



IMIGRAÇÃO E ETNICIDADE

VIVÊNCIAS E TRAJECTÓRIAS
DE MULHERES EM PORTUGAL

SOS RACISMO

In:

Imigração e Etnicidade – Vivências e Trajetórias de Mulheres em Portugal, pp. 185-198. Lisboa: SOS Racismo.

(2005)

POR TRÁS DO VÉU: AS MULHERES ISLÂMICAS

MARIA JOHANNA SCHOUTEN
UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

Para muitos ocidentais, é pelas mulheres que o Islão se torna visível. Isso ficou bem patente aquando do regime dos talibãs no Afeganistão, quando o uso obrigatório da *burqa* foi o assunto provavelmente mais comentado, embora as mulheres tivessem de sujeitar-se a obrigações e proibições bem piores. As mulheres sem rosto, limitadas nos seus movimentos, representavam no Ocidente a prática do Islão, tal como prescrita pelo regime: rigorosa, impiedosa, desprezando e oprimindo as mulheres.¹

A *burqa* assumiu portanto a função de símbolo, o que, aliás, é uma função inerente a qualquer tipo de roupa, jóias e penteado no seu uso fora da esfera privada. Símbolos têm significados distintos para grupos diversos, e, por isso, não é de admirar que muitos malentendidos ocorrem em relação ao vestuário das mulheres islâmicas.

O presente texto proporciona alguns dados e reflexões acerca da indumentária no Islão e as suas mudanças recentes. Será indicado o grande leque de motivações entre as mulheres para o uso do véu. Em muitas zonas do mundo, é simplesmente uma tradição, raramente questionada. Noutros casos, o motivo encontra-se numa pressão forte, quer do Estado, quer do meio social. Mas não são raras as mulheres islâmicas modernas que vestem um traje considerado islâmico por iniciativa própria. Razões religiosas têm um papel importante, mas convém salientar que há mulheres que invocam razões práticas,

¹ A *burqa* ou *chadoree* ("tenda"), como traje com uma tradição de várias gerações em vastas zonas do Afeganistão e do Paquistão, continua a ser usada por muitas mulheres depois da derrota do regime talibã.

ou consideram esta forma de vestir como acto de auto-afirmação ou uma forma de *empowerment*.²

As ideias no mundo ocidental sobre o véu (e sobre o mundo islâmico do qual é considerado *pars pro toto*), no decorrer dos tempos, foram sujeitas a alterações. Assim, nos escritos e nas obras de arte de tendência orientalista, dos séculos XVIII e XIX, o véu apontava o erotismo das cidades do Magrebe e do Médio Oriente, com os mistérios dos seus haréns e os seus contos de mil-e-uma noites. “Sensualidade” foi uma das imagens mais poderosas que se criaram sobre o mundo islâmico, e para isso basta observar algumas das pinturas mais famosas do século XIX.³ A representação de mulheres nos banhos públicos ou nos seus aposentos, com o véu casualmente colocado sobre a cabeça ou o tronco, reforçava a imagem erótica. Uma imagem que ainda persiste, sendo espectáculos com danças de ventre uma atracção nos programas para os turistas no Egipto e outros países da zona. A delegação da Turquia ganhou o Festival Eurovisão da Canção de 2003, articulando música pop a elementos orientais, incluindo uma dança com véus. O véu como objecto de sedução é uma interpretação bem diferente do véu como representação da “opressão da mulher”, ideia que hoje é mais divulgada no Ocidente. Em ambos os casos, trata-se de ideias reducionistas tanto sobre o Islão, como sobre o véu.

As intervenções sobre o corpo (entre essas as *dress codes*) estão em todas as sociedades ligadas a normas sociais, de modo que a roupa já foi denominada o nosso “*social and cultural skin*”.⁴ Manning Nash coloca o vestuário na mesma esteira com a língua e as características físicas relevantes, apelando-as de “*surface pointers*”, porque, já num primeiro contacto, sugerem certas características da pessoa em questão.⁵

O traje dos homens está sujeito a certas normas, e pode ter uma forte importância simbólica, nomeadamente quando se trata de figuras de refe-

2 Ver Elias 1999: 107; Ask e Tjomsland 1998: 13.

3 Ver Said 1995, pp. 166-167; Mernissi 2001: 43-129; Lewis 1996; Yegenoglu 1999. Representativos são alguns quadros de Jean-Auguste-Dominique Ingres, nomeadamente “Le bain turque” (1862) e “A Odelisca e a escrava” (1842).

