

Universidade Estadual do Norte do Paraná

Repositório Institucional UENP

<https://repositorio.uenp.edu.br>

Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica

Dissertações

2024-03-21

Mulheres na encruzilhada da revolução: feminismos, participação política e o processo constituinte da Tunísia (2011 – 2014)

Pedi, Mariana Tavares

Universidade Estadual do Norte do Paraná

<https://repositorio.uenp.edu.br/handle/123456789/773>

Baixado de Repositório Institucional UENP



**CAMPUS DE JACAREZINHO CENTRO DE CIÊNCIAS
SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA JURÍDICA
MESTRADO E DOUTORADO**

MARIANA TAVARES PEDI

**MULHERES NA ENCRUZILHADA DA REVOLUÇÃO: FEMINISMOS,
PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E O PROCESSO CONSTITUINTE DA
TUNÍSIA (2011 – 2014)**

**Jacarezinho – PR
2024**

MARIANA TAVARES PEDI

**MULHERES NA ENCRUZILHADA DA REVOLUÇÃO: FEMINISMOS,
PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E O PROCESSO CONSTITUINTE DA
TUNÍSIA (2011 – 2014)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *Strictu Sensu* em Ciência Jurídica (Área de Concentração: Teorias da Justiça: Justiça e Exclusão; Linha de pesquisa: Função Política do Direito e Teorias da Constituição), do Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Estadual do Norte do Paraná, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciência Jurídica.

Orientador: Professor Doutor Jairo Neia Lima.

**Jacarezinho – PR
2024**

Ficha catalográfica elaborada por Lidia Orlandini Feriato Andrade, CRB 9/1556, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UENP

P371m Pedi, Mariana Tavares
Mulheres na encruzilhada da revolução: feminismos, participação política e o processo constituinte da Tunísia (2011 - 2014) / Mariana Tavares Pedi; orientador Jairo Néia Lima - Jacarezinho, 2024.
122 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Direito) - Universidade Estadual do Norte do Paraná, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica, 2024.

1. Feminismos. 2. Processo Constituinte. 3. Assembleia Nacional Constituinte. 4. Tunísia. 5. Revolução de Jasmin. I. Lima, Jairo Néia, orient. II. Título.

CDD: 341.2726

Mariana Tavares Pedi

**MULHERES NA ENCRUZILHADA DA REVOLUÇÃO:
FEMINISMOS, PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E O PROCESSO CONSTITUINTE DA
TUNÍSIA (2011 – 2014)**

Essa DISSERTAÇÃO DE MESTRADO foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestra em Ciência Jurídica e aprovada em sua forma final pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná, nos termos do regulamento do Programa.

Dr. Jairo Néia Lima; Universidade Estadual do Norte do Paraná - Orientador

Dra.Sâmia Moda Cirino; Faculdades Londrina

Dra. Heloísa Fernandes Câmara; Universidade Federal do Paraná

Jacarezinho, 21 de março de 2024

PEDI, Mariana Tavares. **Mulheres na Encruzilhada Da Revolução: Feminismos, participação política e o processo constituinte da Tunísia (2011 – 2014)**. 2024. Dissertação (Mestrado em Ciência Jurídica), Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), Jacarezinho - PR. 2024. 121 p.

RESUMO

As teorias feministas desenvolveram uma análise crítica da história e de sua própria evolução epistemológica, conjugando elementos como raça, classe, gênero, colonialidade e outros, como componentes dinâmicos de uma trama mais complexa de opressões. A partir de tais abordagens sistêmicas, despontam lições às mulheres, para que avancem rumo à amplificação e efetivação de sua participação política. Indaga-se, porém, quais desafios têm sido enfrentados por mulheres na prática, visando garantir que suas vozes sejam ouvidas e consideradas nas decisões políticas de seus entornos. Visando colaborar para a superação dessa lacuna teórico-prática, a presente pesquisa analisou a participação de mulheres no processo constituinte da Tunísia, ocorrido entre os anos 2011 e 2014. Esse período é significativo por marcar a criação do estado constitucional democrático na Tunísia, e demonstra o tensionamento de importantes pautas feministas, seja diante da história política do país, influenciada pelo Islamismo, e, mais tarde, pela colonialidade, seja por conta do sistema de paridade horizontal adotado na Assembleia Nacional Constituinte e dos debates travados sobre direitos das mulheres. A pesquisa visou responder à seguinte pergunta: quais desafios teóricos e práticos para os feminismos são revelados pela transição constitucional da Tunísia (2011 – 2014) em termos de participação de mulheres em processos constituintes? A hipótese era de que, embora os feminismos tenham realizado desenvolvimentos teóricos complexos, e embora a participação política das mulheres na transição político-constitucional tunisiana tenha demonstrado o potencial que possuem de transformar suas realidades “de baixo para cima”, há desafios fundamentais a serem enfrentados no que tange à transformação das estruturas que atravessam a vida das mulheres e influenciam suas possibilidades de participar das decisões importantes de seus contextos. Desafios fundamentais como os próprios limites do constitucionalismo, o papel dos dissensos na construção de acordos políticos, e as formas de efetivação da participação popular nas decisões. A dissertação foi desenvolvida a partir de pesquisa bibliográfica. Para analisar a história política e o processo constituinte da Tunísia, foi empregado método dedutivo, utilizando-se dos conceitos feministas mais amplos para apontar as características daquela sociedade. Após, para alcançar as respostas para o problema de pesquisa proposto, utilizou-se do raciocínio indutivo, pois se partiu do caso específico da Tunísia para compreender e tensionar questões mais amplas no âmbito dos feminismos. Os resultados alcançados validaram a hipótese de pesquisa.

Palavras-chave: Feminismos; Processo Constituinte; Assembleia Nacional Constituinte; Tunísia; Revolução de Jasmin.

PEDI, Mariana Tavares. **Women at the Crossroads of the Revolution: Feminisms, political participation and the constituent process in Tunisia (2011 - 2014)**. 2024 Dissertation (Master's Degree in Law Science), Applied Social Sciences Center, State University of Northern Paraná (UENP), Jacarezinho - PR. 2024. 121 pages.

ABSTRACT

Feminist theories have developed a critical analysis of history and its own epistemological evolution, combining elements such as race, class, gender, coloniality and others as dynamic components of a more complex web of oppressions. From these systemic approaches, lessons emerge for women, so that they can make progress towards broadening and making their political participation more effective. The question is, however, what challenges women have faced in practice in order to ensure that their voices are heard and taken into account in political decisions in their surroundings. In order to help bridge this theoretical-practical gap, this research analyzed the participation of women in Tunisia's constituent process, which took place between 2011 and 2014. This period is significant because it marks the creation of a democratic constitutional state in Tunisia, and demonstrates the tension between important feminist agendas, both in the face of the country's political history, influenced by Islamism and, later, colonialism, and because of the horizontal parity system adopted in the National Constituent Assembly and the debates held on women's rights. The research aimed to answer the following question: what theoretical and practical challenges for feminisms are revealed by Tunisia's constitutional transition (2011 - 2014) in terms of women's participation in constituent processes? The hypothesis was that, although feminisms have made complex theoretical developments, and although women's political participation in Tunisia's political-constitutional transition has demonstrated the potential they have to transform their realities "from the bottom up", there are fundamental challenges to be faced in terms of transforming the structures that permeate women's lives and influence their ability to participate in important decisions in their contexts. Fundamental challenges such as the very limits of constitutionalism, the role of dissent in the construction of political agreements, and the ways in which popular participation in decision-making can be made effective. The dissertation was based on bibliographical research. A deductive method was used to analyze Tunisia's political history and constitutional process, using broader feminist concepts to point out the characteristics of that society. Then, to find the answers to the proposed research problem, inductive reasoning was used, as the specific case of Tunisia was used to understand and discuss broader issues in the field of feminism. The results validated the research hypothesis.

Keywords: Feminisms; Constituent Process; National Constituent Assembly; Tunisia; Jasmine Revolution.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 MULHERES E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA: UMA REVISÃO TEÓRICA E CONCEITUAL NO CONTEXTO FEMINISTA	11
1.1 FEMINISMOS, NO PLURAL	11
1.2 A CONSTRUÇÃO CULTURAL DAS MULHERES	20
1.3 AS CONTRIBUIÇÕES DE LELIA GONZALEZ ÀS LUTAS ANTIRACISTAS 24	
1.4 PERSPECTIVAS DECOLONIAIS	32
1.5 DESCOLONIZANDO AS MULHERES ÁRABES	37
1.6 DAS PRECARIIDADES À ABORDAGEM SISTÊMICA DOS FEMINISMOS 41	
2 AS MULHERES E A DEMOCRATIZAÇÃO DA TUNÍSIA	55
2.1 POR QUE TUNÍSIA?	56
2.2 RETROSPECTO HISTÓRICO POLÍTICO	58
2.3 MULHERES NA VANGUARDA: POLIFONIA DE LUTAS E O MARCO DA CONSTITUIÇÃO DE 2014	73
2.4 MULHERES TUNISIANAS NA ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE: FORJANDO A NOVA CONSTITUIÇÃO	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS	117

INTRODUÇÃO

O ano de 2010 marcaria, para a Tunísia, o eclodir de uma série de protestos contra a ditadura do Presidente Zine El-Abidine Ben Ali: em 17 de dezembro, o feirante Mohamed Bouazizi, de apenas 26 anos, ateou fogo em si mesmo em frente à Prefeitura de Sidi Bouzid, em sinal de protesto contra a polícia, que havia apreendido suas mercadorias em razão dele não contar com as devidas licenças para trabalhar. Segundo veiculado pelo jornal francês *Le Monde* (2011), o jovem havia renunciado aos estudos e começado a trabalhar para sustentar sua mãe, três irmãs e dois irmãos. O episódio fez com que uma série de protestos se alastrasse pela Tunísia, denotando a ampla crise em que o país estava inserido. Cidadãos e cidadãs tomaram as ruas e as redes sociais, protestando contra a ditadura, o desemprego, e as condições socioeconômicas precárias que lhes afligiam. Os eventos culminariam na queda do regime, e, em 2014, na promulgação da primeira constituição democrática do país. O processo de redemocratização da Tunísia contou com a intensa participação de mulheres de vários tipos, nas ruas e na elaboração da constituição, encontrando “oportunidades políticas para impulsionar a mudança, mesmo que elas não necessariamente concordassem com as mesmas ambições e sonhos” (GRAMI, 2018, p. 23, tradução nossa)¹. No dia internacional da mulher de 2011, o chefe da diplomacia europeia elogiou o “papel crucial” desempenhado pelas mulheres, na Tunísia, e no contexto da Primavera Árabe² como um todo: “seja vestindo preto ou usando jeans e *t-shirts*, dezenas de milhares de mulheres fizeram ouvir a sua voz nas ruas de Tunis, Cairo, Manama ou Sana’a, exigindo reformas nestes países” (FRANCE24, 2011, tradução nossa)³. O engajamento das mulheres da transição constitucional da Tunísia é objeto central de análise desta pesquisa.

É preciso admitir: utilizar jornais franceses como meio de informação sobre eventos ocorridos em países árabes levanta o alerta de que uma visão parcial dos fatos possa estar sendo passada, ainda mais considerando todo o imperialismo europeu exercido ao longo da história. A suspeita torna-se ainda mais relevante quando o jornal europeu, tratando do que é possivelmente o maior evento político-social recente do norte da África, sublinha o

¹ “[...] political opportunities to push for change even if they did not necessarily share the same ambition or dream” (GRAMI, 2018, p. 23).

² A Primavera Árabe refere-se a uma série de protestos, manifestações e revoluções que ocorreram no mundo árabe no início da década de 2010. Esses movimentos tiveram origens variadas e características distintas em cada país, mas compartilhavam algumas demandas comuns, como democracia, liberdades civis, direitos humanos e o fim de regimes autocráticos ou ditatoriais (MELTZ, 2016, p. 4).

³ “Que cela soit en jean et t-shirt ou drapées de noir, des dizaines de milliers de femmes on fait entendre leur voix, dans les rues de Tunis, du Caire, de Manama ou de Sanaa, réclamant des réformes dans ces pays” (FRANCE24, p. 2011).

engajamento das mulheres a partir de suas vestimentas: elas estão presentes, usando jeans ou *t-shirts* ou seus véus negros. A princípio, tal mensagem veicula a ideia de união de pessoas diversas em torno de um objetivo comum, o que não é censurável por si; muito ao contrário disso. Fala-se em “suspeita”, justamente por se vislumbrar um potencial risco oculto, de vincular a luta das mulheres a uma pauta sobre vestimenta, deixando a impressão de que talvez o maior motor do engajamento político da mulher árabe seja o direito de se vestir de determinado modo. Agindo, porém, contra este risco oculto, a presente pesquisa busca respaldo nas produções científicas de mulheres árabes e muçulmanas, que, escritas em inglês e francês, permitem a observação de suas realidades a partir de um discurso antiimperialista. Lila Abu-Lughod (2013, p. 13-15) leciona que a *Shari'a* (lei muçulmana) é encarada no ocidente como símbolo supremo da identidade muçulmana e inimiga maior das mulheres; assim, as complexidades das mulheres árabes são ignoradas, focando-se o debate em “práticas culturais”, e, enfim, ocultando-se outros fundamentos mais determinantes de sua opressão, como a guerra, em grande medida subsidiada pelo próprio ocidente.

As tensões político-sociais ora demonstradas dão uma pequena amostra das contingências e potencialidades que atravessaram a vida das mulheres tunisianas no contexto de transição político constitucional, e servem de fio introdutório para a proposta dessa pesquisa, de se situar entre práticas e teorias feministas, e responder à seguinte pergunta: quais desafios teóricos e práticos para os feminismos são revelados pela transição constitucional da Tunísia (2011 – 2014) em termos de participação de mulheres em processos constituintes? Pretende-se demonstrar que, embora os feminismos tenham realizado desenvolvimentos teóricos complexos, e embora a participação política das mulheres na transição político-constitucional tunisiana tenha demonstrado o potencial que possuem de transformar suas realidades “de baixo para cima”, há desafios fundamentais a serem enfrentados no que tange à transformação das estruturas sociais, culturais, políticas e econômicas que atravessam a vida das mulheres, e que atrapalham suas possibilidades de participar das decisões importantes de seus contextos. Desafios fundamentais como os próprios limites do constitucionalismo, o papel dos dissensos na construção de acordos políticos, e as formas de efetivação da participação popular nas decisões.

Tal proposta traz consigo alguns deveres inerentes, como a exploração do que se quer dizer com “mulheres” e “participação política” à luz dos feminismos. Os eventos da Revolução de Jasmin⁴ desnudam a complexidade de se falar sobre mulheres, demonstrando ser impossível

⁴ Como ficou conhecida a série de protestos que ocorreram na Tunísia entre dezembro de 2010 e janeiro de 2011, levando à queda do presidente Zine El Abidine Ben Ali, e a adoção de uma Constituição.

caracterizá-las apenas por seu gênero, eis que suas vidas são marcadas pelas especificidades de suas culturas, raças, orientações sexuais e situações socioeconômicas, contingenciadas pela política de seus países, do cenário internacional e das lutas que daí derivam, e porque, por vezes, construções sociais atravessam as percepções de quem se propõe a enfocá-las.

Nesta linha de raciocínio, o primeiro capítulo realiza uma revisão teórica a partir de pesquisa bibliográfica, mobiliza diferentes pesquisadoras feministas e explora suas teorias visando traçar possíveis definições a serem empregadas nas etapas posteriores da pesquisa, tomando a devida cautela para que ao tratar das mulheres tunisianas protagonistas da transição constitucional

No capítulo dois, será apresentada, no primeiro momento, uma análise dos cenários, protagonistas e momentos decisivos que caracterizaram o processo de democratização na Tunísia e de criação de sua constituição. O percurso inclui, inicialmente, um olhar retrospectivo sobre a trajetória política e social da Tunísia, com ênfase nas questões relacionadas aos direitos femininos. Posteriormente, o objetivo é identificar os principais atores envolvidos na transição, destacando aqueles que tinham voz ativa e influência política em seus respectivos ambientes. Finalmente, o foco recai sobre a maneira como a sociedade tunisiana, particularmente as mulheres, conseguiram exercer influência sobre a Assembleia Nacional Constituinte. Esse órgão é percebido como o fórum oficial onde, influenciado pela vontade popular e por meio da representação política, se debate, vota e ratifica o documento que orientará as interações sociais, tanto no âmbito público quanto privado. Nestas etapas, será empregado o raciocínio dedutivo para, utilizando-se dos conceitos mais amplos de abordados no primeiro capítulo, apontar características daquela sociedade que sejam relevantes para os estudos feministas. Já no último tópico do segundo capítulo, busca-se inflexionar a análise do contexto transnacional da Tunísia com as construções teóricas feministas enfocadas no primeiro capítulo, para, finalmente, responder ao problema de pesquisa, revelando os desafios teóricos e práticos relacionados à participação de mulheres em processos constituintes. Para alcançar as respostas para o problema de pesquisa proposto, e demonstrar os desafios teórico-práticos que os feminismos precisam enfrentar em matéria de participação política de mulheres em constituintes, utiliza-se do raciocínio indutivo, pois parte do caso específico da Tunísia para compreender e tensionar questões mais amplas no âmbito dos feminismos. Para acessar os fatos relacionados à trajetória política da Tunísia, antes e durante o processo constituinte, e para amparar os diagnósticos relacionados aos resultados constitucionais, será realizada pesquisa bibliográfica de livros e artigos científicos sobre o tema, além de consulta a outros materiais, como reportagens de jornal e documentários produzidos sobre o período. Todo este material será analisado a partir das

lentes dos feminismos, a partir dos conceitos teóricos traçados no primeiro capítulo.

