada pela Igreja Ortodoxa para torná-lo pago e introduzir cláusulas restritivas, visando dissuadir as mulheres de recorrer ao aborto. Na Suíça, uma iniciativa de católicos extremistas para eliminar o aborto do conjunto de benefícios do sistema de saúde pública seria submetida ao voto popular em 2012, a fim de modificar a Constituição. Na Polônia, onde o aborto é praticamente impossível há quase vinte anos, a Dieta rejeitou com margem estreita de votos um projeto de lei proposto por movimentos religiosos visando proibi-lo completamente. No México onde, após a descriminalização do aborto pelo Estado Federal do México em 2008, uma campanha apoiada da Igreja Católica levou mais de metade dos Estados mexica-

¹ N.T.: Câmara baixa russa.



nos a adotar leis que protegem a vida desde a concepção, o Supremo Tribunal recusou-se a declarar este tipo de cláusulas inconstitucionais – com o apoio explícito do governo conservador. No Estados Unidos, onde os ataques dos grupos pró-vida proliferam há anos, cerca de uma centena de emendas de diversos tipos têm sido adotadas pelas legislaturas de vinte e quatro estados para restringir as condições de acesso ao aborto. Tudo isso apenas durante o ano de 2011 (Martinet, Mauget 2011). A esses se devem acrescentar os obstáculos materiais impostos à realização do aborto em diversos países e particularmente na França, onde o fechamento de centros de IVG têm se sucedido nos últimos anos. São muitos os episódios nos quais as forças religiosas tomaram parte ativa, muitos os casos concretos nos quais os corpos das mulheres são tratados como objeto e que tendem a confirmar a sua sujeição no plano social e político.

O retorno da religião coincidiu com o surgimento, em meados da década de 1970, de um modelo econômico fortemente contestado – o “neoliberalismo” – ao mesmo tempo em que o fim da guerra fria possibilitou conferir mais atenção à democracia, aos direitos das mulheres e aos direitos humanos em geral (Molyneux, Razavi 2002). No entanto, na maioria dos países as mudanças positivas relacionadas com os direitos políticos e jurídicos não deram lugar a progressos efetivos em termos de justiça social: as desigualdades de renda aumentaram e a pobreza continuou presente. A incapacidade de o Estado moderno e laico cumprir as suas promessas de democracia e de desenvolvimento tem estimulado, como muitos afirmam, a busca de discursos alternativos à dominação ocidental? Em todo o caso, para além de seu enraizamento nacional ou local, muitos movimentos religiosos viram a sua base e a sua influência consolidadas durante esse mesmo período, graças ao apoio de redes transnacionais de financiamento e de diversas diásporas.

Temos, portanto, o direito de nos perguntarmos o que será da igualdade de gênero em tal contexto, e até que ponto a intrusão da religião na arena política impediu ou não progredir nesse sentido. Esta é uma das principais questões subjacente aos nove artigos deste dossiê, baseados em uma pesquisa transnacional, que foi concluída em 2009. Eles abrangem várias regiões do mundo – da Ásia (Índia, Paquistão) à



África (Nigéria), passando pelo Oriente Médio (Irã, Israel e Turquia), Américas (México, Estados Unidos) e Europa central (Polônia) - e referem-se a várias tradições religiosas: cristianismo, hinduísmo, judaísmo e islamismo. Quais foram os impactos do entrelaçamento entre a religião e a política para as mulheres, em cada um desses países? Elas têm desafiado ou corroborado, individualmente ou coletivamente, as normas e representações hegemônicas em vigor, frequentemente contrárias aos seus interesses no que concerne ao gênero?

QUESTIONAR A DIVISÃO “PÚBLICO-PRIVADO” E REPENSAR A ESFERA POLÍTICA

José Casanova (1994) colocou em evidência três dimensões bem distintas da laicização, dependendo de tratar-se de uma diferenciação institucional, do declínio da religiosidade ou da privatização da religião. Segundo ele, a “desprivatização” da religião é comprovada por fatos, é aceitável de um ponto de vista moral, e mesmo compatível com os princípios democráticos se ela tem lugar na esfera pública da sociedade civil, onde os/as atores religiosos/as debatem abertamente uma série de preocupações comuns. Em trabalhos posteriores, foi perguntado se “a distinção laica da religião com a sociedade política ou mesmo o Estado” (Casanova 2009, p. 13), é suficiente para garantir uma política democrática – por mais que o Estado e as instituições religiosas se conformem à lei e não violem as regras do jogo democrático.

Em primeiro lugar, devemos nos perguntar se a religião foi alguma vez uma questão “privada” (como o pressupõe a ideia de “desprivatização”), separada do Estado por um muro intransponível e contida na esfera privada da crença individual. Mesmo na Europa ocidental – bastião da laicidade – as religiões tiveram peso decisivo sobre os contornos dos sistemas de proteção social e sobre as leis relativas ao aborto (Minkenberg 2002; Morgan 2006). Muitos dos artigos publicados aqui contestam a ideia de que a religião esteve ausente do processo de secularização do século XX – muito diversificado de acordo com a composição religiosa (protestantismo, nos Estados Unidos, hinduísmo na Índia ou islamismo sunita na Turquia) e de acordo com os contextos históricos (Kuru 2007; Jakobsen e Pelligrini 2008). Quaisquer que fossem as suas pretensões