4 Schulte Nordholt 1997: 1.

5 Nash 1989: 9-14. Os “identity markers” mais profundos são, segundo Nash, a religião, a comensalidade e os laços de parentesco.

rência na sua sociedade. Na Indonésia, o *peci* (“boina” típica) simboliza a unidade do povo habitando todo o vasto território deste país. A sua associação ao nacionalismo deve-se ao homem que o introduziu, Sukarno, lutador pela independência e o primeiro presidente deste Estado.⁶ Outro grande líder foi o dos Muçulmanos na Índia britânica, Muhammad Ali Jinnah. Este, com a intensificação do movimento para um estatuto distinto da população islâmica, trocou os seus fatos ocidentais exclusivos por um traje mais idiossincrático. Deste modo, tornaram-se pontos de referência para o novo estado, Paquistão, o casaco *sherwani*, as calças folgadas *shalwar*, e a “boina” *karakuli*.⁷ Sukarno e Jinnah foram personalidades proeminentes, cujos exemplos foram seguidos por muitos, mas não por todos os homens dos seus países.

As mulheres, por outro lado, têm menos liberdade na escolha da sua roupa, sendo elas “*the repositories of culture via their clothes*”.⁸ O provérbio da Índia ocidental, “*the burden of maintaining Hindu religion is on women’s shoulders*”,⁹ deve ser interpretado tanto literalmente como de modo figurado. Lembremos as teses de Mary Douglas sobre o corpo das mulheres e as “fronteiras”.¹⁰ é pelas mulheres que as comunidades demarcam o seu “território”, a sua cultura, as suas normas. A indumentária das mulheres serviria para representar e sublinhar esta singularidade da cultura, para além de ser uma indicação importante da virtude da família ou da comunidade.

A INFLUÊNCIA DO ESTADO

Na Europa ocidental, a questão do vestuário islâmico frequentemente tem sido tópico de debate público. Um debate que não se tem realizado em Portugal, onde os muçulmanos são uma minoria minúscula.¹¹ Mas bem

6 Van Dijk 1997: 69-71

7 Ahmed 1997: 98-99.

8 Rouse 1998: 58.

9 Citado por Joshi 1995: 228.

10 Douglas 1970: 137-153.

11 Ver Tiesler 2000. Em estudos sobre migrações e multiculturalidade em Portugal, também se encontram referências aos muçulmanos. Ver, por exemplo, Bastos e Bastos 1999: 116-122, e a bibliografia em Bastos e Bastos 1999: 217-218. Um estudo português recente sobre Islão e mulheres num país islâmico (Marrocos) foi realizado por Maria Carreira da Silva (1996; 1999).

conhecida é a polémica que se tem arrastado em França desde 1989 sobre a autorização ou a proibição dos “*foulards*” (véus) para as alunas das escolas públicas, onde a laicidade é um valor consagrado.¹²

Fora da Europa, muitos são os Estados com numerosa população islâmica onde existem leis acerca da roupa feminina. Essas regras vão da obrigação até à proibição e estão relacionadas com a ideologia estatal. Por exemplo, na Turquia, um Estado que desde Atatürk se tem afirmado como laico, o uso do véu é condicionado e até proibido em estabelecimentos escolares públicos e na função pública, inclusive nos órgãos legislativos.

A Indonésia é outro país com regras restritivas. Desde a sua declaração de independência (1945), este Estado, cuja população é na sua grande maioria islâmica, tem valorizado oficialmente a diversidade e tolerância cultural e religiosa. Nas escolas públicas as identidades religiosas não podiam ser acentuadas, e, por isso, a cabeça tapada e a saia comprida foram vedadas às alunas. No entanto, essas regras têm vindo a alterar-se em anos mais recentes, com o aumento da pressão exercida sobre os sucessivos governos pelos poderosos grupos islâmicos para ser atribuído ao Islão um papel mais influente e mais visível na sociedade. Assim, em 1991, foi autorizado às alunas em escolas públicas o uso do véu.¹³

Noutros países existem leis que mesmo impõem o véu e definem o modelo a usar. São estados que se deixam orientar pelo fundamentalismo islâmico,¹⁴ tais como a Arábia Saudita e países vizinhos, o Sudão, o Irão e o Afeganistão dos talibãs. No Irão e noutros países, as praticantes de desporto não escapam às regras. Devem vestir a roupa prescrita quando expostas aos olhares dos homens, e, por isso, os seus eventos desportivos geralmente contam com uma presença completamente feminina entre atletas, treinadores e público.¹⁵

12 Ver Baumard 2001.

13 Schwarz 1999: 162-193; Mulder 1980: 76-79; Feillard 1999: 9-10.

14 Para os fundamentalistas, o Islão não é apenas uma doutrina religiosa, mas um sistema total que deve orientar a vida em todos os seus aspectos: político, social, jurídico. É de notar que o fundamentalismo não é uma revitalização no sentido de maior espiritualidade, mas precisamente uma maior racionalização religiosa.

15 Em 2001, foram realizadas no Irão as Em 1993 e 2001, foram realizadas (a portas fechadas) no Irão os “Islamic Women Games” (Henry, Amara e Al-Tauqi 2003).