Ademais, visando aplacar uma ansiedade que talvez ronde a leitura do texto até o segundo capítulo, explica-se, resumidamente, a escolha da experiência de transição político-constitucional da Tunísia enquanto objeto de análise. A Tunísia representa um objeto de pesquisa fundamental sobre a participação feminina em transições políticas devido à complexidade da política de gênero no país (em meio à cultura e política historicamente forjadas sob a gramática do islamismo), somada ao sistema de paridade horizontal de gênero adotado na Assembleia Nacional Constituinte, e aos debates acerca dos direitos femininos na nova constituição, os quais refletem a rica dinâmica da participação de mulheres na democratização do país. Adicionalmente, a experiência tunisiana traz contribuições para estudos decoloniais, desafiando narrativas simplistas e explorando a intersecção entre forças locais e discursos internacionais. Assim, ao tensionar questões ricas para os feminismos, no campo da cultura, da economia e da política, a transição tunisiana oferece *insights* relevantes para compreender a política de gênero em contextos de reforma democrática e constitucional.

Acredita-se que a presente dissertação tenha aderência à área de concentração do Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná (Teorias da Justiça: Justiça e Exclusão) e à linha de pesquisa (Função Política do Direito e Teorias da Constituição). Quanto à área de concentração, a permeabilidade da pesquisa é evidente, afinal, busca-se tratar de mulheres, um grupo social que, historicamente, sofreu diversas opressões e exclusões, e que até o presente não logra alcançar plena igualdade em relação aos homens, no campo econômico, do trabalho, cultural, e, mais fulcral à presente pesquisa, de participação política. Quanto à aderência à linha de pesquisa “Função Política do Direito e Teorias da Constituição”, a relevância existe na medida em que se busca descortinar os desafios revelados aos feminismos a partir da experiência das mulheres tunisianas na Assembleia Nacional Constituinte. Como isso se pretende oferecer a uma contribuição às teorias constitucionais, visando torna-las mais sensíveis à amplificação da participação das mulheres no momento fundacional do Estado. Além disso, não se verificou, junto ao Programa, a elaboração de outra dissertação prévia que tenha posto atenção aos feminismos árabes, e a maneira pela qual a experiência de tais mulheres podem contribuir para a descolonização do conhecimento, inclusive em âmbito constitucional.

1 MULHERES E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA: UMA REVISÃO TEÓRICA E CONCEITUAL NO CONTEXTO FEMINISTA

1.1 FEMINISMOS, NO PLURAL

Ao longo da história, diversas mulheres narraram suas lutas e de suas semelhantes buscando provocar a adesão a um projeto de modificação da realidade em que inseridas. Como não poderia deixar de ser, considerando que os desejos e escolhas de todos os seres humanos são forjados por certas classes sociais, pelas comunidades e momentos históricos em que suas vidas são posicionadas (ABU-LUGHOD, 2013, p. 18), estas mulheres partiram de seus entornos para determinar os conceitos e apelos de seus manifestos, produzindo, conseqüentemente, conteúdos limitados às percepções de seus posicionamentos. Este diagnóstico traz consigo novos desafios, em especial considerando a tarefa imposta a quem pretenda falar sobre mulheres e feminismos, quando tanto já foi produzido nas ciências sociais sobre o assunto. Em pleno ano 2024, as teorias feministas até aqui desenvolvidas conseguiram olhar para a história do mundo e de sua própria evolução epistemológica com o devido senso crítico, discernindo quais conceitos eram válidos para quais momentos e quais já não se aplicam tão bem à realidade contemporânea⁵. Este processo, contudo, não é tão simples, e nem sempre corresponde a um movimento bem delimitado de elencar o que serve e o que não. O que este desenvolvimento revela é que as estruturas sociais são complexas e dotadas de plasticidade, ou seja, se constroem e reconstroem para a sua própria manutenção, mas nunca de modo aleatório; as mudanças são impulsionadas e direcionadas com mais força pelas instituições hegemônicas, que parecem encontrar um meio de garantir que grupos marginalizados permaneçam como tal.

Se as estruturas de opressão são complexas, as teorias que visam eliminá-las devem ser dotadas de complexidade ainda maior, garantindo que seus postulados não sejam cooptados pelas primeiras e transformados em combustível para a continuidade da opressão em novas facetas. Portanto, ao olhar para a história dos feminismos, não se deve descartar, pura e simplesmente, a produção construída a partir de e para outras épocas e localidades; deve-se

⁵ Este é, por exemplo, o caso do conceito de “empoderamento feminino”, forjado no seio de um feminismo de matriz liberal, para impulsionar mulheres a assumirem posições mais proeminentes em suas famílias, trabalhos e na sociedade de modo geral. Atualmente, os estudos feministas evoluíram a partir da crítica ao “empoderamento”, por tratar-se de conceito profícuo à lógica neoliberal, individualista e meritocrática, que tira a responsabilidade do Estado pelo fornecimento de amparo social e melhores condições para o viver. “Embora condene a ‘discriminação’ e defenda a ‘liberdade de escolha’, o feminismo liberal se recusa firmemente a tratar das restrições socioeconômicas que tornam a liberdade e o empoderamento impossíveis para uma ampla maioria de mulheres” (ARRUZZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2016, p. 29).

aprender com elas, com suas realizações e suas falhas, e adicioná-las a outras proposições, articulando um complexo de conhecimentos capaz de cobrir cada vez mais “pontos-cegos” da jornada pela igualdade de condições e superação das opressões de gênero. Este primeiro capítulo busca realizar uma revisão de estudos desenvolvidos por pesquisadoras de diversas localidades, buscando revelar quais pressupostos têm sido elencados como fundamentais para os feminismos e para as suas pela emancipação frente aos discursos compulsórios de gênero. Nesta trajetória, pretendem-se explorar argumentos econômicos, culturais e políticos, entendendo tais vieses não como campos separados, mas sim buscando integrá-los e interseccioná-los, em prol de uma análise sistemática da vida em sociedade. Assim, cada tópico irá adicionar e explorar uma nova camada de compreensão dos feminismos, afinal, “o momento exige a construção de um pensamento emancipatório que tenha como ponto de partida a diversidade e a potencialidade da vida, com um olhar holístico sobre sua totalidade” (BARRAGÁN; CHÁVEZ; LANG; SANTILLAN, 2020, p. 252). Este esforço é importante para não se replicar uma tendência de feministas do passado, de se obrigar a uma escolha sobre o que, afinal, seria a causa da opressão feminina: as estruturas econômicas ou as noções culturais sobre o papel das mulheres? A pesquisadora norte-americana Nancy Fraser, em seu artigo “O Feminismo, o Capitalismo e a Astúcia da História” (2009), explica como a transformação do capitalismo ao longo da história reformulou as bases da opressão de mulheres, e como o próprio feminismo reagiu a estas transformações, alternando suas bandeiras entre a luta contra o sistema econômico e a valorização de identidades, tudo conforme as contingências e influências dos distintos momentos em que estavam inseridas.

Fraser (2009, p. 12-13) inicia sua exposição retornando à segunda onda dos feminismos⁶, entendida como parte de um “monumental fenômeno social” que marcou o

⁶ A divisão do feminismo em "ondas" é uma maneira de analisar a evolução e o desenvolvimento do movimento feminista ao longo do tempo. Costuma-se apontar a existências de três ondas. Apesar do enfoque ocidental que por vezes é dado à metáfora, uma investigação mais ampla das lutas dos feminismos em diferentes partes do globo revela que mulheres com diversas origens étnicas e socioeconômicas, de várias gerações, nacionalidades, orientações sexuais e características físicas, estiveram em comunicação umas com as outras ao longo dos séculos. Apesar de nem todas as mulheres convergirem, quando várias se unem para potencializar alguma reivindicação mais ou menos comum, e evidenciar um ponto crítico de suas vidas, tem-se o erigir de uma perspectiva com capacidade para transformação, que assim marca a onda (ZIRBEL, 2021, p. 11). Antes da segunda onda referida no texto, a primeira onda é associada aos movimentos de mulheres em larga escala que surgiram em diversos países no final do século XIX e início do século XX, centrados na busca pela igualdade e pelo direito de voto, mais conhecido como sufrágio. Demonstrações públicas lideradas por mulheres também eram evidentes em outras regiões além dos Estados Unidos e da Europa. Um exemplo disso ocorreu no Cairo em 1919, quando organizada a "marcha das mulheres veladas", com um caráter anti-colonial. Quatro anos mais tarde, a União Feminista Egípcia foi estabelecida com o objetivo de promover a revisão das leis civis, o acesso das mulheres à educação e a busca pelo direito de voto (ZIRBEL, 2011, p. 13-15). Avançando no tempo, a década 1980 marca o início da terceira onda, cujas origens repousam tanto no feminismo socialista quanto na análise pós-estruturalista. As feministas socialistas resolveram o debate em curso sobre a "contradição secundária", isto é, reconheceram que a divisão entre trabalho produtivo e trabalho reprodutivo é uma construção social, base da opressão das mulheres dentro do

ocidente nos anos 1960 e 1970, quando uma série de manifestações eclodiu no cenário mundial carregando distintos protestos - os movimentos *hippie* e estudantil, protestos contra a Guerra do Vietnã, resistência contra as Ditaduras Militares na América Latina, etc. Naquele período, os Estados, especialmente aqueles que faziam parte da OCDE (Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico), adotavam uma abordagem de governança direcionada, baseada em investimentos em infraestrutura, promoção da indústria, políticas tributárias progressivas e outras medidas sociais. Mesmo os Estados do Sul Global, então chamados de "países do terceiro mundo", procuraram construir sua própria infraestrutura e estabelecer uma economia nacional que reduzisse a dependência de importações por meio do desenvolvimento industrial (FRASER, 2009, p. 15).

Quanto às feministas de segunda onda, ao menos daquelas posicionadas na Europa e Estados Unidos (enfocadas por Fraser neste artigo em específico), os principais motores de suas lutas correspondiam às objeções que fizeram aos então identificados pilares de sustentação daquele formato de Estado: economicismo, androcentrismo, estatismo e westfalianismo. O "economicismo" se referia ao fato de que o Estado, mesmo promovendo a inclusão social, o fazia em nome do capitalismo, com uma abordagem exclusivamente baseada na classe e na distribuição econômica, sem levar em conta outras formas de subordinação social, como opressões de raça e gênero. O "androcentrismo" significava a persistente marginalização do trabalho doméstico e de cuidados, exercido de forma gratuita e exclusivamente pelas mulheres, bem como a institucionalização da figura masculina como chefe do lar, especialmente reforçada pela política do salário-família⁷. O "estatismo" decorria do fato de que, mesmo no contexto de políticas públicas, os cidadãos não eram tratados como seres humanos e políticos, mas como consumidores, em um enfoque excessivamente técnico. Por fim, o "westfalianismo" equivalia à falta de uma visão política global, ou seja, representava a adoção de uma justiça compartilhada apenas entre os cidadãos de um mesmo país (FRASER, 2009. p. 16-17).

Segundo a análise de Fraser (2009, p. 14), o movimento de segunda onda logrou trazer aos feminismos complexidade teórica, na medida em que, de modo inédito, sistematizou três facetas analiticamente distintas da injustiça contra mulheres: econômica, cultural e política. A

sistema capitalista (BARRAGÁN; CHÁVEZ; LANG; SANTILLAN, 2020, p. 256). Sob um aspecto pós-estruturalista, tem-se que questões antes discutidas em círculos mais restritos, como as relacionadas ao capacitismo, ao etarismo, às experiências de pessoas trans, bem como às perspectivas das feministas comunitárias e indígenas, ganharam destaque nas agendas de diversos grupos feministas, permitindo uma análise mais aprofundada das múltiplas e simultâneas formas de opressão enfrentadas por uma única mulher (ZIRBEL, 2021, p. 22).

⁷ A política do salário-família determinava que todo homem deveria receber ao menos um salário principal, capaz de sustentar toda a família (FRASER, 2009. P. 16/17).

grande questão é que a crítica, embora sistemática, por abordar distintas matrizes de opressão, não foi carregada pelo movimento, nas décadas seguintes, como um todo entrelaçado, senão como ramificações fragmentadas, “separadas, tanto entre si, quanto da própria crítica ao capitalismo” (FRASER, 2009, p. 14). Nesta toada, com o paulatino declínio dos ideais da Nova Esquerda, as preocupações antieconomicistas foram sendo deixadas de lado, cedendo a uma cultura política excessivamente identitária, que colocava a valorização da diferença como demanda de justiça de primeira ordem. Assim, o que havia começado com um movimento plurifacetado recaiu, com o tempo, em um culturalismo unilateral (FRASER, 2009, p. 23).

Conforme o diagnóstico de Fraser (2009, p. 22), durante este processo de firmamento e posterior dispersão das bases do feminismo de segunda geração, o próprio sistema econômico também se reformulava, deixando cada vez mais a sua fórmula “capitalismo organizado pelo Estado” para a versão neoliberal. Neste novo modelo, ao invés da política tentar controlar o mercado, deixava-se que o inverso ocorresse, e que os mercados se tornassem atores determinantes do rumo da política; ao invés do *dirigismo*, abria-se espaço para privatização e desregulamentação; ao invés de cidadania e solidariedade, exaltavam-se as conquistas individuais e a meritocracia; no lugar do paternalismo, as provisões orçamentárias se viram cada vez mais reduzidas para a seguridade social. Ou seja, o capitalismo encontrou um jeito de, a partir de novas formulações, perpetuar velhas opressões.

Neste contexto, o que Fraser (2009) nomeia como sendo a “astúcia da história” é o fato de que o capitalismo foi mais ágil que o movimento feminista: tendo as mulheres recém desvelado os pilares ocultos da opressão no modelo econômico organizado pelo Estado, antes que elas pudessem compreender formas mais eficientes de enfrentá-los, e enquanto gastavam energia protestando com veemência contra apenas uma das faces da sujeição, o sistema já tratava de se reformular para a ordem neoliberal. A reformulação do sistema econômico não ocorreu visando atender aos protestos feministas e de outros movimentos sociais; ao contrário, ocorreu justamente para driblar tais demandas, e garantir, apesar delas, a hegemonia de suas estruturas. Assim, a “astúcia da história” referida por Fraser também se refere à forma com que o capitalismo se reformulou: apropriou-se da difusão de bandeiras culturalistas nascidas na segunda onda, e utilizou-as como discurso de legitimação da transformação neoliberal.

A hipótese de Fraser (2009, p. 14), conforme suas próprias palavras, é que “as esperanças da segunda onda foram recrutadas a serviço de um projeto que estava em conflito com a nossa ampla visão holística de uma sociedade justa”. Arrisca-se um exemplo do que Fraser está explicando: é como se o neoliberalismo respondesse às demandas por igualdade racial selecionando mais modelos negros para suas campanhas de publicidade, tirando o foco

de questões raciais tão preocupantes quanto à negação da diversidade, como o fato de que as mulheres negras, ao menos nos países ocidentais, seguem sendo maioria no exercício de trabalhos de baixa especialização e mal remunerados, como os de empregada doméstica. Fraser, em outro trabalho, elaborado em parceria com Cinzia Arruzza e Tithi Bhattacharya, o manifesto “Feminismo para os 99%” (2016), tece críticas ao chamado “feminismo liberal”, que celebra suposta liberdade de escolha e empoderamento feminino, recusando-se a encarar o fato de que tais prerrogativas não alcançam uma ampla gama de mulheres, cujas condições socioeconômicas limitam suas possibilidades de autodeterminação. Segundo as pesquisadoras (2016, p. 28-29), este tipo de feminismo mais prega a meritocracia do que a liberdade, dialogando perfeitamente com “o entusiasmo corporativo vigente pela ‘diversidade’”, e servindo como verdadeiro “álibi” para o neoliberalismo.