modernistas, poucos estados “laicos” estavam dispostos a arriscar a sua sobrevivência política, interferindo muito diretamente em questões geralmente consideradas como sendo do domínio das autoridades religiosas – a família, o casamento ou o estatuto pessoal. O preço pago por essa não ingerência foi o aval do Estado perante as desigualdades de gênero nesses diversos campos, endossados por dispositivos de ordem jurídica, e por vezes até mesmo penal (Kandiyoti 1991). Assim, os preceitos religiosos puderam continuar a se impor em muitos Estados ditos laicos, como a Índia ou Israel. Tratar a relação entre religião e política, como se fossem dois corpos constituídos – as instituições políticas democráticas de um lado e as comunidades ou as autoridades religiosas de outro – é dar muito pouca atenção à forma como ambos são levados a distorcer ou mesmo a negar os interesses dos seus respectivos membros, quer se trate de mulheres, de não crentes ou de crentes (Phillips 2009) Portanto, é necessário também abordar a questão sob a perspectiva dos *direitos e das necessidades individuais*, sem postular que os princípios estabelecidos pelos/as líderes religiosos/as e políticos/as, ou por seus/suas porta-vozes, obedeça aos interesses de todos/as.

Uma vez que se supõe que as mulheres encarnam a religião e a tradição, o seu comportamento, bem como o código de vestimenta e a sexualidade são frequentemente consideradas como sinais de “boas maneiras”, no sentido que lhe confere Elias (1983). As autoridades religiosas também insistem geralmente no controle das relações interpessoais na esfera privada – sexualidade, reprodução biológica e social, casamento, papéis sexuais... Essas regras ditas transcendentais, que remetem a pressupostos heterossexuais e patriarcais, vão frequentemente contra os interesses das mulheres. Como o atestam os artigos que se seguem, questões “privadas” como o direito ao divórcio, as formas permitidas de sexualidade ou o acesso à contracepção e ao aborto, estão no centro das divergências entre os arautos do conservadorismo religioso, que consideram os princípios morais como “naturais”, absolutos e inegociáveis (válidos para todos os tempos e em todos os lugares), e as feministas e outros/as defensores/as dos direitos humanos que advogam em favor de alternativas democráticas, pluralistas e fundadas na lei. O “privado” é de fato político e não tem parado de se politizar.



O quadro jurídico constitui um eixo fundamental para invocar a relação entre religião e Estado. No entanto, mesmo em caso de separação formal, as religiões contribuem para as desigualdades de gênero através de múltiplos vieses da ação do Estado, outras que não de ordem legal – seja em matéria de saúde pública (Chile, México, Polônia, Estados Unidos), de educação (Irã, Paquistão, Polónia, Turquia), ou de *welfare*. Mas é preciso contar também com os partidos políticos, cujos nomes e programas são abertamente religiosos em alguns países (Paquistão, Irã, Israel), enquanto em outros lugares, a dimensão religiosa passa por alianças entre partidos e grupos confessionais (Estados Unidos e Índia principalmente) ou com a Igreja (Polônia, México). Isso pode ser também mais difuso, como na Nigéria ou nos Estados Unidos: os/as políticos/as exibem as suas convicções religiosas para estabelecerem a sua legitimidade política.

A isto se acrescenta a sociedade civil. Quer se trate de grupos de pressão, de organizações não-governamentais (ONGs) ou de sindicatos, os/as indivíduos/as se mobilizam através de movimentos sociais, de coalisões ou de campanhas para pressionar os governos e ganhar o apoio de seus/suas concidadãos/ãs sobre diversas questões. No entanto, considerar a vida associativa como um lugar livre de qualquer pressão, onde os/as participantes deliberam em pé de igualdade, seria ilusório. Se, na maior parte dos países, a crítica das ideias dominantes é possível e permite quebrar os tabus – sobre papéis sexuais, relações familiares ou sexualidade – as vozes dissidentes são frequentemente sufocadas pelas forças conservadoras que têm mais domínio sobre o acesso aos recursos do Estado ou podem contar com sua ajuda direta. Ademais, a linha de demarcação nem sempre é clara, uma vez que muitos grupos de reflexão ou ONGs se beneficiam do apoio financeiro do Estado. Seria, portanto, perigoso confiar exclusivamente na sociedade civil apenas como fonte de projetos igualitários, pois ela reproduz geralmente as hierarquias sociais e exclusões em ação (Phillips 2002).

Sem mencionar que uma grande parte do poder informal da religião está no peso das suas ideias normativas na vida cotidiana, que moldam as atitudes e a vida da população (Phillips 2009). Como lembra Farida Shaheed, é difícil distinguir o “social” do “política”, e o «público» do



«privado”. Os efeitos indiretos de leis também podem revelar-se ainda mais prejudiciais e difíceis de combater do que as próprias leis, como o demonstram Charmaine Pereira e Jibrin Ibrahim no caso da Nigéria. Vários casos aqui apresentados (Paquistão, Turquia, Polônia) salientam que algumas das mudanças mais insidiosas e mais duradouras introduzidas por atores religiosos/as dizem respeito a tudo aquilo que se transformou em normas sociais intangíveis a penetrar nos espíritos – o “senso comum”, de acordo com Gramsci. Normas que podem engendrar resistência por parte das mulheres, porque, na maioria das vezes, são discriminatórias contra elas: muitas jovens mulheres demonstram seu desprezo pelo código de vestimenta islâmica em vigor nas ruas de Teerã, por exemplo, e muitos casais jovens, no Chile ou na Polônia, não respeitam o dogma católico-romano sobre abstinência sexual antes do casamento.

Observa-se recentemente uma tendência inegável de muitas correntes religiosas (não apenas islâmicas) reorientarem seus programas sobre questões de caráter principalmente moral, ideológico e identitário. Muitas delas invocam as temáticas de gênero para atribuírem-se um papel primordial na defesa moral da nação. Donde decorre uma série de perguntas: qual o sentido que o ressurgimento de forças religiosas toma em cada caso, e quais são as suas consequências em termos de igualdade e de gênero? Como veremos, os contornos desse processo estão intimamente relacionados a contextos específicos, descartando qualquer explicação esquemática.