Por outro lado, os prestigiosos eventos internacionais são, em grande parte, vedados às mulheres destes países, sendo apenas acessíveis certas modalidades como o hipismo, a canoagem e o tiro, nas quais a indumentária prescrita não parece incomodar demasiado.¹⁶ Mesmo quando não é o governo que coloca obstáculos, as atletas podem ser confrontadas com uma atitude hostil por parte de certos grupos da população. Notório é o destino da atleta argelina Hassiba Boulmerka, campeã mundial (1991 e 1995) e olímpica (em 1992) nos 1500 metros. Esta mulher é uma heroína nacional aos olhos do governo e de muitos dos seus conterrâneos, como ficou patente no pavilhão da Argélia, na Expo 98 em Lisboa. No entanto, para Boulmerka, o exílio foi a única opção viável após ter sido arneçada de morte por grupos religiosos, já que, alegadamente, transgrediu as normas de decência.¹⁷ Acrescente-se que, no país vizinho, Marrocos, as atletas (algumas das quais nas décadas recentes também com grandes sucessos) não têm encontrado dificuldades deste tipo.

A RAZÃO DO HIJAB

O Alcorão contém várias passagens que se debruçam sobre a roupa e o adorno a serem empregues pelas mulheres, nomeadamente Sura XXIV, versículo 31 e Sura XXXIII, versículos 53 e 59. Porém, estes textos permitem interpretações várias. Há, por exemplo, divergência sobre o tipo exacto de roupa indicado no versículo XXXIII: 59. E, quais são as partes do corpo que não devem ser reveladas (*aurah*)? Segundo alguns, inclui a voz e por isso uma mulher não deve falar em público. Também as indicações sobre as circunstâncias em que se deve usar esta indumentária e acerca da sua obrigatoriedade, deixam margens para divergências de opinião.¹⁸ Aplicavam-se estas regras só às mulheres e familiares do profeta? Apenas às primeiras gerações de muçulmanas, nas suas condições típicas de uma sociedade tribal e nómada,

16 Mas as autoridades religiosas desincentivaram estas práticas, receando que mulheres iam fazer ligeiras adaptações a sua indumentária, pela sua segurança (Kian 2000: 65).

17 Ver Segrave 2000: 277. No seu exílio na Itália, Boulmerka não se cansa de incentivar as mulheres islâmicas de praticar desporto.

18 Ver Rippin 1998 e Engineer 1992: 83-94, para uma interpretação liberal e contextualizada.

no meio do deserto? Ou são obrigatórias para todas as muçulmanas, independentemente da época e da zona geográfica?

Seja como for, muitas das mulheres islâmicas tapam os cabelos, os braços e as pernas. Em casos mais extremos, o rosto é coberto (*niqab*) e usam-se luvas e meias. Até há pouco tempo, o modo específico de cumprir as regras corânicas reflectia os costumes locais ou nacionais.¹⁹ Em vastas áreas do Paquistão, por exemplo, as mulheres usam calças largas (*ghararas*) e por cima dessas uma túnica (*chemize*) até aos joelhos. Um lenço, leve (*duppata*) ou mais pesado (*chadar*), cobre os cabelos e ombros. Nas zonas ocidentais e especialmente do noroeste do Paquistão, as mulheres, ao deslocar-se para fora do seu terreno “familiar”,²⁰ vestem a *burqa*, a manta larga que esconde o rosto.²¹ O tipo de indumentária depende, portanto, das circunstâncias e do espaço: privado, público ou um território intermédio.

A diversidade de estilo tem diminuído recentemente, sob influência da globalização e do movimento fundamentalista, segundo o qual a *umma* tem maior importância do que os Estados e as regiões. Tem-se verificado um processo de standardização, adoptando como modelo o suposto modo de vestir dos homens e das mulheres pertencentes ao círculo do profeta, ou, então, os costumes árabes. Por exemplo, no norte da Nigéria, a paisagem urbana, que antes era pincelada com as cores vivas e diversas da roupa das mulheres e especialmente das vendedoras nos mercados, está a perder actualmente muito da sua alegria. Num movimento maciço, as mulheres têm adoptado um guarda-roupa considerado mais próprio do Islão, completamente branco.²²

19 Ver, por exemplo, o catálogo *on-line* da empresa (provavelmente com sede nos EUA) Al Hannah (www.alhannah.com) que vende roupa nos estilos de Marrocos, Turquia, Jordânia, Arábia Saudita e Paquistão.

20 Sobre o Paquistão, ver Rouse 1998: 57-58; Ask 1993: 213-220; Ahmed 1997; Dedebout 2001. O estilo de roupa recomendado sofreu várias vezes alterações, consoante o regime político.