O exposto até agora, escrito com a vantagem da visão retrospectiva, serve como um alerta a guiar o trabalho de incursão pelas lutas das mulheres, sobre os riscos de se tratar os eixos pelos quais corre a opressão como questões separadas entre si. Quando se age deste modo, privilegiando-se um único viés de luta em detrimento dos demais, abre-se caminho para que as opressões invisibilizadas se cristalizem e se aprofundem. Desde o feminismo de segunda onda até o presente, outras formulações foram elaboradas nos estudos feministas, às vezes com maior ou menor enfoque em dados aspectos de opressão- econômicos, identitários ou políticos – segundo tenham sido mais ou menos sentidos e/ou investigados por quem os formulou.

É problemático, porém, , quando alguém tenta enunciar uma única opressão como verdadeira, ou uma única luta como justa. Isso explica, aliás, a escolha feita nesta pesquisa, de se utilizar a expressão “feminismos”, no plural, ao invés da flexão no singular: isto porque se acredita que não há uma única narrativa sobre a situação das mulheres, sobre suas lutas, ou sobre o que é “igualdade”, “liberdade” e “justiça” nestes contextos; acredita-se que há uma pluralidade de narrativas, que devem ser somadas umas às outras, e sistematizadas em busca de uma mudança de paradigma social. Essa visão fragmentada da realidade, que se quer evitar, explica, segundo Fraser (2009, p. 13), porque a sociedade, embora venha rumando em direção à transformação da cultura, e em prol de uma visão cada vez mais compartilhada de “igualdade de gênero”, ainda está, em contraste, distante de uma transformação radical das instituições.

Compartilhando desta preocupação, de se evitar uma crítica parcial em prol de uma visão sistemática da realidade, diversas feministas já avançaram neste sentido, fornecendo análises complexas, a exemplo da conjugação entre teorias *queer* e materialistas, que desvelaram elos entre o capitalismo e repetição opressiva de discursos sobre papéis sexuais. O esforço crítico em demonstrar a aliança entre as diferentes formas de opressão que perpassam

a vida das mulheres (e a vida em sociedade de modo geral) é elucidado pelo conceito de interseccionalidade, o qual, segundo Patrícia Hill Collins e Sirma Bilge (2020, p. 73) pode ser utilizado como ferramenta analítica que conjuga investigação e práxis críticas como pontos organizacionais.

Empregada como práxis crítica, a interseccionalidade refere-se à maneira como indivíduos, tanto isoladamente como parte de grupos, incorporam, aplicam ou se relacionam com estruturas interseccionais em suas vidas diárias, em contextos familiares e ocupacionais, mas também em funções institucionais, desempenhadas em escolas públicas, instituições de ensino superior e organizações religiosas. A práxis revela como o conhecimento adquirido orienta as ações individuais cotidianas. A partir dos problemas e conhecimentos desvelados pela práxis, a interseccionalidade surge como ferramenta analítica, desempenhando dois papéis: a) uma abordagem para compreender a vida e o comportamento das pessoas privadas de direitos, a partir de suas lutas e experiências; b) como ferramenta de conexão entre teoria e prática, contribuindo para a emancipação de comunidades oprimidas por diversos domínios de poder, distintos, mas interconectados. Embora a investigação e a práxis críticas possam não se distinguir tão nitidamente à primeira vista, discriminar tais princípios organizacionais permite, em última instância, revelar a sinergia entre os dois campos, isto é, uma forma de relacionalidade cujo efeito conjugado é maior do que seria quando fruto de uma das partes separadas (BILGE; COLLINS, 2020, p. 71 – 76).

Segundo Bilge e Collins (2020, p. 135), embora seja comum atribuir às afro-americanas a “descoberta” da interseccionalidade, seus esforços não podem ser dissociados daqueles realizados por descendentes latinas (as chicanas), e por mulheres de descendência asiática. Nos Estados Unidos, todos esses grupos compunham alianças heterogêneas e, na militância e na academia, trouxeram percepções importantes para compreensão e formulação da interseccionalidade. Aponta-se, ainda, que embora os anos 1970 e 1980 tenham sido profícuos para a elaboração da abordagem interseccional, há longa data já era possível verificar formulações feministas atentas à intersecção entre múltiplas formas de opressão. É o caso do discurso da ex-escrava Sojourner Truth (“Por acaso não sou mulher?”⁸), proferido em 1851, então para uma audiência de mulheres brancas: ela desejava ser incluída no feminismo, mas sentia ser essa uma dura tarefa diante da discriminação racial, sobretudo porque o autorproclamado movimento feminista da época era integrado por mulheres brancas (BILGE; COLLINS, 2020, p. 136).

⁸ Original: “Aint’ I a Woman?”

O discurso de Truth, apesar de sua tônica interseccional, foi proferido para um restrito público de mulheres brancas, e, por isso, não teve aptidão para despertar, em mulheres interseccionalmente oprimidas, a necessária atenção para a potência crítica dessa ferramenta de compreensão da realidade. Neste sentido, a partir dos anos 1970, e da já aludida segunda onda dos feminismos, o engajamento de mulheres na política e na militância permitiu a profusão de textos e discursos sobre a intersecção entre diferentes formas de opressão. Em 1969, Frances Beal publica o ensaio “Risco Duplo: Ser Negra e Mulher”⁹, no qual emprega um argumento interseccional para analisar a vida das mulheres negras. A partir de uma crítica ao capitalismo, onde o racismo opera como suas "secundinas", desenvolve uma abordagem sistêmica e uma crítica dupla: ao patriarcado no movimento Black Power e ao racismo no movimento de libertação das mulheres brancas (BILGE; COLLINS, 2020, p. 129). No âmbito dos movimentos sociais, a "Declaração Feminista Negra"¹⁰, redigida em 1977 pelo *Combahee River Collective* (CRC), desempenha um papel significativo nas narrativas da interseccionalidade, reconhecendo a sua influência sobre o movimento social. A declaração do CRC estabeleceu um arcabouço abrangente, e deixou sua marca na política feminista negra das décadas seguintes, aprofundando a análise de Beal, abordando questões relacionadas ao heterossexismo e prestando uma atenção mais cuidadosa à homofobia (BILGE; COLLINS, 2020, p. 130).

As chicanas, assim como as afro-americanas, buscaram empoderamento intelectual e político nos movimentos sociais, contribuindo para o desenvolvimento da interseccionalidade. O trabalho de Gloria Anzaldúa, figura central no feminismo latino, foi fundamental nesse processo. Embora seja frequentemente reconhecida como uma autora "lésbico-feminista chicana", ela mesma se descreveu de maneira mais ampla, situando-se no espaço limítrofe. Seu trabalho sobre a consciência mestiça e foi uma fonte inspiradora para futuras gerações de ativistas e acadêmicas feministas radicais e queer de cor, influenciando seu compromisso com a interseccionalidade (BILGE; COLLINS, 2020, p. 137). É por isso que, olhando para tantas contribuições pretéritas, Bilge e Collins discordam que a interseccionalidade possa ser reconhecida apenas a partir do momento em que, já nos anos 1990, foi nomeada e sistematizada a norte afroamericana Kimberlé Crenshaw.

Em 1991, Crenshaw publicou artigo no qual emprega a expressão interseccionalidade para nomear essa a interação complexa das diversas formas de opressão e discriminação que as pessoas enfrentam, levando em consideração raça, gênero, classe social, orientação sexual e outras identidades sociais simultaneamente. Em tal artigo, alerta que a adoção da política de

⁹ Original: “Double Jeopardy: To be Black and Female”.

¹⁰ Original: “Black Feminist Statement”.

identidade vinha se apresentando em tensão com concepções dominantes de justiça social. Raça, gênero e outras categorias de identidade vinham sendo tratadas no discurso liberal, frequentemente, como simples resquícios de preconceito ou dominação. Segundo ela, a política identitária até ali praticada falhava, não em transcender a identidade, mas precisamente em ignorar diferenças entre grupos, e o fato de que violências contra mulheres são moldadas por distintas dimensões de suas identidades além do gênero, como raça e classe (CRENSHAW, 1991, p. 1242).

Crenshaw desenvolve suas formulações sobre interseccionalidade centrando-se nas violências enfrentadas por mulheres negras, demonstrando como as opressões de gênero e raças se entrelaçam e levam a uma forma mais complexa de subjugação. Nesse contexto, ela aborda a interseccionalidade sob três perspectivas distintas, mas interconectadas: a) interseccionalidade estrutural, que se refere aos modos pelos quais a posição das mulheres de cor na interseção de raça e gênero resulta em experiências de violência qualitativamente diferentes daquelas vividas por mulheres brancas; b) interseccionalidade política, isto é, como tanto as políticas feministas quanto as antirracistas, de maneira paradoxal, frequentemente contribuíram para marginalizar a questão da violência contra mulheres de cor, e; c) interseccionalidade representacional, ligada às controvérsias em torno da construção cultural das mulheres de cor, e como estas podem negligenciar sua localização específica, tornando-se, assim, mais uma fonte de desempoderamento (CRENSHAW, 1991, p. 1245).

Embora Crenshaw desenvolva seus estudos em torno das experiências das mulheres de cor, a nosso ver, sua concepção de interseccionalidade contempla práxis e análise crítica, passível de ser empregada para o estudo das relações entre outros diversos eixos de poder discriminatórios. Para ela, “um projeto amplo e contínuo para pessoas subordinadas [...] está relacionado à maneira como o poder se concentra em torno de certas categorias e é exercido de forma diferenciada em relação a outras” (CRENSHAW, 1991, p. 1297). É inegável que a própria categorização das pessoas em identidades seja manifestação de um poder, que se estabelece em torno desta construção social. Isto, entretanto, não é suficiente para entender as opressões vividas por certos grupos, pois, tão relevante quanto à construção das identidades, são as implicações políticas que emergem das interações entre estas mesmas identidades, e dos desfeitos de romper com elas (CRENSHAW, 1991, p. 1298).

Em outras palavras, Crenshaw não apenas destaca a importância de compreender como as identidades são socialmente construídas, mas também ressalta que as dinâmicas de poder surgem das interações complexas entre essas identidades e das barreiras sociais e políticas que impedem a igualdade e a justiça. Em outro artigo de 2002, ela oferece uma metáfora para

compreensão de suas formulações sobre interseccionalidade:

[...] faremos inicialmente uma analogia em que os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência, estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias. [...] Por vezes, os danos causados quando o impacto vindo de uma direção lança vítimas no caminho de outro fluxo contrário; em outras situações os danos resultam de colisões simultâneas (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Bilge e Collins (2020, p. 26) também compreendem a interseccionalidade a partir da relação entre domínios de poder distintos, e das práticas organizacionais dos quais dependem. Elenam-se quatro domínios de poder, distintos e relacionados: o estrutural, o cultural, o disciplinar e o interpessoal. O âmbito estrutural do poder refere-se às bases fundamentais que sustentam as instituições sociais, abrangendo áreas como o mercado de trabalho, habitação, educação e cuidados de saúde. O domínio disciplinar do poder refere-se à aplicação de regras e regulamentos com base em categorias como raça, sexualidade, classe, gênero, idade, capacidade e nacionalidade, moldando como as pessoas são incentivadas ou desencorajadas a seguir as normas sociais. O domínio interpessoal do poder aborda como as pessoas vivenciam a interseção de poderes estruturais, culturais e disciplinares, e como isso influencia a formação de identidades. O domínio cultural do poder envolve a construção e disseminação da narrativa da meritocracia, que afirma que todos têm igualdade de acesso a oportunidades (BILGE; COLLINS, 2020, p. 30, 34, 38).

A interseccionalidade desempenha um papel fundamental na abordagem teórica ora realizada. Quando este primeiro capítulo foi pensado, a ideia inicial era que, a cada subtópico, fosse analisado um dos diferentes eixos de poder por onde, a nosso julgo, correm distintas facetas de opressão de mulheres: cultural, econômico-social, político, e colonial. O objetivo era demonstrar a relação entre tais campos em um momento posterior. Embora esse ímpeto organizacional tenha permanecido em certa medida, buscando-se, a cada subtópico, explorar as dinâmicas e características de cada eixo de poder, resulta que as linhas divisórias entre cada campo são borradas, e que a diferenciação completa é intangível. A cada abordagem feminista analisada, tornou-se mais evidente o quanto as vias de opressão se relacionam entre si, sendo partes conjugadas de um sistema mais profundo e complexo de subordinação.

Ao explorar diversas autoras, reconhecemos que, embora elas possam vir de tradições filosóficas distintas, compartilham um objetivo comum: promover justiça às pessoas. Essa visão é caracterizada por uma abordagem abrangente e holística da realidade, que não segmenta ou isola diferentes aspectos da opressão e da desigualdade. Em vez disso, busca compreender as

interconexões complexas entre gênero, classe, raça, identidade e outros fatores, reconhecendo que essas dimensões são intrinsecamente interligadas na experiência das pessoas. Portanto, a interseccionalidade serve como uma lente através da qual examinamos os feminismos, destacando sua capacidade de unir diversas perspectivas em prol da igualdade e da justiça. Ela nos ajuda a superar abordagens simplistas e segregacionistas, permitindo uma compreensão mais profunda e integrada das lutas feministas e das complexidades da opressão.

1.2 A CONSTRUÇÃO CULTURAL DAS MULHERES

Com tais concepções em mente, há condições de se enfrentar um tema central para os feminismos, sobre o que significa ser mulher - existe de fato alguma resposta correta para essa pergunta? A filósofa estadunidense Judith Butler certamente o responderia de modo negativo, já que em sua obra “Problemas de Gênero” (2018b) recusa que alguém possa ser estabelecido em uma identidade. Butler (2018b, p. 10) inicia sua trajetória de desconstrução do sujeito feminino dialogando com a crítica genealógica formulada por Foucault, recusando-se a encontrar raízes do gênero e do desejo feminino, e interpretando as identidades construídas no seio social como expressões políticas de instituições, práticas e discursos que, apesar de possuírem origens múltiplas e difusas, buscam a manutenção do poder e das coisas no estado em que se encontram. Por meio desta constatação, verifica-se a concordância de Butler (2018b, p. 18) com a ideia de Foucault, segundo a qual “os sistemas jurídicos de poder produzem os sujeitos que subsequentemente passam a representar”, fazendo-o a partir da imposição de limitações e proibições sobre o que alguém possa ser.

No que toca ao sujeito feminino, as limitações e proibições exurgem do esquema binário que contrapõe homens e mulheres, e que, a partir de um discurso heterossexual compulsório e falocêntrico, determina o que os sujeitos de cada polo desta binariedade devem ser e como devem se portar. Justamente por isso é que as noções de “feminino” e “mulher” (e mesmo de “masculino” e “homem”) não são estáveis e não encontram significados em si mesmos, senão de modo relacional, considerando o que um representa para o outro, e mais do que isso, o que representam em relação aos esquemas de poder que atravessam a vida dos seres humanos (BUTLER, 2018b, p. 11-12).

Neste esquema relacional, a heterossexualidade compulsória traduz-se num discurso segundo o qual as mulheres o são como tal a partir do desejo sexual que nutrem por homens, e vice-versa. Esse discurso, ao buscar regular e uniformizar as práticas sexuais, e manter os sujeitos operando repetidas vezes em torno desta lógica, tem impactos profundos na formação

da cultura, podendo-se destacar: a uma, a criação de uma ilusória unidade de gênero; a duas, o fato de que este discurso, materializado pelas estruturas jurídicas e políticas, inibe a possibilidade de que outras formas de existência sejam legitimadas fora dessas posições. A aparente unidade do gênero é mantida, aprofundada e cristalizada todas as vezes que o discurso binário e heterossexual compulsório é aceito e repetido sem maiores reflexões críticas (BUTLER, 2018b, p. 68).

O que Butler está dizendo, portanto, é que o ser humano mulher e o gênero feminino que supostamente o acompanha não são fatos naturais, que decorrem automaticamente da biologia, senão uma construção social que, operando repetidas vezes, funciona como um esquema de poder que inibe possibilidades de existência fora daí: “A univocidade do sexo, a coerência interna do gênero e a estrutura binária para o sexo e o gênero são consideradas como ficções reguladoras que consolidam e naturalizam regimes de poder convergentes de opressão masculina e heterossexista” (BUTLER, 2018b, p. 69). Destas acepções é possível compreender o que Butler qualificou com seu conhecido conceito “performatividade de gênero”, e que encontra poderosa metáfora na figura da *drag queen*; trata-se, justamente, da percepção de que o gênero não é um substantivo, nem um conjunto de atributos, senão expressão de uma reprodução reificada e inconsciente das práticas discursivas heterossexuais, e que, assim limitando a vida dos seres humanos, constitui-se como um instrumento de poder (BUTLER, 2018b, p. 55). Também, a partir daí, extrai-se porque Butler tem sido entendida como figura central da cultura *queer*, de indivíduos que não se identificam com gênero masculino nem feminino, ao menos não segundo o determinado pelo discurso binário e heterossexual compulsório.