RELIGIÃO, NACIONALISMO E CONFLITOS ÉTNICOS

Historicamente, a religião desempenhou um papel importante na formação da maioria dos Estados-nação². Nos concentraremos aqui em contextos pós-coloniais e pós-soviéticos, nos quais a ambivalência de projetos nacionalistas étnicos aparece claramente: seu caráter exclusivo, motivo frequente de marginalização de minorias (religiosas ou outras), ou mesmo de conflitos violentos, prevalece sobre os seus efeitos libertadores. Promovendo um senso de comunidade e de pertença, o nacionalismo frequentemente produz intolerância e ódio em relação ao “estrangeiro”. Ora, a religião, fonte de identidade, é muitas

² Sobre a relação entre religião e nacionalismo, ver Rieffer 2003; Jaffrelot 2008.



vezes utilizada para reforçar a coesão do grupo e estimular os conflitos com os/as “outros/as”. Em tempos de crise, os/as líderes nacionais não hesitam em utilizá-la para assegurar a sua legitimidade. Além disso, não é incomum que as instituições religiosas intervenham mais sobre as escolhas políticas dos/as cidadãos/ãs do que sobre os partidos, o que faz delas aliadas valiosas para o poder político secular (Rieffer 2003).

Do ponto de vista das mulheres os desafios são, portanto, consideráveis: se o nacionalismo favorece a tomada de consciência e o surgimento de movimentos feministas nativos, as reivindicações das mulheres foram muito frequentemente consideradas secundárias, dependentes da vitória da “causa nacional conjunta”, para se verem, então, totalmente abandonadas (Herr 2003). Segundo o discurso estabelecido, os homens têm a tarefa de governar a nação e o Estado, e as mulheres a de garantir a reprodução biológica da coletividade. Qualquer questionamento a essa divisão sexista, e, portanto, toda causa feminista, ameaça a pretensão nacionalista de proteger e unificar a comunidade (Yuval-Davis 1997; Nagel 1998). Ora, a religião serve frequentemente como uma caixa de ressonância para tais projetos, fornecendo-lhes uma fundamentação “divina”.

Os estudos de caso sobre a Índia, Israel e a Nigéria mostram que os nacionalismos étnicos, fonte de exclusões e de discriminações, tendem a amordaçar as mulheres. Zoya Hasan fornece um exemplo com a ascensão do movimento nacionalista hindu, que equipara a nação com a comunidade majoritária hindu. Nascido dos esforços de dirigentes políticos, laicos ou não, para ampliar a sua influência política atraindo os favores dos líderes religiosos, ele aproveitou o pretexto da campanha em favor de um código civil único para reafirmar as suas visões nacionalistas, fomentando com isso os temores dos/as muçulmanos/as de que se lhe impusesse um código “hindu”, oficialmente disfarçado de código “universal”. Também as organizações feministas, que inicialmente apoiaram o princípio de um código civil único, tiveram que se distanciar da proposta. Aos olhos de Hasan, no entanto, o problema crucial reside menos na importância crescente dada à religião do que no peso desmesurado da política identitária, baseada sobretudo na casta e na religião – a tal ponto que os/as cidadãos/ãs comuns têm



acesso às instituições públicas apenas através da sua identidade religiosa e social. Por seu turno, como destacam Ruth Halperin-Kaddari e Yaacov Yadgar, no seu começo o movimento sionista encarnou uma ideologia laica a fim de libertar o povo israelita de qualquer tipo de opressão, inclusive religiosa. No entanto, o Estado de Israel foi criado oficialmente como “Estado judeu”, com os símbolos e os discursos religiosos, bem como o “direito de retorno”, servindo de cimento para a nação judaica. Donde o surgimento de uma democracia étnica na qual os/as não judeus/judias têm direito apenas a uma cidadania de segunda classe.

Quando várias confissões coexistem, pode ocorrer como na Índia, em Israel ou na Nigéria, que o Estado conceda uma semi-autonomia às instituições religiosas frente ao sistema jurídico nacional (em princípio laico), especialmente no que se refere a leis relativas ao estatuto pessoal leis e à família (Hajjar 2004). Os artigos sobre a Índia e Israel enfatizam a dimensão negativa de tais dispositivos, uma vez eles têm por efeito a obstrução das tentativas de reforma das feministas. Em relação a elas, os conflitos às vezes violentos resultantes da competição entre identidades religiosas frequentemente contribuem para reafirmar a lealdade dos/as indivíduos/as para com a confissão à qual pertencem. Nos três países citados, os/as políticos/as sempre instrumentalizaram a mobilização (étnico-)religiosa para alimentar a exclusão social e os conflitos, quaisquer que sejam, aliás, os pontos de convergência entre as religiões presentes. Charmaine Pereira e Jibrin Ibrahim destacam, em relação à Nigéria, a importância que o islamismo e o cristianismo dão, conjuntamente, ao corpo e à sexualidade das mulheres, sua respectiva vontade de controlá-las: para além de suas divergências, tanto um quanto o outro aprovaram o projeto de lei sobre a nudez que data de 2008, que investe contra a autonomia das mulheres, ao decretar a maneira como elas devem se vestir e, dando livre curso às agressões contra aquelas cuja roupa seja considerada “indecente”.