21 A *burqa*, na sua origem, e ainda hoje em certos contextos, diz respeito ao véu que tapa apenas o rosto. É portanto semelhante ao *niqab*. A terminologia para as várias peças de roupa varia conforme o país. (Ver Herrera 2000 sobre o Egipto; Jansen 1998 sobre a Jordânia; Rouse 1998 sobre o Paquistão; Ackerman 1991 e Lundstrom 1998 sobre a Malásia; Van Dijk 1997 sobre a Indonésia.)

22 O norte da Nigéria está dominado pelos fundamentalistas e em doze estados a *shariah*, a lei islâmica, foi introduzida entre 2000 e 2002.

A standardização também se verifica no *hijab*, o véu. No século XX, foi introduzido um modelo largo que tapa os cabelos, o pescoço e os ombros, ajustando-se à volta do rosto. Este modelo “apertado” tem vindo a espalhar-se rapidamente no mundo islâmico, e marca agora o dia-a-dia na Indonésia e na Malásia, onde há uma geração atrás um véu era uma raridade. Também num país como a Jordânia se tem assistido, desde os anos oitenta do século XX, a um aumento enorme do uso deste véu.²³ Pode ser acompanhado por roupa moderna (mas sempre decente), ou pelo *jilbab* (pl. *jalabib*), uma manta comprida, folgada e sem recortes, em cores sóbrias.

Os motivos que os islâmicos adiantam para o uso do véu são vários. Um primeiro grupo de razões prende-se com a função simbólica e comunicativa da roupa. A mulher propriamente vestida mostraria ser uma muçulmana devota, portanto casta, e daria a entender que o seu marido e os seus parentes masculinos são homens de virtude (ver Alcorão Sura XXXIII, versículo 59). Para além disso, a cobrir as partes do corpo mais sedutoras (entre essas o cabelo), a mulher afasta o “pecado” dela e dos homens que cruzam o seu caminho: evita o assédio sexual e ajuda a manter a castidade. Segundo este raciocínio, as causas duma eventual transgressão de normas sexuais devem ser procuradas no comportamento da mulher,²⁴ e, quanto aos homens, assume-se uma fraqueza natural e por isso, menos condenável. As mulheres representam uma tentação (*fitnah*)²⁵ e por isso devem fazer-se mais ou menos invisíveis.

Outro conjunto de razões centra-se na chamada dignidade da mulher. O lenço desvia a atenção da aparência da mulher, e ela será valorizada apenas pelas suas qualidades intelectuais e morais. Assim não seria vaidosa e não suscitaria ciúmes às outras mulheres,²⁶ pecados para os quais ela estaria especialmente inclinada.

23 Jansen 1998: 90.

24 Desde 1978-9 que, no Paquistão, inúmeras mulheres foram presas, acusadas de violação, e isso porque, ao apresentar uma queixa de violação, elas próprias são consideradas cúmplices, adúlteras (Rouse 1998: 63; Bose e Jalal 2001: 232-233).

25 Roald 2001: 53.

26 Estas razões são mencionadas, entre outras, na página www.geocities.com/AthensColumn/6138/hijab.htm.

O véu pode ser muito prático, diz-se, porque protege as mulheres dos olhares masculinos impertinentes. Tal como se afirma num anúncio de um véu que tapa o rosto, um *"triple layered burqa for extra privacy: You can see out, and prying eyes can not see in."*²⁷ Um princípio salientado no Islão é a distância, ou mesmo a separação no espaço, entre os homens e as mulheres. Pode significar que cada um dos géneros tem o seu terreno, sendo o das mulheres fora do alcance dos homens.²⁸ O conceito geral para este princípio é *hijab* ou (na Ásia) *pardah*, separação, muitas vezes realizada e simbolizada por um cortinado dentro da casa. A noção de *pardah* também pode ser concretizada pela roupa, para criar uma fronteira entre a mulher e os homens não aparentados. Assim, o véu, demarcando um espaço inacessível aos homens, dá às mulheres a possibilidade de se movimentar na esfera pública. Mesmo obedecendo às normas islâmicas de esferas separadas, é possível estudar e trabalhar, cruzando-se e interagindo com homens. Estes argumentos, note-se, não são muito válidos no Sudeste Asiático, onde parece que o convívio entre homens e mulheres não aparentados nunca foi considerado como problemático.²⁹

Uma outra motivação prática para o véu é a da poupança, tanto de dinheiro, como de tempo, uma vez que a escolha da roupa não coloca problemas. Este motivo pode ser válido nos meios mais desfavorecidos, mas o mundo islâmico também conhece uma moda sofisticada e existem casas de *haute couture* especiais para as muçulmanas abastadas. Catálogos de moda estão disponíveis na internet e, regularmente, os hotéis mais luxuosos em cidades como Jacarta e Kuala Lumpur acolhem desfiles que são importantes eventos sociais. Desafiando o mandamento de modéstia, as senhoras rivalizam pela coordenação

27 www.alhannah.com; Niqab collection.