Deve-se ressaltar que, embora Butler seja inovadora por, a partir de sua formulação “performatividade de gênero”, criar um mecanismo de compreensão de como os gêneros não são fatos naturais, senão construções sociais, outras feministas antes dela já estavam tratando da construção cultural da identidade de gênero, a exemplo de Simone de Beauvoir com sua frase “não se nasce mulher, torna-se mulher”. Sua contribuição a partir de “Problemas de Gênero” (2018b) vai além disso, elucidando que as construções sociais sobre o gênero não existem como algo a parte do próprio corpo, mas como algo que se insere sobre o corpo: “se o gênero são os significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, não se pode dizer que ele decorra de um sexo desta ou daquela maneira. Levada a seu limite lógico, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos” (BUTLER, 2018b, p. 26).

Pode-se dizer, portanto, que para Butler, não faz sentido distinguir o corpo sexuado do

gênero: ambos são atravessados pela dinâmica de poder oriunda do discurso heterossexual compulsório. Em suas palavras, o sexo “também é o meio discursivo/cultural pelo qual a ‘natureza sexuada’ ou um ‘sexo natural’ é produzido e estabelecido como ‘pré-discursivo’, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura” (BUTLER, 2018b, p. 27). É por isso que, para trazer à tona toda parafernália cultural que caracteriza um sujeito feminino (dócil, dada às tarefas domésticas, delicada, usa rosa, etc.) ou o sujeito masculino (valente, viril, dado às funções públicas, usa azul, etc.), não se precisa dizer “fulana está agindo como mulher” ou “ciclano está agindo como homem”; basta dizer “ela é uma mulher” ou “ele é um homem”. O discurso heterossexual compulsório não determina apenas como alguém deva se portar; mais do que isso: determina o próprio ser.

A professora brasileira Carla Rodrigues (2019, p. 62) ilustra a provocação trazida por Butler em “Problemas de Gênero”, e o faz a partir de uma comparação com a já citada e famosa frase de Simone de Beauvoir; para ela, enquanto Beauvoir está dizendo que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, Butler está dizendo que não há nenhuma garantia de que quem nasça mulher vá se tornar uma mulher. Conforme a interpretação desta pesquisadora, tem-se que Butler negue qualquer tentativa de essencializar o ser humano. . A nosso ver, o “natural” não é que alguém, simplesmente por ter nascido com o par cromossômico XX, deva se relacionar afetivamente com um homem, constituir com ele família e assumir centralidade na execução dos trabalhos domésticos e de cuidado; o natural é que alguém, independentemente dos genes que carrega, possa escolher e autodeterminar quem é, com quem se relacionar e como fazê-lo. Tal interpretação parece alinhada com os objetivos de Butler, conforme ela mesma anuncia no início de sua obra (2018b, p. 13): “proponho uma série de práticas baseadas numa teoria performativa de atos de gênero que rompem as categorias de corpo, sexo, gênero e sexualidade, ocasionando sua resignificação subversiva e sua proliferação além da estrutura binária”.

Uma vez demonstrado o que Butler está querendo dizer, importante demonstrar o que ela não está dizendo. Em primeiro lugar, ressalta-se que embora ela entenda que o gênero seja uma construção social, ela não está afirmando que toda a identificação do ser humano com um gênero, ou seja, com uma elaboração cultural de si mesmo seja necessária e completamente falsa. Dito de outro modo, não nos parece que ela esteja convocando todas as pessoas a renegarem todas as estruturas culturais que lhes atravessam. O que Butler está negando é que haja apenas uma única possibilidade do “ser mulher” e “ser homem”:

Declarar que o gênero é construído não é afirmar sua ilusão ou artificialidade, em que se compreende que esses termos residam no interior de um binário que contrapõe como opostos o “real” e o “autêntico”. Como genealogia da ontologia do gênero, a

presente investigação busca compreender a produção discursiva da plausibilidade dessa relação binária, e sugerir que certas configurações culturais do gênero assumem o lugar do “real” e consolidam e incrementam sua hegemonia por meio de uma autonaturalização apta e bem-sucedida (BUTLER, 2018b, p. 67).

Ainda, embora a crítica de Butler esteja apontada contra o discurso binário da sexualidade como sistema de poder, ela não está afirmando que esta seja a única estrutura reguladora das relações sociais. Justamente por isso se entende plenamente possível realizar a interlocução entre Butler e outras teorias feministas que coloquem atenção mais específica a questões econômicas, políticas, raciais, entre outras. “Resulta que se tornou impossível separar a noção de gênero das intersecções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida” (BUTLER, 2018b, p. 21).

Quais são, portanto, as possibilidades que emergem para os feminismos a partir da crítica radical às categorias sexuais e de identidade que emerge a partir de “Problemas de Gênero”? Espera-se que teorias que lhe sigam não busquem, nem mesmo em nome da representação política, um conceito tendente a classificar mulheres como um sujeito universal. Tampouco basta, para que sua formulação crítica surta efeitos, que se preencha o conceito “mulheres” com os componentes de “raça”, “classe”, e de outras estruturas de poder. Entende-se que o principal legado de “Problemas de Gênero” (2018b) seja a inspiração de uma permanente vigilância para os feminismos, para que suas formulações tratem de não reforçar as construções típicas do discurso binário e heterossexual, e que as lutas das feministas estejam abertas à adesão de todas as pessoas que não se identifiquem com as duas possibilidades de existência que a regulação binária quer impor, buscando sempre a construção de um panorama em que se possa ser livre de amarras, e com plenas condições para tanto. “A complexidade do conceito de gênero exige um conjunto interdisciplinar e pós-disciplinar de discursos, com vistas a resistir à domesticação acadêmica dos estudos sobre gênero ou estudos sobre as mulheres, e a radicalizar a noção de crítica feminista” (BUTLER, 2018b, p. 14).

Diante disso, é de se indagar como operacionalizar a crítica emergida de “Problemas de Gênero”. Tal crítica quer dizer que não deverão ser produzidos novos estudos tendo mulheres no centro, ou mesmo evidenciando as diferentes maneiras como mulheres têm suas vidas atravessadas por limitações de múltiplos eixos de poder? Deve-se, desde já, abrir mão por completo dos conceitos de “homem” e “mulher” em prol da construção de uma nova genealogia em que as existências possam fluir livremente alheias aos binarismos? Entende-se que não exatamente. A nosso ver, a teoria de Butler exsurge como uma espécie de “conceito-horizonte”, em direção a qual os feminismos devem rumar. Neste caminho, ainda haverá espaço para enunciar as diferenças de gênero e outras que marcam a vida das pessoas, até que se consiga

alcançar uma nova ordem em que as múltiplas formas de existir sejam mais naturais que os binarismos impostos, a ponto de que não haja mais necessidade de tratar das diferenças sob uma perspectiva crítica. Até lá, compreende-se que a tarefa dos feminismos é permanecer aberta, solidária e atenta às pessoas em suas múltiplas facetas, garantindo que todos tenham condições de existir e caminhar até este horizonte ideal.

Pode-se dizer, portanto, que para Butler, a categoria “mulher” e “mulheres” não existe, tratando-se de uma construção social profunda, que atravessa a vida de das pessoas como eixo de poder, subordinando as existências a uma lógica binária e heterossexual compulsória. Tanto “mulher” e “homem” são conceitos criados para associar uma série de comportamentos específicos aos seres, quanto a própria ideia de que apenas “mulher” e “homem” representam as possibilidades de existência também é uma ficção. Estamos em maior ou menor grau, sujeitos a performar tais ficções. Apesar de comungar desta ideia, esta pesquisa entende que ainda há muitas vidas à margem de tal compreensão, como também há muitas relações políticas, sociais e culturais, que ainda respondem ao discurso binário, e, como tal, apresentam impactos na vida daquelas que se qualificam como “mulher”. O conceito “mulher” e “mulheres” empregados nessa dissertação são o abrangentes, desejando englobar todas as formas de existência que, acatando ou não a lógica binária como expressão identitária, são por ela atravessadas. Pretende-se que a abrangência deste conceito fique mais clara ao término do capítulo. De todo modo, por ora, quer-se deixar claro que o termo “mulher”, aqui, não deve ser entendido para designar, meramente, um sujeito cisgênero.

Ainda, justamente por entender que a categoria analítica “mulheres” tem espaço na pesquisa, e mais, por comungar do conceito de “interseccionalidade”, é necessário verificar como a opressão advinda do gênero se comunga com outras advindas da raça, classe, da geopolítica, etc.. Por isso, pretende-se olhar com mais atenção, agora, para a vida das mulheres afetadas pela discriminação racial.

1.3 AS CONTRIBUIÇÕES DE LELIA GONZALEZ ÀS LUTAS ANTIRACISTAS

A intelectual brasileira Lelia Gonzalez é um referencial teórico desta pesquisa. A partir de uma crítica radical à historiografia brasileira construída por homens brancos sob uma perspectiva eurocêntrica (como Gilberto Freyre e Caio Prado Jr.), Lelia articula conhecimentos advindos dos campos econômico, histórico, político e da psicanálise, e destaca como a opressão de gênero é vivenciada em maior intensidade por mulheres negras, a partir de sua intersecção com o racismo e com o colonialismo europeu.

Considerando que um dos objetivos desta pesquisa é analisar a participação de mulheres na constituinte da Tunísia (2011 – 2014), pode-se indagar qual a pertinência de abordar a crítica antirracista desenvolvida por uma brasileira, a partir um contexto brasileiro. Uma primeira razão é porque, ao demonstrar como o racismo opera em um contexto de profusão de uma falsa ideia de igualdade, Lélia ajuda a compreender a construção cultural da raça como eixo de poder, e forma como esta se intersecciona com outros domínios de opressão, econômicos e políticos. Seus estudos convergem, portanto, com o interesse desta pesquisa, de abordar os feminismos e suas lutas sob os vieses culturais, econômicos e políticos. Em segundo lugar, porque ela demonstra como a raça, enquanto construção cultural, foi atravessada e forjada pelo poder colonial, a partir das ofensivas imperialistas da Europa e dos Estados Unidos, que, de diferentes modos e em diferentes fases do capitalismo, subjugarão outros povos (seus corpos, territórios, culturas e saberes) em prol da acumulação de riquezas e da manutenção do *status quo*. A crítica decolonial desenvolvida por Lélia é, deste modo, profícua à presente pesquisa, contribuindo para que a análise da participação feminina na Revolução de Jasmin não seja, de nenhum modo, condescendente com os esterótipos que o mundo ocidental atribui às pessoas do Oriente Médio. Utilizam-se as lições de Lélia (e das feministas decoloniais como um todo), visando, em terceiro lugar, deslocar o eixo de análise, enfocando as vidas das mulheres do Sul Global, ampliando suas vozes, suas pesquisas e suas lutas, para assim desafiar o status quo eurocêntrico e colonial. Assim, embora as experiências históricas e contextuais do Brasil e da Tunísia sejam distintas, os estudos de Lelia Gonzalez oferecem ferramentas teóricas e metodológicas capazes de enriquecer a compreensão das questões enfrentadas pelas mulheres árabes, especialmente em relação à colonialidade, resistência, busca por justiça e dignidade.

Lelia (2020, p. 38-40) ensina como o racismo no Brasil, que já compunha elemento estrutural do sistema econômico colonial escravagista, acentuou-se enquanto ideologia e conjunto de práticas à medida em que houve a abolição da escravatura. Muito embora o marco abolicionista seja representado pela Lei Áurea de 1888, a legislação representou a libertação de apenas cerca de 10% da população negra, vez os 90% restante já vivia em estado de suposta liberdade. Como a população negra era forçada a migrar pelas regiões do país conforme as exigências dos ciclos produtivos (ciclo do açúcar, da mineração, etc.), a população de cor livre permanecia em suas regiões de origem lutando por subsistência, num processo de mestiçagem, de modo completamente desvinculado das políticas econômicas e sociais então vigentes, compondo o que se chama, em termos econômicos, em face do processo de acumulação hegemônico, de massa marginal, afetada pelo desemprego e subemprego. Deste modo, estando os negros impedidos de galgar espaço no nascente mercado de trabalho formal, “a maioria dos

brancos recebe seus dividendo do racismo, a partir de sua vantagem competitiva no preenchimento das posições que, na estrutura de classes, implicam recompensas materiais e simbólicas mais desejadas” (GONZALEZ, 2020, p. 39).

Tudo isso demonstra que a abolição da escravatura não representou, de modo algum, um benefício em prol da população negra, senão a vontade político-econômica de legitimar um estado de coisas que já vinha se firmando, com o estabelecimento dos negros e mestiços como massa marginal, passível de superexploração em favor dos brancos. Neste passo, considerando que a região sudeste foi a que mais tardiamente se inseriu na economia brasileira, a população negra desta região se situa em condições relativamente melhores que aquela do restante do país, embora sempre subordinada hierarquicamente em relação aos brancos, e com mais baixos índices de educação. Entre os anos 1930 e 1950, com o estímulo da imigração européia para a ocupação de postos de trabalho na economia agrícola, inicia-se a “urbanização e proletarização do negro do Sudeste” (GONZALEZ, 2020, p. 40-41).

Lelia (2020, p. 45-68) também coloca luz na situação específica da mulher negra, durante e após a vigência da escravatura do Brasil. Quanto ao período da escravidão, as posições ocupadas pelas negras eram duas, de modo geral: escrava do eito (que empregava serviços diretamente nas plantações e demais etapas produtivas) e mucama (responsável pela manutenção dos trabalhos domésticos e de cuidados na casa-grande). Segundo a intelectual, em ambas as posições, cabia à mulher negra, além da execução de suas próprias tarefas, o emprego de força moral aos homens: enquanto escrava do eito, incentivando seus irmãos de cativeiro ao trabalho ou mesmo à revolta; enquanto mucama, amamentavam e educavam as crianças nascidas do ventre das senhoras. Para além disso, as escravas também suportavam violências sexuais impingidas pelos senhores (diretamente, ou mesmo quando estes convidavam parentes para iniciarem a vida sexual com mucamas mais atraentes), ao passo em que tinham que lidar com o ciúmes e desprezo das mulheres brancas. O que Lelia (2020, p. 64) demonstra, portanto, é a centralidade assumida pela mulher negra na sustentação da economia colonial, e mesmo na formação da cultura brasileira. Destaca, neste sentido, como a mucama deu origem à “mãe preta”: aquela que, ao menos durante a primeira infância, foi figura central na formação das estruturas psíquicas dos filhos dos senhores, transmitindo-lhes, inclusive, histórias, palavras e tradições de suas raízes africanas, que iam se mesclando com as tradições do colonizador, tudo dando origem a uma cultura autenticamente brasileira.

A centralidade da mulher negra enquanto viga moral da sociedade permaneceu no período que seguiu à promulgação da Lei Áurea. Em verdade, as funções por elas exercidas se viram redobradas, pois, deixando de habitar a casa grande para se estabelecer em locais à

margem dos projetos de desenvolvimento urbano, precisavam acordar de madrugada para buscar água na bica e realizar todas as tarefas domésticas antes de se dirigir a seus ofícios. Embasando-se em dados do Censo de 1950, Lelia (2020, p. 45) frisa a posição de subalternidade das mulheres negras na estrutura social (sendo o analfabetismo predominante) e no setor econômico, posto que 10% delas estavam empregadas na indústria têxtil e as 90% restantes ocupavam o setor de serviços pessoais e domésticos. Nos anos que seguiram, com a paulatina decadência do setor têxtil, as negras foram ainda mais empurradas para o setor dos serviços pessoais, seja por sua baixa escolaridade, seja pelo preconceito racial disfarçado por detrás dos anúncios de outros trabalhos contendo requisitos como “boa educação” e “boa aparência”, constituindo “um código cujo sentido indica que não há lugar para a mulher negra” (GONZALEZ, 2020, p. 47). De modo geral, ainda que após 1950 tenha ocorrido um aumento da classe média, o mesmo não ocorreu para a população negra, muito menos para a mulher negra, que neste percurso seguiu relegada à categoria de massa marginal, sofrendo com o desamparo social. Conforme denuncia Lelia, a penetração e ascensão da mulher branca no mercado de trabalho só foi possível graças à contribuição da mulher negra, que assumiu, quase com exclusividade, o trabalho precário de empregada doméstica, permitindo à patroa dedicação aos estudos e à carreira (GONZALEZ, 2020, p. 49).