A RELIGIÃO A SERVIÇO DO ESTADO: INCITAMENTO AO AUTORITARISMO

Quando as instâncias religiosas têm uma forte influência no plano político e social, a capacidade de revolta da sociedade civil rumo a uma

mudança democrática se mostra mais limitada. Pode-se ver isso claramente no Irã e no Paquistão, onde o Estado se define como islâmico e onde o quadro jurídico remete a uma leitura conservadora da sharia, que alimenta o autoritarismo (Razavi 2006). Homa Hoodfar e Shadi Sadr consideram que no Irã, o principal obstáculo à igualdade de gênero reside mais no caráter autoritário do Estado do que na compatibilidade real ou suposta entre as tradições religiosas e os princípios democráticos. Os/as militantes islâmicos/as em favor dos direitos das mulheres têm uma interpretação da sharia muito distante da versão conservadora, e o Estado poderia ter capaz adotado os seus pontos de vista. Ao invés disso, as elites dominantes se empenharam em construir uma sociedade islâmica que refletisse a sua própria visão das relações de gênero, e a sharia ficou em segundo plano.

Nos dois países, a fusão com as práticas autoritárias do Estado levou algumas pessoas a se perguntarem se o islamismo é compatível com os direitos humanos, a democracia e a igualdade de gênero – questionamento que os atentados terroristas por militantes muçulmanos e o tratamento bárbaro imposto às mulheres pelo regime talibã no Afeganistão tende a reforçar. Mas afora o fato de que as declarações polêmicas sobre o “choque de civilizações” opondo o cristianismo e o islamismo nos fazem esquecer que os regimes autoritários como a Espanha de Franco, ou as ditaduras militares latino-americanas, se deram em países católicos e não muçulmanos (Casanova 2005), a tendência de considerar a política islâmica como um todo homogêneo não leva em conta a grande variedade de ideias e práticas. O Irã e o Paquistão oferecem, de fato, uma imagem bem contrastada: enquanto no Irã, o processo de islamização nasceu de uma revolução popular antiautoritária³, a fusão entre a política e a religião já se fazia presente desde o início no Paquistão – Estado criado expressamente para os/as muçulmanos/as indianos/as.

Devido à diversidade de trajetórias históricas e políticas, as lutas pela igualdade de gênero e a democracia se apresentam sob uma luz muito diferente, e as estratégias diferem mesmo se, de ambos os lados,

³ Os limites e contradições da fusão da religião com o Estado permanecem muito visíveis no Irã: não somente o papel político das autoridades religiosas é extremamente contestado, como a exigência de separação entre religião e Estado emana tanto das forças seculares quanto de vozes provenientes do *establishment* islâmico.



o processo de ‘islamização’ fez uso de recursos legais, administrativos e ideológicos do Estado para impor um modelo de sociedade antidemocrática, discriminatória e misógina. E isso, contando com grupos ou milícias apoiadas pelas autoridades – grupos de mulheres em alguns casos, tais como as da mesquita de Al-Hafsa no Paquistão ou as pregadoras formadas pelo Gabinete do Guia Supremo do Irã.

Três elementos principais emergem da análise relativa a esses dois países. Em primeiro lugar, a preocupação obsessiva do Estado de regulamentar tudo o que se refere à sexualidade, à moralidade pública, ao gênero e à família conferiu um peso histórico sem precedentes à “questão das mulheres”. Isso explica o engajamento de ativistas com um perfil muito variado e a existência, ao menos no Irã, de um movimento de mulheres dos mais dinâmicos e inovadores da história desse país (presente inclusive nas fileiras do Estado), que se mobiliza em torno de uma série de objetivos concretos cada vez mais partilhados.

O segundo ponto, já mencionado por Hoodfar e Sadr, é a incapacidade dos movimentos democráticos de conferir um lugar central às reivindicações das mulheres pela igualdade. Enquanto os pontos de vista têm evoluído muito entre as militantes provenientes de diversos horizontes, resultando numa série de realinhamentos nas últimas décadas, a noção de gênero como categoria de pensamento parece ausente no grupo (masculino) de intelectuais dissidentes que lutam por um regime mais democrático – como se a política fosse um espaço neutro incluindo “naturalmente” as mulheres. A ausência destas nas instâncias de direção e nos debates sobre a democracia em geral (embora ela estejam presentes no movimento, nas ruas e nas manifestações) contribuiu muito para tal estado de coisas.

O terceiro ponto, destacado por Shaheed, é a necessidade de que os/as defensores/as dos direitos humanos e dos direitos das mulheres recorram a um vocabulário mais ligado às tradições culturais mais liberais. O discurso sobre os direitos humanos não tem o mesmo eco que os conceitos de justiça e de equidade. Além disso, a incapacidade de apresentar um programa confiável para combater as dificuldades econômicas e sociais, que responda aos anseios populares face às desigualdades, ao desemprego e à crescente insegurança, beneficia os/



as conservadores/as que exploram essas angústias com uma retórica populista de “justiça islâmica”.

OS PARADOXOS DA DEMOCRACIA

Há várias décadas, ao mesmo tempo em que debatiam as suas próprias reivindicações, os movimentos de mulheres contribuíram para o processo democrático, mas este é complexo e paradoxal. Se os grupos feministas ganharam terreno em mais de um país, esse também é o caso de instituições religiosas hostis aos seus objetivos. No entanto, durante o período eleitoral, os partidos políticos em campanha precisam de aliados para derrotar os/as seus/suas adversários/as, e as organizações religiosas que dispõem de sólidas redes sociais frequentemente aparecem como bons parceiros (Htun e Weldon 2007). A coligação entre os grupos evangélicos conservadores e os laicos neoliberais do Partido Republicano nos Estados Unidos, como apontam Elizabeth Bernstein e Janet Jakobsen, nos oferece um exemplo clássico. Ela possibilitou que os republicanos prevalecessem além de conferir um público inédito às visões conservadoras em termos de gênero e sexualidade, tanto a nível nacional quanto internacional.