28 Esta segregação entre os géneros é aliada à noção das diferenças intrínsecas, e não, em primeiro lugar, a uma questão de superioridade e de inferioridade. No entanto, a ideia que no Islão os homens são superiores, com referência a Sura IV: 34 (embora existe diversidade na interpretação, e há outros versículos com tendência diferente), é confirmada pelas práticas islâmicas, tais como aquelas que constam da lei islâmica (*shariah*): a possibilidade de poliginia; a regra que, em questões de herança, às mulheres cabe apenas metade da parte que cabe aos homens; a obrigação de obediência, de castidade, de modéstia em roupa; a tutela por homens para mulheres; o reduzido valor de depósitos prestados por mulheres.

29 *"With female visibility being accepted in Indonesian society, the veil has not the same obvious protective function as it had for the Hezbollah women in Iran or for Turkish women from the lower classes, who could enter public life and leave their homes thanks to the veil"* (Feillard 1999: 14).

das cores, a qualidade do material, os acessórios e as jóias.³⁰ As revistas de moda islâmica são populares no Sudeste Asiático, enquanto que nas revistas religiosas também assuntos relacionados com a roupa são abordados. Existem inúmeros opúsculos sobre assuntos práticos, tais como os cuidados a ter com o cabelo quando este por regra está tapado por um véu hermético. Num livro publicado na Indonésia, sábios islâmicos debruçaram-se mesmo sobre a obrigatoriedade do uso do véu para travestis. *"A resposta reconfortante era que os homens não são obrigados a pôr o véu; apenas quando um travesti se sente mais feminino do que masculino, ele/ ela deveria pôr."*³¹

SINAIS DA MODERNIDADE

O uso do véu, hoje em dia, é um fenómeno espalhado especialmente nos meios urbanos e modernos. Muitas são as mulheres que salientam que foram elas próprias que decidiram usar esse vestuário, mulheres com habilitações e posições de relevo. Na Malásia, por exemplo, é comum encontrar mulheres vestidas a rigor que ocupam posições de quadro e que frequentaram universidades na Nova Zelândia ou nos Estados Unidos, sendo que muitas começaram a usar o véu precisamente durante a estadia no estrangeiro. Para essas mulheres, o uso do véu coaduna-se bem com a modernidade. Senão, vejamos.

Em primeiro lugar, transmite a mensagem de que a mulher se orienta pelos escritos do Islão e pela sua doutrina original. Até há pouco tempo, a doutrina e a prática do Islão apresentavam uma grande variedade. Nos meios rurais e populares, o Islão fazia parte integral das respectivas culturas locais, e as pessoas eram orientadas pelo contacto pessoal com um especialista da religião.

Mulheres modernas querem desligar-se dessas tradições locais e orais. Usando a sua literacia e o acesso aos meios de comunicação modernos, chegam a ideias mais "correctas" e uniformes sobre a prática do Islão, simbolizadas no uso do véu. Ernest Gellner faz a distinção entre *High Islam* e *Low Islam*,

30 Exemplos da Indonésia são referidos por Van Leeuwen 1997: 340-345; Van Dijk 1997: 77-79.

31 Van Dijk 1997: 75. O facto de que este problema ter sido colocado e discutido revela em si que as noções do género na Indonésia, e no Sudeste Asiático em geral, divergem bastante das que são assumidas no Islão mais rigoroso. Faz parte das tradições de muitas culturas da Indonésia a existência e o reconhecimento do "terceiro género". (Ver, por exemplo, Nakatani 1995).

e diz, sobre a Malásia: "... A mulher Muçulmana típica numa cidade malaia não usa o véu por a sua avó o ter usado, mas porque ela não o usou: a avó, na aldeia, estava ocupada demais no campo, e frequentava os locais de culto sem véu, e deixava o véu para os seus superiores. A neta está a celebrar o facto de se ter juntado aos superiores da avó, mais do que a sua lealdade à sua avó."³²

Uma segunda razão justificando o enquadramento do véu na "modernidade" é que o seu uso às vezes é o reflexo do desejo da mulher de participar na vida pública, em especial na vida profissional, entre os homens e ao mesmo nível com eles. Como já referido, o uso do véu pode ser uma solução adequada para a conciliação desta ambição com as regras de separação (*hijab* ou *pardah*) que o Islão parece impor. Noutros casos, o véu é considerado um acessório indispensável para a mulher poder ser moderna, escapando à tradição que a destinava apenas para o ambiente doméstico e familiar.