Não obstante, para além do papel de empregada doméstica, há uma outra posição que veio a ser ocupada pela mulher negra após os anos de 1950: a de mulata, “nomeada ‘produto de exportação’”, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos burgueses nacionais” (GONZALEZ, 2020, p. 50). Tal situação se configura como uma forma de exploração sexual e fetichização da mulher negra, que ademais de se constituir, num cenário mais amplo, como uma expressão de distorção e folclorização da cultura negra no Brasil, é também uma forma de exploração comercial, que atinge seu ápice no carnaval, atendendo aos interesses do setor de turismo. Nesta época do ano, as mulatas, cedendo à alienação cultural, vestindo roupas curtas e rebolando à exaustão, vendem e reificam a ideia da mulher negra como símbolo sexual, digna de exaltação, não por suas capacidades intelectuais, senão por seus atributos físicos. Lelia (2020, p. 50) ressalta que as assistidas, geralmente, não são as negras mais retintas, cujos traços fenotípicos se distanciam do padrão de beleza vigente, mas sim as mestiças de “traços mais suaves”. Neste diapasão, Lelia demonstra os espaços ocupados pelas mulheres segundo sua cor, relembrando ao dito popular racista: “preta para cozinhar, mulata para fornicar, branca para casar”.

Tal como já fica claro a partir da abordagem de Lelia sobre a mulata brasileira, tem-se que a intelectual, inobstante reconheça como questões econômicas são responsáveis pela

manutenção da população negra em situação marginal, tampouco compactua de uma visão estritamente economicista do racismo no Brasil, dialogando, assim, com o conceito de interseccionalidade focado nesta revisão teórica. Lelia também coloca atenção às práticas e discursos culturais que, por vezes penetrando na própria política, compõem o racismo à brasileira. Neste diapasão, resalta duas expressões ideológicas da cultura racista no Brasil, que se entrelaçam de modo dúbio e contraditório: a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial (GONZALEZ, 2020, p. 84).

A ideologia do branqueamento pode ser compreendida a partir de digressão pela história do Brasil, lembrando as já citadas políticas oficiais pós abolição da escravatura, de incentivo à imigração europeia, que não se estabeleceram de modo despropositado. Sim, porque, embora houvesse suficiente contingente populacional afro-brasileiro a ser educado, qualificado e empregado em diversas posições do sistema produtivo à época, houve uma opção por se atrair os europeus, suas culturas, e seus genes, em tese capazes de levar ao “embranquecimento” da população. Prova dessa intenção encontra-se disposta no art. 2º do Decreto-lei 7.967/1945, segundo o qual a política imigratória deveria se pautar pela “necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia” (GONZALEZ, 2020, p. 87).

Tudo isso acontecia ao passo que instituições de segurança pública se esforçavam para desmontar centros de resistência negra, de manutenção de suas tradições culturais e religiosas. A título de exemplo, o historiador Lira Neto (2017, p. 382-403) conta sobre a destruição do “Cabeça de Porco”, um cortiço existente no coração da “Pequena África”, na cidade do Rio de Janeiro, lar para mais de 2000 negros e mulatos. Conta-se que em uma noite de 1893, o batalhão de infantaria, com 150 soldados armados e cavalaria posta, cercou o local e pôs em marcha a sua destruição: as construções eram derrubadas a marretadas, enquanto fuzis e carabinas tentavam impedir que as pessoas deixassem os cordões de isolamento. A medida, responsável pelo desabrigamento de tantas pessoas, foi veiculada pela mídia da época como “civilizatória”, “um espetáculo bonito”. A destruição do “Cabeça de Porco” não parece diferente da violência policial que, anos depois, segue sendo aplicada de modo desproporcional à população negra, mormente aquela estabelecida nas favelas Brasil afora. Três das cinco maiores chacinas policiais da história do Rio de Janeiro ocorreram nos últimos três anos: no mês de maio de 2021, uma operação policial deixou 28 mortos na Favela de Jacarezinho; cerca de um ano depois, em outra ação da Polícia Militar, 23 pessoas foram mortas na Penha; em julho de 2022, outras 17 vítimas fatais foram contabilizadas no Morro do Alemão (DIRK; HIARATA e GRILLO, 2022).

Retomando à perspectiva histórica, observa-se que, embora a população negra tenha crescido a despeito da opção pelo branqueamento, e apesar de, posteriormente, tal política ter deixado de ser oficial (ao menos teoricamente), o discurso de supervalorização da cultura europeia e branca em detrimento da negra permaneceu e ainda permanece. Tal se denota, por exemplo, do conteúdo programático escolar brasileiro, que ensina a história, a literatura, e tantas outras disciplinas enfocando eventos da Europa e Estados Unidos, e sob o ponto de vista dos membros destas sociedades (GONZALEZ, 2020, p. 87). Também quando se leciona a história brasileira, há um apagamento sobre a contribuição negra para o desenvolvimento nacional: leciona-se sobre a Revolta dos Alfaiates, a Sabinada, Balaiada, e etc., mas pouco se fala quanto ao fato de que os principais atores destes movimentos pela libertação nacional eram pessoas negras (GONZALEZ, 2020, p. 62). No Brasil, foi apenas em 2003 que a Lei nº 10.639/03 incluiu, no currículo oficial da Rede de Ensino, a obrigatoriedade da presença da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Africana".

Mesmo quando os negros são posicionados no centro da história brasileira, duas são, costumeiramente, as posições enfocadas: ou a do escravo, ou, sob um verniz de exaltação, destacando-se sua contribuição para o samba, para o carnaval, para o futebol, associado ao entretenimento. Entende-se a perversidade desta construção, na medida em que reforça o estereótipo de que negros são bons para o trabalho braçal ou para animar uma festa, mas não para a produção intelectual, não para ocuparem cargos mais elevados, seja no mundo corporativo ou nos aparatos estatais. Tem-se, pois, que o branqueamento opera numa dimensão mais consciente, de reprodução das visões que os brancos têm a respeito dos negros, quanto numa dimensão mais inconsciente, representada pela constante repetição dos estereótipos “condensados em atributos corporais: força/resistência física/ritmo/sexualidade” (GONZALEZ, 2020, p. 88).

Quanto ao mito da democracia racial, que, na definição do racismo operado no Brasil, se entrelaça de modo contraditório ao branqueamento, se trata do fato de que, apesar das evidentes disparidades enfrentadas pela população negra, seja pela negação de sua cultura e capacidade intelectual, seja pela sua condição de massa marginal, costuma-se vender uma imagem de que não há racismo Brasil, já que todos são iguais perante a lei, independentemente da raça. Este discurso falacioso, repetido à exaustão, leva as pessoas e por vezes os próprios negros a acreditarem que não existe racismo no Brasil, e que, portanto, nada precisa ser feito ou alterado para melhorar a condição deste grupo. Trata-se de um discurso profícuo à manutenção das coisas como estão, em benefício dos brancos e das estruturas hegemônicas. Para a manutenção do mito, exemplos de negros de sucesso, como Pelé, são exaltados e

apontados como expressão da democracia racial, quando são, na verdade, exceções que comprovam a regra (GONZALEZ, 2020, p. 83-86).

Em diversos de seus textos, Lélia costuma se referir à sarcástica frase de Millôr Fernandes como uma explicação da associação dúbia entre a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial: “no Brasil não existe racismo porque o negro conhece seu lugar”. Deste modo, a intelectual brasileira conceitua o racismo como “uma construção ideológica cujas práticas se concretizam nos diferentes processos de discriminação racial. Enquanto discurso de exclusão que é, ele tem sido perpetuado e reinterpretado de acordo com os interesses dos que dele se beneficiam” (GONZALEZ, 2020, p. 66).

Lélia destaca que a denegação do racismo é uma construção típica da América Latina como um todo, que se diferencia da prática operada na história dos países de origem anglo-saxônica e germânica, sociedades em que a suposta superioridade branca era anunciada abertamente, e materializada sem maiores pudores em políticas de segregação entre negros e brancos, como ocorreu, por exemplo, no apartheid sul-africano (GONZALEZ, 2020, p. 175). Entende-se que tal diferenciação é feita pela intelectual não numa tentativa de valorar qual sistema é mais ou menos prejudicial, mas com o intuito de alertar que o enfrentamento ao racismo no Brasil e demais países latino-americanos precisa passar por um processo prévio de aceitação da realidade, de desconstrução do mito e das percepções que os sujeitos têm sobre si mesmos. É preciso, entender, por exemplo, que se pode sim ser racista a despeito de ter um amigo negro, uma vez que a discriminação racial, embora possa ocorrer no âmbito das relações interpessoais, é também um fenômeno social de ampla permeabilidade, que se estende sobre as estruturas de poder hegemônicas, conforma a própria cultura nacional desde a colonização, e que opera, por vezes, a nível do inconsciente.

Em sua trajetória, Lélia teve a oportunidade de participar de diversos eventos acadêmicos no exterior, o que intensificou o intercâmbio de pensamentos e o diálogo crítico com outros intelectuais da América e da África, os quais ela mesma nomeia: “Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Amílcar Cabral, Kwame Nkrumah, W. E. B. Du Bois, Chancellor Williams, George G. M. James, Yosef A. A. Ben- Jochannan, Ivan Van Sertima, Frantz Fanon, Walter Rodney, Abdias do Nascimento e tantos outros” (GONZALEZ, 2020, p. 183). A partir daí, a intelectual apercebeu-se de que, além das semelhanças que unem a história dos países latino-americanos em torno do racismo, notadamente a partir da intersecção entre branqueamento e mito da democracia racial, também há semelhanças entre tais países e outros do continente africano, cujas sociedades igualmente foram atravessadas pela ação do colonizador europeu. Neste contexto, a intelectual compreendeu que, para além do fato de as

raízes da América Latina estarem fincadas no continente africano, ambos os continentes estavam unidos em torno da “heroica resistência e a criatividade na luta contra a escravização, o extermínio, a exploração, a opressão e a humilhação” (GONZALEZ, 2020, p. 184). A partir daí, Lélia desenvolve a categoria político-cultural da “amefricanidade”:

Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada a modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. [...] Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. [...]Assumindo nossa amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente. (GONZALEZ, 2020, p. 184-185)

A amefricanidade é, assim, um conceito que guia a trajetória de desconstrução do mito da democracia racial pois, ao mesmo tempo em que alerta para as desigualdades raciais existentes e enraizadas na América e na África, também promove as bases da luta pela igualdade, por meio da aproximação e solidariedade entre os povos. O conceito se alinha, também, com o olhar interseccional sobre os feminismos, trazendo-lhes uma base afrocentrada, permitindo a compreensão de que a vida das mulheres negras são atravessadas por discursos que transcendem a construção binária de gênero, e de que as lutas feministas devem, inexoravelmente, procurar respostas para o racismo e para os discursos do branqueamento.

Junto a Lelia Gonzalez, outras tantas feministas negras se destacam no Brasil, na militância e na academia, inserindo no cenário político as nuances decorrentes da interação entre raça, classe e gênero, entrelaçando as causas historicamente defendidas tanto pelo movimento negro quanto pelo movimento de mulheres no Brasil. Isso significa, por um lado, dar uma dimensão racial às demandas femininas, tornando-as mais alinhadas com a diversidade das mulheres brasileiras, e, por outro, incorporar perspectivas femininas às propostas e demandas do movimento negro (CARNEIRO, 2011). A filósofa brasileira Sueli Carneiro (2011), cunha o termo “enegrecer o feminismo” para ressaltar a questão racial no feminismo brasileiro, enfatizando e inserindo no foco do movimento feminino a relevância da etnia em aspectos como políticas demográficas. Assim, ao tratar da violência contra a mulher, por exemplo, é essencial reconhecer a violência racial como um fator que afeta a experiência de grande parte das mulheres não brancas no Brasil. Também é fundamental discutir doenças que têm uma prevalência maior entre a população negra ao elaborar políticas de saúde, tal qual é

crucial criticar critérios no mercado de trabalho, como a exigência de uma "boa aparência", que perpetuam as disparidades entre mulheres brancas e negras.

1.4 PERSPECTIVAS DECOLONIAIS

Tratar sobre a ideologia do branqueamento e sobre o mito da democracia racial leva à reflexão sobre os efeitos da colonização dos povos amefricanos, afinal, como ensina Lelia Gonzalez, o racismo, em especial nestes marcos continentais, se retroalimenta de discursos sobre uma suposta supremacia branca, historicamente forjados em prol dos interesses econômicos e privilégios dos colonizadores, mantidos por aqueles que exploram negros e mulheres de distintos modos, seja tolhendo-lhes as oportunidades de ascender socialmente, seja inferiorizando suas capacidades intelectuais e suas culturas, seja violando seus corpos. Tais reflexões convergem com as evoluções dos estudos decoloniais, assim entendidos como responsáveis pelo alerta de que a sociedade capitalista foi estruturada de forma eurocêntrica ao longo da história, levando à reorganização das relações de superioridade e inferioridade baseadas em raça, criando um modelo no qual tudo que vinha do autodenominado "norte global" era considerado "natural".

Antes, porém, de lançar perspectivas decoloniais sobre o contexto árabe, dispende-se um pouco mais de atenção aos estudos decoloniais latino-americanos. Trata-se da continuidade de um esforço anunciado no tópico acima, de desconstruir os discursos mais próximos antes de criticar os mais longínquos. A relação entre os estudos decoloniais latino-americanos e a compreensão das questões envolvendo mulheres árabes pode parecer não intuitiva à primeira vista, mas uma análise mais aprofundada revela pontos de convergência e lições importantes. Os estudos decoloniais latino-americanos desafiam as narrativas e paradigmas eurocêntricos e ocidentais que frequentemente dominam o discurso acadêmico e político. De forma similar, permitem questionar as representações ocidentais das mulheres árabes que, por vezes, as pintam como passivas, oprimidas ou homogêneas, sem considerar a diversidade e complexidade de suas experiências. Ao aplicar essa lente às mulheres árabes, é possível obter uma compreensão mais rica de suas experiências, que são moldadas não apenas pelo gênero, mas também por fatores como etnia, classe social, religião, entre outros. Ainda, a crítica decolonial à ideia de modernidade como um padrão único e universal, geralmente associado ao Ocidente, pode ajudar a desafiar noções simplistas de progresso e desenvolvimento no mundo árabe, especialmente em relação ao papel e direitos das mulheres.

De acordo com a filósofa argentina Maria Lugones (2020, p. 63), a colonialidade não se limita apenas à ocupação do território do colonizado ou à classificação racial; seus elementos funcionam como mecanismos estruturantes para a apropriação da cultura, economia, subjetividade, acesso e controle ao sexo do colonizado. Além disso, a colonialidade também influencia a produção do conhecimento, atravessando-o com uma nova intersubjetividade imposta. Lugones questiona o fato de que, embora nenhuma comunidade (nem em grandes centros, nem em vilarejos) tenha aceitado passivamente a invasão, e apesar da perspectiva epistemológica interseccional ter avançado no descortinamento dos nós entre as práticas de poder, persiste no ideário social uma certa indiferença sobre os efeitos da dominação global na inferiorização das pessoas, em especial de mulheres não brancas. Neste cotejo, a filósofa pretende aprofundar o olhar sobre a real extensão dos efeitos deletérios do “sistema moderno-colonial de gênero”, como chama sua contribuição teórica para os estudos sobre e gênero e colonialidade, a partir da mobilização de duas categorias de análise: a já abordada “interseccionalidade”, e a “colonialidade do poder”, introduzida nas ciências sociais por Aníbal Quijano (LUGONES, 2020, p. 58/59).

A pesquisadora parte da concepção mais ampla que Quijano possui sobre a interseccionalidade entre “raça” e “classe”, segundo a qual as relações de poder são estruturadas a partir da dominação, exploração e conflito dos atores que disputam o controle sobre os quatro mais básicos âmbitos do viver: “sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e seus produtos” (LUGONES, 2020, p. 60). Parte, ainda, da visão segundo a qual o poder, na era do capitalismo global, se move sob os eixos da colonialidade e da modernidade sob tão forte pulsão que, inevitavelmente, atravessa as categorias de gênero, classe e raça, moldando-os a favor de sua hegemonia.

A colonialidade é esse meio de reorganizar as estruturas do poder em todo o globo, que nasce do colonialismo europeu, mas dele se diferencia na medida em que não é apenas um projeto de expansão territorial e econômica: é também um mecanismo de classificar as pessoas a partir de componentes raciais (europeu/índio/negro, etc.), e de impregnar tal classificação nas principais áreas da existência, determinando, sob tal divisão, o acesso e usufruto desses bens. Quanto à modernidade, esta se encontra intimamente ligada à hegemonia do conhecimento produzido na Europa. O eurocentrismo, assim denominado, determina a perspectiva que se tem do mundo e da história, não apenas no continente europeu, mas em todos os lugares em que essa narrativa foi utilizada como base para a educação, fazendo-o sempre sob vieses dicotômicos: superior/inferior, primitivo/civilizado, etc. (LUGONES, 2020, p. 63-64).