Mesmo os partidos e os políticos ditos laicos não hesitaram em instrumentalizar a religião para fins políticos e para consolidar sua base. Prova disso é o caso da Índia, uma das mais antigas democracias do mundo em desenvolvimento e onde, como demonstra Zoya Hasan, a opção do Partido do Congresso de apostar na religião a fim de minar a popularidade dos seus rivais e, de acordo com o momento, seduzir os/as muçulmanos/as ou os/as hindus comunitaristas, acabou dando um formidável impulso para a jurisprudência hindu nos anos 1980.

Nas “novas” democracias tem-se revelado difícil para aqueles e aqueles que defendem os direitos das mulheres oporem-se às instâncias religiosas que desempenharam um papel importante no questionamento de regimes autoritários. Isso fica evidente no estudo de Jacqueline Heinen e Stéphane Portet sobre a Polônia: observa-se aí como a Igreja Católica, apoiando-se em novas alianças, desenvolveu estratégias inéditas e fortaleceu seu discurso contra o aborto e contra a política de educação sexual na escola. O descrédito do regime socialista ao qual o



feminismo – erroneamente – é frequentemente associado, enfraqueceu a sua capacidade de resistência à carga contra os direitos reprodutivos das mulheres. Em um cenário político muito instável desde a queda do socialismo, com coalizões governamentais efêmeras e uma fraca institucionalização dos partidos políticos, os grupos de esquerda, ainda que desejosos de limitar a ingerência da Igreja na esfera pública, procuraram evitar qualquer confronto direto com ela, por medo de consequências eleitorais. As eleições parlamentares de outubro de 2011 foram, certamente, marcadas pelo surgimento no campo político de uma coalizão anticlerical que conquistou um número significativo de votos, mas ainda é muito cedo para dizer se isso resultará de forma duradoura.

No México e na Turquia, a relação entre religião e política é historicamente mais conflituosa e a afirmação da laicidade mais imperativa (Kuru 2007), como o demonstram, respectivamente, as contribuições de Ana Amuchástegui, Guadalupe Cruz, Evelyn Aldaz e Maria Consuela Mejia e a de Deniz Kandiyoti. No México, essa relação foi marcada de forma permanente pelo movimento revolucionário que, em 1917, expropria a Igreja de seus bens, negando-lhe qualquer existência legal ao nível constitucional e proibindo aos partidos políticos qualquer referência religiosa. Na Turquia, a passagem de uma monarquia islâmica a um Estado-nação republicano (em 1923) se traduziu pela expropriação de bens das fundações pias, pela proibição aos partidos políticos de utilizarem a religião como plataforma política (Parla e Davison 2008)⁴, bem como a adoção (em 1926) de um código civil rompendo com a sharia e reconhecendo os direitos das mulheres na esfera privada – proibição da poligamia e do divórcio unilateral, igualdade dos sexos em relação à herança e à guarda dos/as filhos/as.

A consolidação do processo de democratização obrigou os partidos dominantes a partilhar o poder com grupos com sólidas bases religiosas, tais como o Partido da Ação Nacional (PAN) no México, ou o Partido Justiça e Desenvolvimento (AKP) na Turquia. Desde então, as questões de ordem privada, relativas à conduta das mulheres e aos

⁴ Parla e Davison (2008) afirmam, contudo, que o kemalismo preconizava uma versão truncada da laicidade mais do que a laicidade propriamente dita, na medida em que defendia o reconhecimento oficial da tradição religiosa da maioria da população.



direitos sexuais e reprodutivos, tornaram-se de debates acalorados. Apesar da influência dos partidos religiosos sobre os governos desses dois países, os/as advogados/as de direitos das mulheres e seus/suas aliados/as – graças à sua combatividade e estratégias eficazes – conseguiram impor várias mudanças importantes – a reforma do código penal na Turquia (2002-2004)⁵, a inclusão da contracepção de urgência nos serviços de saúde pública no México (2004) e a descriminalização do aborto na Cidade do México (2008).

Todavia, a onda de recriminalização do aborto em uma série de Estados federais mexicanos, desde 2008, é um brutal lembrete da fragilidade de alguns desses avanços – um fenômeno que se explica, entre outros motivos, pelas pretensões eleitorais do muito secular Partido Revolucionário Institucional (PRI), ansioso para ganhar o apoio da Igreja Católica para as eleições locais e nacionais de 2012. Na Turquia, o retorno do AKP ao poder, em 2007, ao mesmo tempo em que enfraquecia a possibilidade de adesão à União Europeia, aumentou a ressonância dos elementos mais conservadores do Partido, abrindo um caminho insidioso para práticas discriminatórias, tanto na política quanto na sociedade civil. Tudo isso mostra que não basta atentar para as mudanças de ordem pública e institucional: aquilo que se passa no plano social e na vida privada é tão importante quanto, se não mais, para os direitos das mulheres e opções das quais elas dispõem.

Muitos grupos, provenientes de diversos contextos religiosos e frequentemente aliados com as forças laicas, têm elevado suas vozes pelo mundo para denunciar a injustiça social e as violações dos direitos humanos, desde os/as teólogos/as da libertação latino-americanos/as até os/as católicos/as norte-americanos/as dos anos de 1980 contra a guerra nuclear e a injustiça econômica, passando pelos clérigos iranianos hostis a uma leitura ortodoxa do islamismo. Para a maior parte deles, no entanto, quer eles sejam progressistas ou conservadores, a igualdade de gênero nunca foi uma grande preocupação. Por outro lado, aquelas e aqueles que defendem os direitos reprodutivos e sexuais das mulheres se defrontaram mais de uma vez com a oposição feroz dos menestréis de um discurso moralizante, supostamente proferido em nome das comunidades religiosas.