E, em terceiro lugar, o véu como símbolo salienta a identidade religiosa e o ser diferente do mundo ocidental. Isso enquadra-se na intensificação recente da globalização, provocada pelas novas tecnologias de transporte, de informação e de comunicação. Paralelamente ao processo de globalização encontra-se o processo de auto-afirmação, em que comunidades regionais, étnicas e religiosas salientam a sua especificidade dentro de um mundo em que todos estão cada vez mais interligados. Largos grupos de muçulmanos aceitam aspectos da modernidade, nomeadamente a tecnologia, mas rejeitam a cultura chamada ocidental (no que diz respeito a valores e estilo de vida) e têm várias estratégias para afastar a chamada "westoxication" ("ocidentoxicação"). Recorrem às práticas dum Islão mais puro, manifestadas por excelência no véu; o véu que também podia simbolizar o nacionalismo e o anti-imperialismo. No meio urbano em gerações anteriores, a modernidade era simbolizada (entre outros aspectos) pela adopção da indumentária feminina estilo ocidental. Este movimento tem encontrado um contra-movimento, pela reputação negativa que o Ocidente tem vindo a adquirir. O fenómeno revelou-se já durante a Guerra da Independência na Argélia. Se, sob influência

³² Gellner 1993 (esta tradução é de Armando Marques Guedes); Comparar Jansen (1998: 89): "The new veil no longer refers to the respectful women secluded in the home, as previously, but rather to the young career women, working in offices and travel agencies."

francesa e com a modernização, houve uma tendência entre as mulheres para renunciar ao véu, isso mudou quando, na sua luta pela nação independente, muitas delas começaram de novo a usá-lo.³³

Como já referido, a *umma*, a comunidade islâmica mundial, torna-se mais visível pela uniformização do vestuário. A noção desta comunidade tem ganho peso justamente nestes últimos anos. Com as novas tecnologias de comunicação, facilmente se estabelecem contactos entre a Mauritânia e Mindanao e entre as comunidades muçulmanas da Argentina e da Austrália. Em sociedades multiculturais, o véu serve diariamente como afirmação religiosa em contactos com os outros. Este fenómeno nota-se, por exemplo, na Malásia, mas também em sociedades europeias. Durante o episódio dos "foulards" em França, o slogan dos muçulmanos envolvidos era "*le voile est notre honneur*". Cabe às mulheres, com a sua indumentária, serem as guardiãs da identidade e da virtude do seu grupo.

CONCLUSÃO

Vários foram os motivos mencionados neste texto para o uso do véu. Alguns desses supõem que a iniciativa reside com as próprias mulheres e que as mulheres são as beneficiadas. Entre estes, encontram-se a motivação religiosa e piedosa das mulheres; razões económicas e práticas; a maior facilidade de se movimentar num espaço público. Segundo uma outra justificação, a indumentária das mulheres serve para marcar um grupo, neste caso a comunidade islâmica, na sua totalidade. Representa o desejo de afirmar a identidade cultural, ou, por outras palavras, a distinção de outros. Numa atitude mais militante, é um manifesto contra os outros: o mundo ocidental, o colonialismo, o imperialismo e os regimes laicos. O véu, cada vez mais uniformizado, é uma expressão da globalização de cunho islâmico contrariando a globalização de cunho ocidental.

Contudo, não esqueçamos as numerosas mulheres e os muitos homens islâmicos que, precisamente em defesa dos direitos das mulheres, se opõem

³³ Ver, por exemplo, Bourdieu 1962.

a essa prática ou não lhe dão importância. Para esses crentes, o Alcorão permite uma exegese flexível, atendendo ao contexto histórico e social do seu nascimento. Também invocam como argumento que os fragmentos do Alcorão que dão orientações acerca da roupa não devem ser referidas como frases soltas.³⁴ No entanto, para os mais ortodoxos, a admissão da hipótese de uma interpretação metafórica de passagens do Alcorão é blasfêmia. Opinião semelhante incide sobre os feministas islâmicos (dos quais se destaca a marroquina Fatema Mernissi) que se pronunciam expressamente contra o véu, invocando motivos religiosos. A voz delas (e deles) no mundo islâmico é raramente levada a sério, ou é classificada na esteira dos “ocidentais”.³⁵

Frequentemente, o uso do véu é imposto. Também quando uma mulher se veste desse modo para se sentir mais à vontade fora do seu círculo de familiares, ela está a obedecer a regras estabelecidas por homens e confirma que esse mundo exterior é ameaçador para as mulheres. Só criando (pela sua roupa) uma área bem delimitada para ela, pode ter um lugar seguro no espaço público, dominado por homens. Assim, o uso do véu é inerente a um regime patriarcal.³⁶ A diferença intrínseca entre homens e mulheres que o Islão defende e que deve ser acentuada pela forma de vestir, segundo muitos Islamitas, não se exprime em termos de superioridade e inferioridade. No entanto, parece-nos difícil afastar a impressão de que os homens se encontram numa posição de poder porque o espaço público é o terreno a eles atribuído.