Nota-se que a modernidade e colonialidade se retroalimentam pois, ao passo em que a primeira se encarrega da padronização, objetificação e neutralização das pessoas, tornando-as público muito mais permeável aos interesses do poder capitalista, a colonialidade, ao controlar o acesso das pessoas aos bens mais importantes do viver, garante a reiteração do conhecimento aos moldes modernos, assim produzindo uma lógica difícil de romper. Lugones, embora beba de Quijano, convergindo com a explicação por ele dada sobre a lógica da colonialidade e modernidade, também crítica sua condescendência quanto ao fato de que mulheres colonizadas, não brancas, sofrem a colonialidade do poder de maneira desproporcionalmente intensa: ele “não percebeu sua conformidade com o significado hegemônico de gênero” (2020, p. 61).

Segundo Lugones (2002, p. 65), a interseccionalidade, ao passo em que “revela o que não conseguimos ver quando categorias como gênero e raça são concebidas separadas uma da outra”, inspira o cuidado de que categorias criadas para dar conta de determinadas lutas (“mulher”, “negra”, “indígena”, etc.), não sirvam como meios de universalização das pessoas, afinal, “ainda que na modernidade eurocêntrica capitalista sejamos todos/as racializados/as e um gênero nos seja atribuído, nem todos/as somos dominados/as ou vitimizados/as por esse processo”. A interseccionalidade exsurge como ferramenta de resistência à modernidade, na medida em sugere um espaço de descontinuidade da padronização por esta operacionalizada, a serviço da colonialidade do poder. Na visão de Lugones (2020, p. 67), este mesmo cuidado, de “não universalização” dos sujeitos, não está presente na teoria de Quijano, ao menos não no que diz respeito ao trato dispensado com as opressões de gênero, que é por ele absorvida na categoria “sexo, seus recursos e produtos”, de modo complacente com o dimorfismo sexual e a heterossexualidade compulsória. A crítica dele seria direcionada aos padrões da família tradicional burguesa, mas não aos discursos binários, heterossexuais e compulsórios de gênero, como aqueles referidos por Butler em “Problemas de Gênero”.

Neste contexto, Lugones (2020) toma para si a missão de interseccionar colonialidade e modernidade, demonstrando como atravessam e remodelam as opressões de gênero, raça e classe, e de ampliar o próprio alcance da interseccionalidade como modelo teórico. Busca fazê-lo de modo a negar a universalidade do sujeito “mulher”, afastando-se da complacência do modelo de Quijano quanto aos discursos de gênero. Nessa missão, Lugones encontra suporte nas ideias de Oyèrónké Oyěwùmi, pesquisadora iourubana¹¹ responsável por revelar como o binarismo homem/macho, enquanto construtor dos papéis de gênero, era estranho a algumas sociedades africanas pré-coloniais.

¹¹ Referente ao povo iorubá, grupo étnico na África Ocidental.

Oyěwùmi (2021, p. 14 -19) realiza uma incursão pela história *oyó-iorubá*¹², grupo étnico a qual pertence, visando demonstrar que a construção de sujeitos práticos e de relações sociais daquele povo não era geneirificada antes da colonização europeia. Embora a sociedade iorubana fosse hierarquizada, a base para distribuição de papéis sociais, inclusões e exclusões não era calcada no corpo e no determinismo biológico, mas dependia da senioridade e do próprio caráter relacional da indentidade social, isto é, da forma como mudavam segundo as relações travadas entre os sujeitos. Trata-se de uma construção cultural distinta do Ocidente, onde o mundo é percebido a partir da visão, onde o corpo, sempre à vista, é alicerce da ordem social, e onde o observar se torna um exercício de diferenciação, de distinguir e categorizar o mundo segundo percebido pelos olhos. O uso do termo "cosmovisão", empregado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, reflete a ênfase na primazia do sentido visual, e isso pode ser considerado eurocêntrico quando aplicado para descrever culturas que valorizam outros sentidos na atribuição de significados à existência. O termo "cosmopercepção" exsurge mais abrangente para dar conta de outras culturas que, como a *oyó-irubá*, percebem o mundo por meio de outros sentidos (OYĚWÙMI, 2021, p. 31 - 41).

O gênero é uma construção cultural e, como tal, não pode ser compreendido de forma isolada do contexto. É fundamental reconhecer que a autorreflexão é parte intrínseca da natureza humana, mas não se deve assumir que sua manifestação ocidental, como a filosofia escrita, seja universal. Isso não significa que as construções de gênero existam unicamente no mundo ocidental, apenas que categorias sociais devem ser desenvolvidas e embasadas nas realidades locais, ao invés de se apoiarem em conceitos universais originados no Ocidente. A colonização da Iorubalândia demonstra a mudança epistemológica ocasionada pela imposição das categorias de gênero sobre outras culturas, e seus efeitos deletérios. "Na Iorubalândia, a transformação de *obinrin* em mulheres e depois em 'mulheres sem importância' estava na essência do impacto colonial como um processo generificado" (OYĚWÙMI, 2021, p. 281).

Oyěwùmi (2021, p. 232) demonstra como, na Iorubalândia, a emergência da mulher enquanto categoria social subordinada os homens, foi produto direto da colonização. Tal qual em outros casos africanos, os próprios homens colonizados foram cooptados para a reprodução da heterossexualidade de modo degradante, num impulso que colocou a mulher colonizada em posição subalterna. De modo similar, o sistema global de Estados-Nação, como hoje conhecido, foi, na cultura iorubá e em muitas partes da África, fruto da imposição da organização político-

¹² "A Iorubalândia abrange uma vasta área e, apesar dos fatores de homogeneização como linguagem e experiências históricas recentes, pode-se discernir algumas especificidades culturais e institucionais significativas em determinados locais" (OYĚWÙMI 2021, p. 21).

econômica européia, repercutindo na exclusão das mulheres da esfera pública. Embora a autoridade autóctone original não tenha desaparecido, continuando a existir como tradição oral e prática social, o novo domínio cívico público europeu a subjugou. O efeito do imperialismo europeu na África foi “introduzir problemas ocidentais onde tais questões originalmente não existiam” (OYĚWÙMI, 2021, p. 41).

Tem-se, portanto, que o processo colonial aprofundou e expandiu as opressões de gênero para outras culturas, já que os colonizadores eram predominantemente homens e usaram noções generificadas para moldar suas políticas. Tem-se, ademais, que as teorias ocidentais se tornam instrumentos de dominação, aplicadas de forma universal, assumindo que as experiências do Ocidente definem a humanidade como um todo. Conforme Oyëwùmi (2021, p. 57), a colonização dos saberes foi profunda, a ponto de que mesmo uma parcela de intelectuais africanos, que se identifica com o pensamento europeu, criou versões africanas de coisas ocidentais. Neste contexto, não importa se está se posicionando contra ou a favor do Ocidente; o ponto é que o Ocidente ainda ocupa uma posição central na produção de conhecimento africana.

As análises desenvolvidas por Oyëwùmi sobre a colonização da Iorubalândia trazem conclusões relevantes, não apenas para o arcabouço teórico dos estudos decoloniais, como também para os próprios pesquisadores a respeito de como o conhecimento deve ser produzido em um mundo onde os saberes foram colonizados. Se os conceitos e formulações teóricas são desenvolvidos em um contexto cultural, quem escreve não é um mero observador de seu objeto, mas também participa de sua própria construção. Ou seja, a investigação acadêmica está involucrada no processo de criação do gênero. Portanto, ao pesquisar a África, deve-se afastar de duas maneiras pelas quais, comumente, as sociedades africanas são desconsideradas: a uma, aplicar de forma acrítica categorias conceituais e teorias supostamente objetivas que têm origem e fundamentação na cultura ocidental; a duas, por meio da simplificação excessiva das culturas africanas, como se todas fossem iguais (OYĚWÙMI, 2021, p. 21 - 23).

A revelação de Oyëwùmi, de que a estratificação da sociedade em gêneros é uma das principais heranças da colonização européia, é apropriada por Lugones (2020) para a elucidação da relevância de sua construção teórica sobre o “sistema/moderno colonial de gênero”:

De um lado, o reconhecimento do gênero como uma imposição colonial – a colonialidade do gênero complexificada – afeta profundamente o estudo das sociedades pré-colombianas, questionando o uso do conceito de “gênero” como parte da organização social. Por outro lado, uma compreensão da organização social pré-colonial feita a partir das cosmologias e práticas pré-coloniais é fundamental para entendermos a profundidade e o alcance da imposição colonial (LUGONES, 2020, p. 80).

A crítica de Lugones se alinha a de Lélia Gonzalez, chamando atenção para o fato de que os discursos e estruturas das sociedades ocidentais são moldados e mantidos em prol dos interesses de homens brancos europeus, por meio da colonização de territórios, corpos, culturas, sistemas econômicos, e enfim, das mais importantes áreas do viver. Tem-se que a colonialidade do poder é mais um sustentáculo do capitalismo, mais uma via por onde fluem opressões de raça, classe e gênero. Tal constatação desperta, ainda, um inexorável dever de cautela para quem deseja refletir sobre a condição de vida das pessoas que vivem em outros países, outras culturas: de que não se busque, mesmo na tentativa de expandir a rede de soliedariedade para a superação de opressões, imprimir visões de mundo próprias em detrimento da cosmopercepção alheia. Dito de outro modo: não se pode encampar o discurso do colonizador. Tais visões são importantes para a presente pesquisa, na medida em que, no segundo capítulo, pretende-se estudar a participação de mulheres no processo de transição político-constitucional da Tunísia, ou seja, de sociedade distinta do Brasil, terra natal dessa pesquisadora. Acredita-se que, a partir deste ponto, seja possível avançar o olhar decolonial para o mundo árabe, ampliando e complicando os conhecimentos transmitidos pelas pesquisadoras até aqui abordadas, contribuindo com as resistências das mulheres árabes contra formas de opressão coloniais e neocoloniais.

1.5 DESCOLONIZANDO AS MULHERES ÁRABES

A antropóloga palestina Lila Abu-Lughod dedica-se a compreender as questões envolvendo a luta e os direitos das mulheres muçulmanas. Ela explica que as feministas norteamericanas, na tentativa de elevar as discussões políticas sobre o papel dos Estados Unidos nos problemas humanitários do Oriente Médio, mobilizaram-se em torno de práticas entendidas opressivas e chocantes, como mutilação genital e imposição forçada do uso do véu. Ocorre que, neste processo, acabaram reduzindo a luta das mulheres muçulmanas a uma pauta exclusivamente cultural, encampando a visão de que a religião é a principal fonte de opressão, encontrando símbolo máximo no uso do véu. Tem-se, então, um certa paradoxalidade, pois, ao passo em que os feminismos colocam tanto esforço na desconstrução do sujeito universal mulher, pouca atenção dispensam ao fato de que não existe a categoria universal da mulher muçulmana. Esta visão generalizada resulta na distorção do diagnóstico sobre tais mulheres, pois não consegue penetrar nas complexidades das diversas situações em que muçulmanas se encontram. As mulheres ocidentais ignoram o fato de que não é tão grande a distância entre a

construção cultural do uso do véu e noção de que mulheres devem usar vestidos, fazer as unhas, depilar os pelos, entre outras tantas demandas estéticas (ABU-LUGHOD, 2013, pp. 13-17).

Abu-Lughod (2013, p. 15, tradução nossa¹³) ressalta que, enquanto a “Shari’a – termo que as pessoas utilizam para se referir a que deriva das tradições islâmicas – se tornou um símbolo internacional da identidade muçulmana e, para muitos no Ocidente, uma ameaçadora e tradicional inimiga dos direitos das mulheres”, pouco se discute sobre o quanto a crise humanitária no Oriente Médio é produto da intervenção militar e da guerra ali sustentadas pelos Estados Unidos. A análise de que os abusos cometidos contra mulheres não são resultado puro e simples das tradições islâmicas, permite a conclusão de que, onde quer que se esteja, as opressões resultam de uma complexa associação de contingências - políticas, econômicas, sociais, culturais - que atravessa a vida dos membros de uma sociedade. Antropóloga, Abu-Lughod teve a oportunidade de entrevistar diversas mulheres nos anos em que morou e desenvolveu pesquisas em pequenas comunidades do Egito. Ela utiliza a experiência de tais mulheres para sugerir que a solidariedade entre indivíduos de comunidades diversas certamente não será atingida a partir de generalizações sobre cultura, identidade, etc., nem pela aposta de soluções simples para problemas complexos (ABU-LUGHOD, 2013, p. 17).

De modo similar, Leila Ahmed (2021, p. 151-153) afirma que o uso do véu tornou-se, aos olhos do Ocidente, a mais proeminente marca de uma suposta inferioridade do povo islâmico, símbolo da opressão feminina pelo Islã, alvo de ataques coloniais, e, por tudo isso, o fator de legitimidade de um “projeto civilizatório”, levado a cabo por diversos grupos e instituições ocidentais, como Igrejas ligadas ao cristianismo e feministas liberais. Qualquer que seja a origem destes missionários do Ocidente, todos acreditavam que as muçulmanas deveriam, em prol de uma vida supostamente mais digna, abrir mão do véu e de sua cultura de modo geral. Como será melhor demonstrado no segundo capítulo, este discurso Ocidental de desprezo aos elementos da cultura islâmica foi uma das pedras de sustentação do domínio neocolonial de países europeus sobre os povos árabes, como foi a colonização francesa na Tunísia. Tal percepção demonstra que “independentemente das discordâncias do feminismo com a dominação masculina branca dentro das sociedades ocidentais, fora de suas fronteiras, o feminismo passou de crítico do sistema de dominação masculina branca a ser seu servo dócil” (AHMED, 2021, p. 155). Os estudos de Abu-Lughod e Ahmed não podem, entretanto, ser entendidos como demonstração de que mulheres, no Oriente Médio, não sofrem opressões em razão dos discursos

¹³ “In recent years, Sharia’s – the term people use loosely to refer to law that derives from Islamic legal traditions – has become an international symbol of Muslim identity and, to many in the West, a dreaded and traditional enemy of women’s rights” (ABU-LUGHOD, 2013, p. 15).

reificados sobre o gênero feminino. O que estão alertando, em especial para as companheiras de outras sociedades, é que, por maior que seja a solidariedade internacional, as opressões vividas pelas mulheres islâmicas não podem ser superadas se entendidas como resultado puro e simples das práticas religiosas; o secularismo não é a resposta absoluta para a “salvação” destas mulheres. A ativista e professora tunisiana Amel Grami (2018, p. 24) explora as posições das mulheres de seu país no espectro político, situadas entre o feminismo secular e as ideologias islâmicas conservadoras. Em sua visão, tais divisões são produto dos binarismos que, por vezes, atravessam a construção do feminismo universal. Grami (2018, p. 26) explica que a polarização entre secularistas/liberais/esquerdistas e islâmicos ortodoxos tornou-se mais intensa a partir dos anos 80, num contexto maior de ampliação dos debates políticos, econômicos, jurídicos, etc. Neste contexto, muitas mulheres tunisianas tiveram a oportunidade de se educar na Europa, e ali receber informação e capacitação para integrar a agenda internacional feminista. Inobstante, no contexto interno da Tunísia, as visões seculares estiveram em permanente choque com aquelas mais tradicionais, criando-se ambiente propício para um levante reacionário.

Nos anos 90, uma nova geração de tunisianas feministas, emergindo entre aquelas que tinham domínio sobre outros idiomas, se destacaria pela crítica de que, ao longo da história, a interpretação dos textos religiosos havia recaído exclusivamente sobre homens. Na missão de reinterpretá-los, tais mulheres acabaram se utilizando de discursos ocidentais como moldura, privilegiando-os ao invés de enfoques religiosos típicos de suas comunidades. O trabalho de tais mulheres (entre as quais a própria Amel Grami se inclui) não foi desimportante, não só pela contribuição para uma visão menos ortodoxa da religião, mas também porque impulsionaram o engajamento de mulheres nas pautas políticas, contribuindo para presença expressiva de mulheres no processo de transição-político constitucional que teria lugar anos mais tarde, em 2011. Entretanto, atualmente, em especial após a Assembleia Nacional Constituinte ter demonstrado que a polarização entre duas ideologias cria dificuldades na execução de um projeto de mudança de paradigma (como será melhor abordado ao longo do segundo capítulo), Grami passou a ter uma visão mais holística sobre a luta feminista, entendendo que esta pode existir sem necessariamente repudiar suas próprias tradições culturais:

Atualmente, me identifico como feminista, mas não estou entre as feministas secularistas que enxerga, a religião como fundamentalmente incompatível com o feminismo. Ao invés disso, acredito que é chegado o momento em que as feministas tunisianas levem a religião em consideração, reconhecendo as mudanças sociais e as diferentes necessidades das mulheres. [...] A divisão entre mulheres revela uma importante disparidade em relação a seus status, e

à impossibilidade de se alcançar uma voz ou visão unificada para o futuro das mulheres na Tunísia (GRAMI, 2018, p. 31-32, tradução nossa¹⁴).