⁵ Para uma análise detalhada da campanha sobre o código penal, ver Ilkkaracan 2010.



CRIAR ALIANÇAS: POR JUSTIÇA DE GÊNERO E JUSTIÇA ECONÔMICA

A acuidade desse conflito não implica, no entanto, num hiato irremediável entre feminismo e religião: as controvérsias nas fileiras religiosas são tão frequentes quanto os pontos de vista divergentes entre as feministas, das quais algumas apoiam as exegeses religiosas em favor da igualdade de gênero, enquanto outras as consideram extremamente problemáticas.

A esse respeito, o ressurgimento da religião na esfera pública constitui um sério desafio para as lutas feministas. Não somente é difícil lutar contra a invocação de uma “verdade divina” que visa justificar práticas discriminatórias, mas, como vimos, a luta pela igualdade de gênero está geralmente intimamente ligada à luta mais ampla pela justiça econômica e social, contra as discriminações étnicas ou raciais e pela autodeterminação nacional face à dominação estrangeira. Nos países do Sul, os esforços para instaurar normas jurídicas universais têm repetidamente oposto os/as defensores/as dos direitos das mulheres àqueles/as que invocam a religião para combater o imperialismo cultural e o individualismo à moda ocidental que, dizem eles/as, são estranhos à sociedade em que vivem, tendo por base argumentos que frequentemente remetem às diferenças religiosas (Hajjar 2004). O entrelaçamento entre os diversos tipos de discriminação faz com que seja difícil, se não impossível, defender a igualdade de gênero sem que isso abranja outras lutas ou conflitos de identidade. Também a perspectiva de uma “reforma interna” é frequentemente percebida como a melhor, se não a única via para que as comunidades religiosas expressem maior abertura política em relação às mulheres (Casanova 2009).

Quando o espaço para a laicidade é restrito (nas teocracias, como é o caso do Irã) ou quando os conflitos de ordem étnica ou confessional cristalizam as tensões com os apóstolos do comunitarismo (como em Israel e na Índia), o papel das feministas ativas no seio de comunidades religiosas ou que se apoiam em dogmas para defender da igualdade de gênero pode ser crucial - seja por meio de uma leitura dos textos sagrados favorável às mulheres, seja estimulando o debate para forçar as autoridades eclesiásticas a se manifestarem sobre o tema. Às vezes, ainda que raramente, isso leva a reformas jurídicas e políticas. No entanto, muitos



governos autoritários têm articulado represálias contra os/as militantes que procuram mostrar que os direitos das mulheres não são contrários à religião (Hajjar 2004). Os argumentos dos nacionalistas invocando a unidade da comunidade (seja ela qual for) ganham frequentemente esse tipo de conflito, como o demonstram os artigos sobre a Índia e Israel.

Tendo em conta a autoridade moral da maioria das religiões face às vozes dissidentes, seria vão considerar os movimentos internos de reforma como a estrada real da mudança. Mas seria igualmente inútil opô-los àqueles que vêm do exterior, apresentando uns como superiores aos outros (Phillips 2009). A linha de demarcação entre os dois é geralmente porosa: os/as advogados/as de uma reforma interna frequentemente se inspiram em ideias estranhas às suas fileiras. A necessidade de alianças entre feministas – religiosas e seculares – se mostra imperativa; os esforços para amordaçar suas respectivas vozes também as têm instado a colaborar. Esse é o caso do Irã, onde as reformadoras se juntaram às seculares em várias campanhas, dando corpo a um “feminismo pragmático” e a uma aprendizagem mútua (Paidar 2001).

Na Índia, particularmente, a aliança entre os grupos de mulheres muçulmanas e indianas, paralelamente às mobilizações pela laicidade e pela democracia, revelou-se fundamental: a luta não se limita mais apenas à questão do estatuto pessoal, mas defende, a partir de então, a igualdade de gênero. No entanto, esse caminho não é fácil. Em Israel, as militantes muçulmanas não têm respondido aos apelos de suas irmãs judias visando conjugar os seus esforços para exigir a aprovação de um código civil para a família que substituiria a lei comunal, porque isso daria mais autoridade ao Estado sem resolver o problema da discriminação estatal (Hajjar 2004). Elas preferiram uma reforma interna da lei islâmica sobre a família, aprovada em 2001, que reduziu a competência exclusiva dos tribunais da sharia.

É, pois, evidente que o entrelaçamento entre a religião e a política constitui um desafio decisivo para as mulheres, tanto quanto o cruzamento entre política econômica e justiça social, de um lado, e justiça de gênero, por outro lado. Com efeito, o direito ao aborto e ao controle sobre o seu corpo tem muito pouco sentido na ausência de serviços de saúde pública de qualidade; e os direitos formais ao divórcio e à



custódia dos filhos podem permanecer letra morta quando as mulheres não possuem meios financeiros para alimentar suas famílias (Petchesky, 2003). Para que os direitos fundamentais das mulheres se materializem, fazem-se necessário a uma só vez um dispositivo jurídico que garanta a autonomia individual e um programa que assegure os direitos econômicos e sociais. Os movimentos feministas, muitas vezes em conexão com os partidos de esquerda, sindicatos e outros grupos da sociedade civil, sublinharam os desequilíbrios decorrentes do projeto neoliberal e exigiram medidas redistributivas capazes de corrigir as desigualdades econômicas e sociais da crescente mundialização. No entanto, os/as defensores/as da justiça social não necessariamente apoiam os direitos das mulheres, especialmente os direitos reprodutivos ou sexuais. Daí a dificuldade de construir alianças.