Abordamos a multi-interpretabilidade e a multi-intencionalidade da indumentária islâmica. As intenções podem ser explícitas e portanto escolhas individuais, às vezes tomadas após ampla reflexão.³⁷ Porém, frequentemente trata-se de uma questão de adaptação ou sujeição às práticas correntes no ambiente social. Aplica-se a orientação que um provérbio indiano dá às mulheres: “*Come conforme o teu gosto; veste-te conforme o gosto dos outros*”³⁸ Um gosto que pode significar uma restrição considerável da liberdade da mulher.

34 Ver Engineer 1992: 83-94.

35 Roald 1998: 24-25.

36 Não é de negar que a sociedade ocidental também é pensada e organizada segundo princípios patriarcais.

37 Lundstrom 1998.

38 Joshi 1995: 229.

BIBLIOGRAFIA

- ACKERMAN, Susan E. (1991), “*Dakwah and Minah Karan; Class formation and ideological conflict in Malay society*”, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 147: 193-215.
- AHMED, Akbar S. (1997), *Jinnah, Pakistan and Islamic identity; the search for Saladin*. London: Routledge.
- ASK, Karin (1993), “*Ishq aur Mohabbat: Ideas about love and friendship in a northern Pakistani community*”, in: Vigdis Broch-Due, Ingrid Rudie e Tone Bleie (org.), *Carved flesh, cast selves; Gendered symbols and social practices*, pp. 207-223. Oxford: Berg.
- ASK, Karin e TJOMSLAND, Marit (1998), “*Introduction*”, in: Karin Ask e Marit Tjomsland (org.), *Women and Islamization; Contemporary dimensions of discourse on gender relations*, pp.1-15. Oxford: Berg.
- BASTOS, José Gabriel Pereira e BASTOS, Susana Pereira (1999) *Portugal multicultural; Situação e estratégias identitárias das minorias étnicas*. Lisboa: Fim de Século.
- BAUMARD, Maryline (2001), “*Petits arrangements laïques*”, *Le Monde de l'éducation* Décembre: 24-27.
- BOSE, Sugata e JALAL, Ayesha (2001), *Modern South Asia; History, Culture, Political Economy*. London: Routledge. [1997.]
- BOURDIEU, Pierre (1962), *Sociologie de l'Algérie* Paris: Presses Universitaires de France.
- DEDEBOUT, Christèle (2001), “*Mughal mania under Zia ul-Haq*”, *ISIM Newsletter* 8: 11.
- DIJK, Kees van (1997), “*Sarong, jubbah, and trousers; Appearance as a means of distinction and discrimination*”, in: Henk Schulte Nordholt (org.), *Outward appearances; Dressing state and society in Indonesia*, pp. 39-83. Leiden: KITLV Press.
- DOUGLAS, Mary (1970), *Purity and Danger; An analysis of concepts of pollution and taboo*. Harmondsworth: Penguin. [1966.]
- ELIAS, Jamal J. (1999), *Islam*. London: Routledge.
- ENGINEER, Asghar Ali (1992), *The rights of women in Islam*. London: Hurst.
- FEILLARD, André (1999), “*The veil and polygamy: Current debates on women and Islam in Indonesia*”, *Moussons* 1: 5-27.
- GEERTZ, Clifford (1960), *The religion of Java*. Chicago/London: Chicago University Press.
- GELLNER, Ernest (1992), *Postmodernism, reason and religion*. London: Routledge.
- HENRY, Ian P., AMARA, Mahmoud e AL-TAUQI, Mansour (2003) “*Sport, Arab nationalism and the pan-Arab games*”, *International Review for the Sociology of Sport* 38: 295-310.
- HERRERA, Linda (2000) “*Downveiling: Shifting socio-religious practices in Egypt*”, *ISIM Newsletter* 6: 1, 32.
- JANSEN, Wilhelmina (1998), “*Contested identities: Women and religion in Algeria and Jordan*”, in: Karin Ask e Marit Tjomsland (org.), *Women and Islamization; Contemporary dimensions of discourse on gender relations*, pp. 73-102. Oxford: Berg.
- JOSHI, O.P (1995) “*Continuity and change in Hindu Women's Dress*”, in: J.B. Eicher (org.), *Dress and ethnicity*, pp. 214-231. Oxford: Berg.
- KIAN, Azadeh (1999), “*Unies contre le clergé en Iran*”, *Manière de Voir* 44 : 63-65
- LEEUWEN, Lizzy van (1997) “*Being rich in Jakarta, 1994; A mother and two daughters*”, in: Henk Schulte Nordholt (org.), *Outward appearances; Dressing state and society in Indonesia*, pp. 339-362. Leiden: KITLV Press.