Na narrativa da resistência, o véu deixou de representar a inferioridade cultural e a urgência de abandonar tradições em prol dos costumes ocidentais. Ao invés disso, tornou-se um símbolo da dignidade e da autenticidade dos costumes locais. Em especial, destacaram-se aqueles hábitos mais veementemente atacados pelo colonialismo, como os associados às mulheres, reforçando a importância de defendê-los com firmeza contra a imposição ocidental (AHMED, 2021, p. 164). Neste ponto, alguém poderia cogitar a existência de uma contradição entre os referenciais até aqui abordados, em especial, entre o alerta de Judith Butler sobre as construções culturais de gênero, e as colocações de Lila Abu-Ighod e de Amel Grami, no sentido de que os feminismos, em especial no contexto árabe, não precisam refutar, por completo, todas as tradições culturais. Entende-se, porém, que tal contradição é apenas aparente, por algumas razões. A uma, porque Butler não está a negar a existência de identidades culturais, e de que tais sejam valiosas para os indivíduos: seu alerta é sobre o fato de que, por vezes, as construções identitárias ligadas ao gênero são atravessadas e determinadas por um discurso binário e heterossexual compulsório. Tal ideia parece ter conexão com as reflexões das apontadas feministas árabes, que estão a negar a imposição de uma cosmopercepção estritamente secular ou estritamente religiosa, e a construção dos feminismos dentro de uma lógica estritamente binária. Tem-se que todas estão defendendo as possibilidades de existência que escapam do senso imposto, seja pelo discurso heterossexual compulsório, seja pelas interpretações religiosas feitas exclusivamente por homens, seja por um discurso colonizador, ou por uma lógica universalista intangível. A duas, porque as pesquisadoras, embora compreendam que os discursos culturais construídos em torno do gênero estão relacionados às opressões vividas por mulheres em distintos lugares do mundo, tampouco acreditam que tais discursos sejam as únicas determinantes das posições ocupadas por mulheres e pelo indivíduos de forma geral.

O discurso colonial ocidental sobre as mulheres islâmicas, evidenciado em torno da prática de uso do véu, trazem, segundo Ahmed (2021, p. 165 – 167), duas implicações. Inicialmente, é perceptível que o discurso ocidental estabeleceu um elo entre cultura e a condição da mulher, sugerindo que, em culturas árabes (como em outras sociedades não ocidentais), o progresso das mulheres exigiria um rompimento com tradições locais.

¹⁴ “Today I identify myself as a feminist, but I am not among the secular feminists who view religion as fundamentally incompatible with feminism. Rather, I think that it is time Tunisian feminists take religion into account, recognise social change and different women's needs. [...] the divide among women reveals an important disparity regarding their status and the impossibility of reaching a unified voice or vision for the future of women in Tunisia” (GRAMI, 2018, p. 31-32).

Adicionalmente, essa interpretação da história evidencia uma curiosa paridade: tanto a perspectiva colonial ocidental quanto a resistência islamista pressupõem uma ligação intrínseca entre a cultura e o papel das mulheres nas sociedades muçulmanas. Esse paralelismo entre as duas visões não é mero acaso, mas sim reflexos mútuos. Enquanto a resistência buscou contrapor a visão colonial, acabou, em certa medida, reforçando seus fundamentos, ainda que de forma invertida. O que, na visão desta pesquisadora, Ahmed está querendo dizer é que, embora a cultura tenha relevância no que toca ao lugar designado às mulheres islâmicas na sociedade (o que se comprova por meio das narrativas coloniais construídas em torno do véu), este não é o único fator responsável pela subalternidade que, por vezes, atravessam suas vidas. Questões econômicas como o acesso a terra e ao emprego, ou a existência de um sistema de amparo social também são determinantes para uma vida digna. Do mesmo modo, dilemas políticos internos e externos, como as possibilidades de participação nas tomadas de decisões públicas, ou as guerras patrocinadas pelo Ocidente em solo árabe, também possuem peso na determinação das vidas das mulheres islâmicas.

Por isso, na visão de Ahmed (2021, p. 165 – 167), embora o uso do véu como mecanismo de resistência possa funcionar como convite às mulheres islâmicas para que não abandonem suas raízes em prol de um suposto projeto feminista, limitar as lutas e pautas destas mulheres às questões puramente culturais também importa numa visão parcial e distorcida da realidade, e, num certo aspecto, uma reiteração da própria visão colonial, para a qual interessa reduzir o debate às questões culturais, encontrando, nas práticas islâmicas, brechas legitimadoras de um projeto de dominação travestido de missão civilizatória. A percepção de Ahmed, portanto, conjuga-se com os estudos decoloniais brasileiros e latino-americanos. Tal percepção, ademais, indica ser necessário, para a presente revisão teórica, avançar no estudo dos feminismos sob outros enfoques, de cunho material e político, por exemplo. É, portanto, por este caminho que este capítulo passa a se enveredar.

1.6 DAS PRECARIIDADES À ABORDAGEM SISTÊMICA DOS FEMINISMOS

Em Quadros de Guerra (2015), Judith Butler trata das opressões produzidas por outros discursos hegemônicos, para além daquele da heterossexualidade compulsória. Demonstra como esses discursos afetam os corpos, tolhendo-os das condições materiais necessárias para o viver. O livro, produzido em torno da crítica de Butler às intervenções militares promovidas pelos Estados Unidos no Iraque, e às torturas de prisioneiros em Guantánamo, consiste em uma “resposta às guerras contemporâneas, com foco nos modos culturais de regular as disposições

afetivas e éticas por meio de um enquadramento seletivo e diferenciado da violência” (BUTLER, 2015, p. 12). Butler parte do pressuposto de que toda vida é precária em essência, na medida em que pode ser interrompida se não receber determinadas condições para sua manutenção, como alimentos, moradia, amparo, e, enfim uma série de elementos materiais que, na modernidade, só são possíveis a partir de interações sociais e de provisões oriundas do Estado. Ocorre que as instituições dotadas de poder promovem a gestão da condição precária humana em favor de seus próprios interesses, determinando quais indivíduos têm acesso às condições materiais da existência e quais não têm. Chega-se, assim, ao conceito de “precariedade”, que corresponde à dimensão política da condição precária (BUTLER, 2015, p. 15). A precariedade é mobilizada e sustentada a partir de normas e categorias que determinam os sujeitos, alterando a maneira como reconhecem e são reconhecidos pela sociedade.

Tais convenções sociais são repetidas e reificadas ao longo do tempo, dando azo a uma “ontologia historicamente contingente” que nomeia e categoriza os seres, por vezes, sem maiores reflexões críticas. Tal processo é nomeado por Butler como “o enquadramento, que busca conter, transmitir e determinar o que é visto (e algumas vezes, durante um período, consegue fazer exatamente isso), e depende das condições de reprodutibilidade para ter êxito” (BUTLER, 2015, p. 25). Os enquadramentos permitem que algumas vidas recebam apoio para superar sua condição precária, enquanto outras são gerenciadas de maneira que a situação precária lhes seja permanente. Trata-se, portanto, de um esquema de manutenção dos interesses hegemônicos, que ataca os corpos a partir da mobilização das identidades e das condições materiais da existência. Segundo os conceitos desenvolvidos por Butler (2015), as vidas que são enquadradas para serem mantidas e desenvolvidas são consideradas “vivíveis”, enquanto as vidas que têm sua condição precária intensificada são consideradas como “não-vivíveis”. Quando as vidas “não-vivíveis” são perdidas, não geram grande comoção ou tristeza, como se não fossem dignas de serem lamentadas, sendo consideradas, igualmente, como “não-enlutáveis”. O luto configura-se como um parâmetro de aferição de quais vidas importam verdadeiramente segundo a lógica do enquadramento: se uma vida perdida não é lamentada é porque nunca foi considerada vida de fato; significa que está tudo bem que tal vida seja perdida se em prol da manutenção dos interesses daqueles que “realmente importam”.

O racismo é um enquadramento tão arraigado no nível da percepção que a perda de determinadas populações (negras, por exemplo) são menos lamentadas (BUTLER, 2015, p. 40). Trata-se, pois, de uma explicação coerente sobre o porquê, ao longo da história, a polícia brasileira tem praticado incontáveis chacinas nas favelas e periferias sem despertar maiores comoções sociais – ao menos não uma comoção potente o suficiente para a alteração desse

estado de coisas. O mesmo poderia ser dito em relação aos discursos heterossexuais binários ou coloniais: a reiteração destas lógicas levam ao enquadramento das pessoas segundo seus gêneros (ou segundo sua não conformação com os mesmos), e segundo sua origem. Mais uma vez, uma descrição sobre o porquê travestis ou imigrantes africanos recebem menos suporte para a subsistência, e são sequer pontuados quando suas vidas se vão. Os estudos de Judith Butler em “Quadros de Guerra” (2015), contribuem com os feminismos, ao demonstrar que os discursos hegemônicos sobre a identidade são corrosivos por si só, mas não apenas: também porque impactam diretamente sobre os corpos precarizados a partir de sua reiteração, tolhendo-lhes condições básicas para o exercício de direitos, e para o viver de modo geral:

Essas populações são “perdíveis”, ou podem ser sacrificadas, precisamente porque foram enquadradas como já tendo sido perdidas ou sacrificadas; são consideradas como ameaças à vida humana como a conhecemos, e não como populações vivas que necessitam de proteção contra a violência ilegítima do Estado, a fome e as pandemias (BUTLER, 2015, p. 53).

A filósofa norte-americana Nancy Fraser veicula uma veemente compreensão de que a vida de mulheres ao redor do mundo é atravessada por discursos compulsórios sobre a identidade sim, mas especialmente pela ausência, provocada pelo capitalismo em suas diferentes formulações históricas, de condições materiais indispensáveis ao viver. Como já ressaltado anteriormente, Fraser entende que, no contexto pós-socialista, as lutas feministas, ao encamparem uma distinção entre pautas identitárias e pautas pela superação de desigualdade econômico-sociais, contribuíram para o fato de que, atualmente, embora muito tenha se avançado em termos teóricos, no nível prático, pouco ainda se realizou na superação de opressões e desigualdes. A filósofa (2019) chama de “neoliberalismo progressista” essa tendência política surgida a partir de um desequilíbrio no pensamento e na prática da própria esquerda, de se colocar atenção unilateral na cultura e na identidade, “deixando intocados os novos plutocratas”, e em detrimento da promoção de igualdade material. Em sua visão, ao se compreender que o neoliberalismo não é uma “visão de mundo total”, senão um projeto político capaz de se articular com forças de todas as ordens, inclusive antagônicas, é possível perceber, nos anos recentes, a formação de um bloco hegemônico entre progressistas e neoliberais. Não se pode descartar o papel, na raiz dessa convergência perversa, do próprio movimento feminista e da autoproclamada esquerda, que, ao deixar de se preocupar com a desigualdade social e com a divisão gendrificada do trabalho doméstico, abriu espaço para que igualdade fosse confundida com meritocracia, diversificação de poder fosse limitada ao multiculturalismo, que amparo social fosse substituído pela fórmula do empoderamento:

Minha visão é que as vitórias do feminismo, como as de outros movimentos progressistas, pelo menos até o presente, têm mais a ver com a mudança de consciência do que a constituição de estruturas, instituições e práticas, que realmente mudariam a vida da maioria das pessoas na base da sociedade.[...] Mas ainda não institucionalizamos esses entendimentos mais igualitários (FRASER, 2019, p. 38).

Fraser (2019, p. 39) demonstra como essa mudança de mentalidade, mas não de paradigma, se reflete na realidade prática, em relação, por exemplo, à divisão sexual do trabalho doméstico e de cuidados: ainda que alguns homens possam estar mais envolvidos na criação de seus filhos, em termos afetivos e até pedagógicos, ainda é a mãe a principal responsável por limpar as fraldas, esvaziar penicos, lavar as roupas sujas. O mesmo pode ser dito quanto aos cuidados com os idosos: serão mesmo os homens que estão limpando as partes íntimas de seus pais idosos acamados, quando estes fazem suas necessidades nas fraldas geriátricas? E mesmo quando tais cuidados são terceirizados: qual será o gênero da maioria das cuidadoras de idosos e empregadas domésticas? E a cor delas? Pode parecer pouco polido falar neste assunto, mas é justamente esse desconforto que alerta para um ponto fundamental defendido por Fraser: nenhum projeto feminista totalizante triunfará enquanto não assumir para si a luta pela mudança das estruturas econômicas da sociedade, que insistem em colocar mulheres e negros em posição desigual na esfera doméstica e no mercado de trabalho.

Nos anos mais recentes de sua produção acadêmica, Fraser tomou para si a missão de desenvolver uma teoria crítica do capitalismo, cujos pressupostos sejam capazes de traduzir os problemas do presente, e oferecer um caminho consistente para superá-los. A decisão de investigar e analisar a sociedade capitalista é tomada com base na multidimensionalidade da crise atual, que extrapola a esfera estritamente econômica, adentrando nos campos ecológico, social e político. Dilemas importantes da atualidade incluem crescentes pressões sobre a vida familiar, como o trabalho mal remunerado e o aumento do endividamento, que alteram as dinâmicas dos trabalhos de cuidado, e a própria estrutura da reprodução social. Também não se pode ignorar as questões políticas, incluindo o enfraquecimento da democracia devido à influência das forças de mercado nos partidos políticos e nas instituições públicas, e a usurpação das instâncias transnacionais pela finança global, que não presta contas a ninguém, minando ainda mais a democracia. Dificuldades adicionais surgem ao considerarmos as consequências degradantes da exploração desenfreada da natureza, como aquecimento global e o que fazer com o acúmulo de resíduos (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 14-15).

Em obra desenvolvida em diálogo com Rahel Jaeggi, Fraser (2020) desafia a visão tradicional da economia como um domínio autônomo, separado de outras esferas da vida. As

autoras creem que houve uma mudança na abordagem da teoria crítica, deixando de ser um projeto interdisciplinar que buscava compreender a sociedade como um todo. Não houve mais esforços para identificar as estruturas profundas, os mecanismos que regem o capitalismo, as contradições e tensões que o definem, ou suas formas características de conflito e possibilidades emancipatórias. Visando superar tal paradigma, mas sem perder de vista construções teóricas oriundas dos estudos pós-estruturalistas, a solução proposta é complicar, aprofundar e enriquecer a crítica ao capitalismo, incorporando *insights* do pensamento feminista, da teoria cultural, do pós-colonialismo e da ecologia, tomando cautela para não recair nos pontos-cegos de cada um deles. Nesta incursão, volta-se o olhar, de um lado, para as contradições inerentes ao próprio sistema capitalista, e, de outro, para os conflitos que emergem em resposta a elas (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 24 - 28).

O desafio enfrentado por Fraser e Jaeggi (2020, p. 32) repousa em identificar os elementos que caracterizam uma sociedade como capitalista, sem simplificar a ampla gama de formas em que estas podem se distinguir e divergir umas das outras. No que tange à distinção das sociedades, duas dimensões devem ser consideradas: a uma, o desenvolvimento histórico de diferentes estágios do capitalismo; a duas, o fato de que tais estágios coexistem no mundo, a depender das circunstâncias histórico-políticas de dada localidade. Ambas as dimensões demonstram que o capitalismo é histórico, isto é, suas condições não são dadas nem fixas, mas se transformam ao longo do tempo.

Quanto à tarefa de produzir uma definição crítica e atual do capitalismo, Fraser e Jaeggi (2020, p. 47) partem da afirmação do filósofo Karl Polany, segundo a qual os mercados dependem, para sua existência, das chamadas “condições de fundo”. As autoras distinguem os mercados segundo seu uso para distribuição e alocação. Enquanto os mercados de distribuição gerenciam a oferta de bens tangíveis e divisíveis para o consumo pessoal, os mercados de alocação direcionam o uso dos recursos da sociedade para fins intrinsecamente compartilhados ou coletivos, como produção, acumulação de excedente, pesquisa e desenvolvimento, investimento e infraestrutura, numa lógica regulada, contudo, por um cálculo monetizado. Esta é, na opinião de Fraser, uma das características mais perversas do capitalismo: ao invés de serem discutidas democraticamente, esferas importantes do viver são entregues à regulação do mercado - “por exemplo, onde as pessoas devem investir suas energias coletivas; como querem balancear o ‘trabalho produtivo’ frente à vida familiar, o lazer e outras atividades; quanto e o que querem deixar para gerações futuras” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 49).