A nível internacional, verificou-se tal fato durante as conferências da ONU na década de 1990: o grupo dos Estados conservadores e de ONGs – muitos dos quais religiosos – os mais violentamente hostis às exigências das mulheres quanto ao controle sobre seus próprios corpos, nem por isso eram menos críticos do programa de liberalização econômica apoiado pelos governos do Norte. O Vaticano em especial se mostrava preocupado com a pobreza e com as desigualdades norte-sul, ao mesmo tempo em que rejeitava as reivindicações relativas aos direitos das mulheres (Sen, Correa 1999). A nível nacional também, os/as campeões/ãs da justiça social, críticos/as da mundialização e do imperialismo, por vezes têm uma visão extremamente patriarcal sobre a família – o presidente iraniano Mahmoud Ahmadinejad, assim como os jihadistas paquistaneses constituem exemplos perfeitos nesse sentido. Além do fato de que se pode duvidar da sua real vontade de traduzir os seus slogans anti-imperialistas num programa de redistribuição econômica, eles não poderiam ser considerados como potenciais aliados, dada a sua postura retrógrada em relação à questão da igualdade de gênero.

Janet Jakobsen e Elizabeth Bernstein fornecem um exemplo de aliança com atores religiosos que teve resultados que podem ser qualificados de tudo, exceto de progressivos, com relação à luta contra o tráfico nos Estados Unidos. Esta aliança teve lugar depois da virada à direita de algumas feministas americanas atraídas pelo neoconservado-



rismo, paralelamente ao giro à esquerda de várias correntes evangélicas seduzidas por uma teologia da justiça social em escala internacional – distante das questões controversas do aborto ou do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Enquanto a definição de tráfico de seres humanos incluía até então todas as formas de trabalho, o debate passou a centrar-se sobre a prostituição forçada, em uma perspectiva neoliberal do problema e das soluções para o mesmo – crescente criminalização das trabalhadoras e trabalhadores do sexo, expulsões de migrantes, encaminhamento das pessoas atingidas para postos de trabalho sem futuro e mal remunerados, encorajando-as/os a regressar às suas atividades anteriores.

O conjunto deste dossiê atesta a importância do vínculo com feministas de outros países para a ação militante em escala nacional. A crescente influência do movimento de mulheres, em todo o mundo, deve muito a redes nacionais ou internacionais como a WLUML (Mulheres Vivendo sob Leis Muçulmanas), Católicas pelo Direito de Decidir ou DAWN (Alternativas de Desenvolvimento com Mulheres para uma Nova Era). De sua parte, a conferências de cúpula da ONU dos anos de 1990, forneceu uma caixa de ressonância para os debates das ONGs e dos grupos de mulheres, alimentando os debates e facilitando o trabalho de *lobby* sobre vários temas, tais como os direitos reprodutivos ou o estatuto pessoal. Além disso, nos países signatários das principais convenções da ONU (dentre as quais a CEDAW⁶), submetidos à avaliação de organismos internacionais, como o Tribunal Europeu de Direitos Humanos ou que querem integrar instâncias regionais, tais como a União Europeia, as/os militantes pelos direitos das mulheres podem tirar proveito de tais desenvolvimentos para exigir mudanças jurídicas ou políticas dos seus respectivos governos, mesmo que os resultados nem sempre estejam em conformidade com as expectativas, como evidenciado pelo exemplo da Polônia. Isso é ainda mais decisivo se considerada a habilidade das forças religiosas conservadoras para tirar proveito da influência e do

⁶ CEDAW Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra as mulheres, adotada em 1979, entrou em vigor em 1981 e foi ratificada por 187 países dentre 193. Os Estados não signatários incluem os Estados Unidos, o Irã, a Somália, o Sudão e duas pequenas ilhas-nações do Pacífico: Palau e Tonga.

peso financeiro de diversas correntes ideológicas transnacionais para consolidar as suas posições nos países nos quais elas atuam.

Este dossiê é complementado por dois artigos avulsos⁷. O artigo de Djallal G. Heuze dá conta de observações de um antropólogo sobre as aspirações de mulheres pertencentes ao meio nacionalista hindu, no qual efetuou pesquisas durante dez anos e do qual destaca as etapas históricas mais marcantes. O retrato que ele desenha de três mulheres, membros do Shiv Sena, principal organização feminina desse movimento e que vivem em bairros operários ou pequeno-burgueses, oferece uma imagem repleta de nuances. As suas afirmações, altamente contraditórias, refletem a distância que experimentam entre o respeito pela cultura Hindu, ligado ao ódio aos costumes muçulmanos e a rejeição a normas tais como o “dote” e a repressão das noras; entre valorização da virilidade, do masculino e da cultura secular do irmão mais velho, e olhar crítico sobre os homens do seu meio; entre aceitação das hierarquias de gênero e avidez para contorná-las; entre a rejeição do feminismo e dos seus objetivos e o desejo de assegurar uma educação e um futuro profissional para as suas filhas. Este quadro tem sido útil para elucidar a análise da Zoya Hasan sobre o elo paradoxal unindo religião e política numa sociedade multirreligiosa.