- LEWIS, Reina (1996) *Gendering orientalism; race, femininity and representation*. London: Routledge.
- LUNDSTROM, Wil (1998) "Gendered borders; about some professional women in Malaysia", in: Maria Johanna Schouten (org.), *A Ásia do Sudeste: História, cultura, desenvolvimento*, pp. 105-118. Lisboa: Vega.
- MERNISSI, Fatema (2001) *Scheherazade goes West: Different cultures, different harems*. New York: Washington Square Press.
- MULDER, D.C. (1980) "De islam", in: R.N.J. Kamberling (org.), *Indonesië toen en nu*, pp. 67-80. Amsterdam: Intermediair.
- NAKATANI, Ayami (1995) "Transgressing boundaries: The changing division of labour in the Balinese weaving industry", *Indonesia Circle* 67: 249-272.
- NASH, Manning (1989) *The cauldron of ethnicity in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- RIPPIN, Andrew (1993), *Muslims; their religious beliefs and practices. Vol. 2: The contemporary period*. London: Routledge.
- ROALD, Anne Sofie (1998), "Feminist reinterpretation of Islamic sources: Muslim feminist theology in the light of the Cristian tradition of feminist thought", in: Karin Ask e Marit Tjomsland (org.), *Women and Islamization; Contemporary dimensions of discourse on gender relations*. Oxford: Berg.
- ROUSE, Shahnaz (1998), "The Outsider(s) within; Sovereignty and Citizenship in Pakistan", in: Patricia Jeffery e Amrita Basu (org.), *Appropriating gender; Women's activism and politicized religion in South Asia*, pp. 53-70. London: Routledge.
- SAID, Edward (1995), *Orientalism; Western conceptions of the Orient*. Harmondsworth: Penguin. [1978.]
- SCHULTE NORDHOLT, Henk (1997) "Introduction", in: Henk Schulte Nordholt (org.), *Outward appearances; Dressing state and society in Indonesia*, pp. 1-37. Leiden: KITLV Press.
- SCHWARZ, Adam (1999), *A nation in waiting; Indonesia's search for stability*. St Leonards NSW: Allen and Unwin.
- SEGRAVE, Jeffrey O. (2000), "The (neo)modern Olympic Games; The revolutions in Europe and the resurgence of universalism", *International Review for the Sociology of Sport* 35, 3: 268-281.
- SILVA, Maria Cardeira da (1996), "O Suq das vaidades; Escolhas e performances corporais femininas em Marrocos", in: Miguel Vale de Almeida (org.), *Corpo presente: Treze reflexões antropológicas sobre o corpo*, pp. 54-71. Oeiras: Celta.
- SILVA, Maria Cardeira da (1999), *Um Islão prático; O quotidiano feminino em meio popular muçulmano*. Oeiras: Celta.
- TIESLER, Nina Clara (2000), "Muslims in the Margin: The New Islamic Presence in Portugal", Comunicação apresentada no IV Congresso da Associação Portuguesa de Sociologia, Coimbra, 17-19 Abril 2000.
- WOODWARD, Mark R. (1996), Mark R. Woodward (org.), *Toward a new paradigm; Recent developments in Indonesian Islamic thought*, pp. 133-153. Tempe: Arizona State University.
- YEGENOGLU, Meyda (1999), *Colonial fantasies; towards a feminist reading of orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press [1998.]

A MULHER BRASILEIRA NA IMIGRAÇÃO EM PORTUGAL

ÉDER CARLOS DINIZ

À ETERNA "AMORA" MIRIAN

De pessoas confinados apenas ao privado (lar) a pessoas que têm acesso ao público (mercado de trabalho). De quem tinha apenas deveres e apenas deveria obedecer, aos avanços que resultaram em direitos, como por exemplo o voto, às quotas em cargos electivos, as mudanças no cenário feminino foram substanciais e rápidas.

Porém há muito que avançar, com novas possibilidades e potencialidades a mulher tem vislumbrado um mundo e conquistado a duras penas espaços. Muitas vezes com uma excessiva jornada de trabalho (Teixeira, 2002).

Conquistas nas áreas políticas, económicas e em especial no mercado de trabalho têm sido assimiladas de diferentes formas quanto à classe social.

Ao mesmo tempo que a mulher entra no mercado de trabalho, sofre também as crises que abalam constantemente este mercado. Elas entram cada vez mais cedo no mercado de trabalho e saem cada vez mais tarde dele. Com as conquistas e independência financeira, a mulher muitas vezes deixa de ser um complemento na economia doméstica com seu salário e muitas vezes torna-se a principal fonte de renda, quando não a única fonte de renda. A falta de postos de trabalho, e o aumento sensível da economia informal são factores que motivam a mulher brasileira a emigrar. Também na hora de demitir a mulher é a primeira a ser demitida e muitas vezes a última a ser contratada (Pérez, Martinez, 1999). E muitas vezes emigram cada vez mais jovens e com níveis de escolaridade muitas vezes acima da média nacional (Bógus, 2000).