A segunda contribuição é uma entrevista de Lalia Ducos sobre a situação de mulheres migrantes de origem magrebina na França, sujeitas, em matéria de direito de família, a leis que não se inserem no âmbito do direito francês. Ela é resultado de acordos bilaterais assinados pela França com alguns países, em reciprocidade ao fato de que a situação dos franceses é regida pela lei francesa, qualquer que seja o seu local de residência. Mesmo as mulheres de nacionalidade francesa e que nunca tiveram qualquer documento de identidade de seus países de origem são consideradas por esses últimos como argelinas, tunisianas ou marroquinas, devido ao fato de que seus pais são ou foram cidadãos desses países. Ora, o repúdio, a poligamia e o casamento forçado são legais nesses países, e costumes como matrimônios precoces são muito fortes. É assim que um casamento poligâmico celebrado no país de

⁷ N.E.: Esses dois artigos não estão sendo publicados na Mandrágora, uma vez que não compõem o dossiê alvo do presente número da revista.



origem pode ser reconhecido na França ou que uma jovem francesa pode se ver obrigada a casar por ocasião das férias passadas no seu país de origem. Ducos salienta, a esse propósito, a importância das mobilizações das associações de mulheres que, na França, trabalham em estreita ligação com aquelas dos países do Magrebe e que tiveram peso sobre a reforma do código do estatuto pessoal marroquino em 2004, e do código argelino em 2005.

REFERÊNCIAS

- CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- CASANOVA, José. Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective. **Taiwan Journal of Democracy**, vol. 1, nº 2, 2005.
- CASANOVA, José. **Religion, Politics and Gender Equality: Public Religions Revisited**. UNRISD Programme, Paper GD nº 5, 2009.
- ELIAS, Norbert (1974). **La société de cour**. Paris, Calmann-Lévy, 1974.
- HAJJAR, Lisa. Religion, State Power and Domestic Violence in Muslim Societies: A Framework for Comparative Analysis. **Law and Social Inquiry**, vol. 29, nº 1, 2004.
- HERR, Ranjoo Seodu. The Possibility of Nationalist Feminism. **Hypatia**, vol. 18, nº 3, 2003.
- HTUN, Mala, WELDON, S. Laurel. **When and Why do Governments Promote Women's Rights?** Toward a Comparative Politics of States and Sex Equality. Paper apresentado na American Political Science Association. Chicago, 29 de Agosto a 2 de Setembro, 2007.
- ILKKARACAN, Pinar (2010). *Re/forming Laws to Secure Women's Rights in Turkey: The Campaign on the Penal Code*. In: GAVENTA, John, MCGEE, Rosemary (Eds.). **Citizen Action and National Policy Reform**. Londres & Nova Iorque: Zed Books, 2010.
- JAFFRELOT, Christophe. Religion and Nationalism. In: CLARKE, Peter B. (Ed.). **The Oxford Handbook of The Sociology of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- JAKOBSEN, Janet R., PELLEGRINI, Ann (Eds.). **Secularisms**. Durham: Duke University Press, 2008.
- KANDIYOTI, Deniz (Ed.). **Women, Islam and the State**. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- KURU, Ahmet T. Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion. **World Politics**, vol. 59, nº 4, 2007.
- MARTINET, Marie-Pierre, MAUGET, Christine. Les droits des femmes sont remis en cause par des forces conservatrices en Europe. **Le Monde**, 20 setembro, 2011.



- MINKENBERG, Michael. Religion and Public Policy: Institutional, Cultural, and Political Impact on the Shaping of Abortion Policies in Western Democracies. **Comparative Political Studies**, vol. 35, n° 2, 2002.
- MOLYNEUX, Maxine, RAZAVI, Shahra. Introduction. In: MOLYNEUX, Maxine, RAZAVI, Shahra (Eds.). **Gender Justice, Development and Rights**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- MORGAN, Kimberley J. (2006). **Working Mothers and the Welfare State**: Religion and the Politics of Work-Family Policies in Western Europe and the United States. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- NAGEL, Joane. Masculinity and Nationalism: Gender and Sexuality in the Making of Nations. **Ethnic and Racial Studies**, vol. 21, n° 2, 1998.
- NORRIS, Pippa, INGLEDHART, Ronald. **Sacred and Secular**: Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- PAIDAR Parvin. **Gender of Democracy**: The Encounter between Feminism and Reformism in Contemporary Iran. Geneva: UNRISD Programme, Paper DGHR n° 6, 2001.
- PARLA, Taha, DAVISON, Andrew. Secularism and Laicism in Turkey. In: JAKOBSEN, Janet R., PELLEGRINI, Anne (Eds.). **Secularisms**. Durham: Duke University Press, 2008.
- PETCHESKY, Rosalind P. **Global Prescriptions**: Gendering Health and Human Rights. Londres & Nova Iorque: UNRISD/Zed Books, 2003.
- PHILLIPS, Anne. Does Feminism Need a Conception of Civil Society? In: CHAMBERS, Simone, KYMLICKA, Will (Eds.). **Alternative Conceptions of Civil Society**. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- PHILLIPS, Anne. **Religion**: Ally, Threat or Just Religion? Geneva, UNRISD Programme Paper GD n° 5, 2009.
- RAZAVI, Shahra. Islamic Politics, Human Rights and Women's Claims for Equality in Iran. **Third World Quarterly**, vol. 27, n° 7, 2006.
- RIEFFER, Barbara-Ann J. Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship. **Ethnicities**, vol. 3, n° 2, 2003.
- SEN, Gita, CORREA, Sonia. **Gender Justice and Economic Justice**: Reflections on the Five Year Reviews of the UN Conferences of the 1990s. Paper preparado para UNIFEM em preparação para uma revisão dos cinco anos da Plataforma de Ação de Beijing, 1999. Disponível em: <www.dawn.org.fj/global/health/gender_justice.html>. Acesso em: 30/03/2001.
- YUVAL-DAVIS, Nira. **Gender and Nation**. Londres: Sage, 1997.