A premissa fundamental é que encarar algo como uma mercadoria transforma a relação dos sujeitos com esse objeto, bem como as próprias noções de identidade. Isso implica em

despersonalização ou indiferença em relação a esse algo e orienta as interações com o mundo a partir de valores utilitários, em detrimento de valores intrínsecos. Como resultado, o mercado exerce um poder significativo na configuração das perspectivas sobre o mundo e na estrutura fundamental da vida em sociedade. Além disso, a existência de um mercado de trabalho supostamente livre, aliada ao impulso intrínseco de autovalorização do capital, gera uma pressão para a estruturação do processo de trabalho, fragmentando-o em pequenas etapas que, por suas vezes, são distribuídas entre diversos trabalhadores, agora responsáveis por executar repetidamente uma mesma tarefa. Inobstante, as pesquisadoras concordam que é preciso adotar uma compreensão do capitalismo que vá além da economia, para abranger um emaranhado mais intrincado e complexo de dinâmicas que englobam diversos setores da sociedade (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 51 – 56).

A compreensão do capitalismo como uma ordem social institucionalizada implica reconhecer que ele não se limita a um sistema econômico, mas abrange várias esferas da sociedade, como a produção, a reprodução, a política e a ecologia. Essas esferas não são separadas, mas interligadas, mutuamente dependentes e, juntas, dão as condições para que o sistema econômico capitalista possa operar. Na ausência de tais condições de fundo, lógica da economia capitalista em torno do lucro como conhecemos é inconcebível. “Em suma, o ‘primeiro plano econômico’ da sociedade capitalista requer um ‘plano de fundo não econômico’” (FRASER; JAEGGI, 2021, p. 55).

A estratégia de Fraser é expandir o método marxista, de analisar as condições subjacentes que possibilitam um sistema socioeconômico complexo, incluindo aspectos que Marx não explorou completamente. Ela intenciona mostrar que há pelo menos três outras mudanças epistêmicas, igualmente importantes, implicadas nessa análise do capitalismo. A primeira mudança, desvelada por feministas marxistas, envolve uma mudança de foco da produção de mercadorias para a atenção à reprodução social. Nesse contexto, concentra-se a análise das práticas relacionadas à provisão, cuidado e interações que contribuem para formação dos sujeitos e manutenção os vínculos sociais. Tais atividades, embora ocorram frequentemente fora do mercado e de modo não remunerado, são essenciais nas práticas relacionadas à provisão, cuidado e interações que contribuem para formar e manter os vínculos sociais (FRASER; JAEGGI, 2021, p. 59).

A segunda mudança, introduzida pelo pensamento ecomarxiano e ecossocialista, enfoca outra condição fundamental para a existência da economia capitalista. Assim como Marx, Harvey e Rosa Luxemburgo desvendaram a história subjacente da dependência do capital em relação à despossessão original e contínua, e assim como as feministas destacaram a história

subjacente da dependência do capital em relação ao trabalho de reprodução social, esses pensadores agora evidenciam narram outra condição de fundo: a exploração indiscriminada da natureza pelo capital (FRASER; JAEGGI, 2021, p. 66).

A terceira mudança presta atenção nas condições políticas necessárias ao capitalismo, o qual requer a intervenção de autoridades públicas para estabelecer e assegurar as regras essenciais que o definem. Regras como a propriedade privada, as transações comerciais, e a “fé no crédito”. Inobstante, não se deve restringir a análise das condições políticas apenas ao nível dos Estados territoriais; é necessário considerar também o âmbito geopolítico em que estão inseridos. Aqui, encontra-se outra importante divisão estrutural constitutiva da sociedade capitalista: aquela entre economia e política. Com essa divisão, vem a diferenciação institucional entre os poderes público e privado, entre as coerções política e econômica, o esvazia o controle público dos mecanismos de geração de lucro, permitindo que a exploração e a expropriação ocorram livremente. Quando se trata de exploração, o capital compensa o custo socialmente necessário para manter o trabalhador, fornecendo salários, ao mesmo tempo em que se apropria do excedente gerado pelo trabalho do mesmo. Por outro lado, na expropriação, o capital simplesmente se apropria do trabalho, das pessoas e da terra sem arcar com os custos de sua reprodução. Essa diferença é a essência da distinção de um ponto de vista econômico. Tal diferenciação, sob um viés político, refere-se a relações de poder hierárquicas e discrepâncias de status que estabelecem uma separação entre cidadãos e indivíduos que possuem direitos e povos subjugados, escravos não livres e membros que dependem de grupos subordinados (FRASER; JAEGGI, 2021, p. 69-73).

Entretanto, a capacidade de operar dentro dessas fronteiras depende do direito internacional, de acordos estabelecidos entre as grandes potências e de regimes de governança supranacionais que, em parte, estabelecem alguma ordem nesse domínio frequentemente percebido como um estado de natureza. Essas estruturas atuam de maneira favorável aos interesses do capital. (FRASER; JAEGGI, 2021, p. 69-73). Na composição do quadro de forças internacionais do capitalismo, o imperialismo e a opressão raciais exsurtem como componentes que integram o sistema, assim como a dominação de gênero. Do mesmo modo que há uma base estrutural para a hierarquia de gênero na separação institucional constitutiva do capitalismo entre produção e reprodução, deve-se atentar para bases institucionais constitutivas e inerentes para a opressão racial imperialista (FRASER; JAEGGI, 2021, p. 70). O imperialismo e a opressão permitem, por meio da colonialidade, a transferência da expropriação para os povos e territórios colonizados, encontrando-se numa relação sistêmica, estrutural e não acidental, com o capitalismo.

Fraser e Jaeggi identificam, portanto, divisões topográficas-chave que estruturam a sociedade capitalista: produção/reprodução, economia/política e natureza humana/não humana. O objetivo, a partir do mapeamento dessas relações, é situar e delimitar o lugar da economia no sistema capitalista. Ainda, ao revelar a dependência do sistema capitalista frente a seus planos de fundo, ressalta-se o peso e a importância social desses últimos, sua capacidade de ter impacto e desestabilizar regimes de acumulação historicamente arraigados, e, de modo inverso de serem impactados por estes regimes. Tais planos de fundo não são, portanto, parte meramente acessória do capitalismo: eles constituem o próprio sistema. Essa afirmação não significa, entretanto, que os planos de fundo não tenham suas dinâmicas e características próprias. “Longe de gerar uma única lógica de reificação que perpassa tudo, a sociedade capitalista é normativamente diferenciada, englobando uma pluralidade determinada de ontologias sociais distintas, ainda que inter-relacionadas” (FRASER, JAEGGI, 2020, p. 89).

O raciocínio esboçado por Fraser, incorpora, além de uma abordagem estrutural, sobre a dependência da economia capitalista em relação a seus planos de fundo, uma perspectiva da teoria da ação, que englobe as autocompreensões e os movimentos dos atores sociais. Em sua visão, “é precisamente ao combinar ou articular a perspectiva sistêmico-estrutural com a da ação social que uma teoria da sociedade capitalista pode se tornar crítica” (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 99). A partir daí, algumas concepções precisam ser frisadas: a uma o sistema capitalista depende de seus planos de fundo para existir; a duas, esses aspectos "não econômicos" possuem sua própria influência e caráter, e em determinadas situações, podem fornecer recursos para movimentos de resistência contra o capitalismo, e; a três, esses aspectos também fazem parte integrante da sociedade capitalista, sendo formados historicamente junto com sua economia e mantendo uma relação simbiótica com ela (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 103).

Neste sentido, Fraser (202, p. 281), novamente inspirada por Karl Polanyi, se utiliza da expressão “lutas de fronteiras” para expandir o conceito de “luta de classes”. As lutas de fronteira, em sua acepção, não emergem de dentro da economia, mas nos pontos de choque entre produção e reprodução, entre a sociedade humana e a natureza não humana, e entre a economia e a política. Essas fronteiras não são apenas locais onde contradições e possíveis crises se concentram, mas também se tornam focos e temas de conflito. Elas são simultaneamente os lugares onde os conflitos surgem e os objetos de contestação. Essas fronteiras não são simplesmente um conceito teórico; elas têm raízes profundas na estrutura institucional da sociedade capitalista. Sua importância é tão fundamental quanto as lutas de classe tradicionais e não podem ser ignoradas como algo secundário ou superficial (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 282). Quando se olham as lutas sob uma perspectiva múltipla, ou seja,

buscando encontrar os pontos de conflitos entre a encomia e seus planos de fundo, novas problemáticas podem ser alcançadas, e assim, uma compreensão mais acurada da realidade.

Fraser e Jaeggi concordam que, em uma sociedade diferente da capitalista, as pessoas provavelmente ainda teriam outros motivos pelos quais lutar, como por exemplo, a relação do ser humano com o meio ambiente, a forma de se organizar o trabalho, ou como dimensionar o tempo entre atividades produtivas e questões pessoais. Mas o ponto é justamente esse: na sociedade capitalista, as questões mais importantes da vida são relegadas à regulação mercadológica, retirando-as da contestação e resolução democráticas (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 289). Elas entendem pertinente distinguir entre lutas de fronteira afirmativas e transformadoras. A luta afirmativa envolve aqueles que acreditam que uma fronteira institucional existente deve permanecer, mas argumentam que ela está localizada de forma inadequada e precisa ser realocada. Por outro lado, as lutas transformadoras envolvem indivíduos que argumentam que o problema não está apenas na localização da fronteira, mas sim em sua própria existência, natureza ou no processo pelo qual foi estabelecida e pelas mãos de quem. Eles buscam alterar a estrutura fundamental desse arranjo, e em alguns casos, até mesmo abolir a fronteira por completo (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 292).

Um dos pontos cruciais nesse processo de transformação epistêmica do que se compreende como capitalismo, é o reconhecimento de que as desigualdades - sejam elas culturais econômicas ou epistemológicas - são construções sociais por quais operam os planos de fundo que compõem o sistema. As opressões de gênero, raça e classe, bem a colonialidade são os arranjos que põem as fronteiras nos pontos em que operam. Neste contexto, as lutas de fronteira se apresentam como janelas de oportunidade através das quais as pessoas podem se envolver em ações políticas com o objetivo de redefinir a alocação das fronteiras na sociedade. Ao atuar nas crises que permeiam as fronteiras institucionais, as pessoas têm a oportunidade de reafirmar o controle público sobre questões fundamentais da sociedade que foram, de alguma forma, usurpadas pelas forças do mercado. No entanto, surge uma questão crucial: como é possível que as pessoas reajam efetivamente à maneira como essas fronteiras estão estabelecidas, considerando que muitas delas são sistematicamente subjugadas pelos poderes que emanam dessas mesmas fronteiras?

Das visões emancipatórias de Fraser pode-se extrair como verdadeira a possibilidade de que as pessoas avancem rumo a uma modificação do paradigma atual, lutando para que o sistema não mais sobreviva da expropriação, marcada pelo discurso compulsório de gênero, pelo racismo, pelas desigualdades sociais e pela depredação da natureza. Em “Quadros de Guerra”, Butler (2015, p. 26) afirma a possibilidade do enquadramento romper consigo mesmo,

colocando em xeque os intentos de quem buscava controlá-lo. Trata-se, sem dúvida, de um ponto de virada na busca por um novo conteúdo, e de partida para a subversão das interpretações dadas sobre a realidade. Em “A Potência Feminista”, Verônica Gago (2020, p. 7), coloca luz em uma série de lutas, manifestações de rua, gritos que ecoam internacionalmente e que, juntos, são capazes de criar um “contrapoder” e um novo tipo de poder, onde uma visão comunitária possa suplantar às lógicas neoliberais, suas parafernalias no campo econômico e cultural:

A potência feminista se refere a uma teoria alternativa do poder. Potência feminista significa reivindicar a indeterminação do que se pode, do que podemos – isto é, entender que não sabemos do que somos capazes até experimentar o deslocamento dos limites que nos convenceram a acreditar e que nos fizeram obedecer (GAGO, 2020, p. 7).

Partindo, portanto, do pressuposto de que é possível alterar um dado paradigma, por mais encrustradas que sejam as estruturas de poder subjacentes, a pergunta que insiste em martelar é: como? Como colocar em prática as bandeiras dos feminismos aqui abordadas? Quem abre caminho para tal reflexão é novamente Butler (2018a), desta vez, em sua obra “Corpos em Aliança”, pela qual entende manifestações populares como sintomas de algo mais profundo, termômetros da justiça, num contexto mais amplo de tentativa de diagnóstico do cenário político e da vontade popular. Butler (2018a) demonstra preocupação sobre como a condição precária é representada e antagonizada pelos sujeitos em assembleias, ou seja, quando se reúnem em instâncias, oficiais ou não, para realizar reivindicações. Para ela, quando ordens políticas consideradas democráticas são postas em xeque, o que está em disputa é o próprio significado da democracia, numa batalha que não necessariamente ocorre por meio da deliberação. Butler (2018a, p. 8), levada a repensar “quem” é o povo neste contexto, alerta para o fato de que, assim como toda definição carrega consigo um limite, uma demarcação do que não se é, todo grupo que se autoproclama povo, estará, inexoravelmente, por mais inclusiva que possa ser sua pretensão, deixando alguém de fora.

Neste caminho é de se indagar: se o povo importa, se sua participação importa, mas, se nem tudo que o povo demanda é justo, e mais do que isso, se nem mesmo a autodenominação de povo é suficiente para desvelar o “quem” da Justiça, então, como ter em conta o povo representado nas assembleias, nas ruas, no espaço virtual, ou onde quer que estejam? Em “Capitalismo em Debate” (2020, p. 295), Fraser compartilha com Jaeggi sua visão de um projeto emancipatório. Ela não defende a completa extinção das fronteiras entre a economia e seus planos de fundo, dando como exemplo a tentativa malsucedida, implementada pelo partido soviético, de simplesmente liquidar a distinção entre economia e política. Ao invés disso, ela prefere enfatizar o processo de elaboração e delimitação de fronteiras, e a luta para que ele se

transforme mais democrático e mais justo. Para a definição de como esse processo pode ser efetivamente justo, alguns critérios precisam ser delineados: o primeiro é a não-dominação, isto é, nenhuma proposta de redefinição de fronteiras prosperará se reforçar ou tolerar as dominações de gênero, raça e classe; o segundo é a sustentabilidade funcional, ou seja, a luta não será emancipatória se não englobar uma atividade produtiva que não destrua a natureza, e, em última instância, suas próprias condições de existência; em terceiro lugar, a democracia precisa ser respeitada, e os cidadãos devem permanecer capazes de refletir sobre ela, de questioná-la, de decidir o que funciona e o que não (FRASER; JAEGGI, 2020, p. 297-299).

Butler (2018a, p. 27) também compreende a relevância da preocupação na medida em que afirma: o “povo” não é produzido apenas por suas reivindicações vocalizadas, mas também pelas condições de possibilidade da sua aparição, portanto dentro do campo visual, e por suas ações, como parte da performatividade corpórea”. A filósofa ressalva que manifestações populares, especificamente consideradas, são transitórias, e não podem ser consideradas o parâmetro último de representação da democracia. Sua importância reside na coletividade subjacente, e no que isso representa num cenário maior do que está por vir:

Do meu ponto de vista mais limitado, quero sugerir somente que quando corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (incluindo os virtuais), eles estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária (BUTLER, 2018a, p. 17).

Butler considera as agremiações populares como alianças entre corpos, que com sua presença reunida, reivindicam melhores condições para o viver. Ela está preocupada em entender como a precariedade, apesar da própria precariedade, pode unir pessoas em prol de uma reivindicação performativa. Trata-se de uma maneira de conjugar, no campo político, os conceitos de performatividade e precariedade, numa lógica segundo a qual “podemos considerar o direito de aparecer como um enquadramento de coligação, que liga minorias sexuais e de gênero às populações precárias de modo mais geral” (BUTLER, 2018a, p. 39). Nesta equação, a performatividade é, como desenvolvida desde “Problemas de Gênero” (2019), um tipo de representação de todo enunciado que traz algo à existência e lhe dá forma. Butler (2018a, p. 78) explica que, quando afirmou a performatividade de gênero, buscava demonstrar “como a representação é parte da sua própria ontologia”, ou seja, como os discursos construídos sobre o gênero representam o próprio ser (ao menos na ordem de coisas reificadas em boa parte da história das sociedades ocidentais). Quanto à precariedade, trata-se de uma

condição, compartilhada por tantas minorias, em torno da ausência de condições para o viver, mas que não necessariamente significa uma identidade. Trata-se mais de uma rubrica que une diferentes categorias e produz alianças entre sujeitos que, por vezes, sequer se conhecem.

A forma pela qual performatividade e precariedade se unem diz respeito a como sujeitos precários podem fazer suas reivindicações, e sobre o que estas representam em termos de rompimento dos eixos de poder. Eis uma espécie de raciocínio silogístico: a performatividade envolve ação; a ação depende de condições que pessoas atravessadas pela precariedade muitas vezes não possuem; as alianças dependem de associação entre pessoas que, embora compartilhem da precariedade, não necessariamente compartilham de uma mesma identidade; então as alianças formadas entre elas soam, num primeiro momento, como fenômenos paradoxais; mas se essas alianças superam os obstáculos da paradoxalidade, então demonstram uma grande potência; trata-se do “desenquadramento apesar do enquadramento”, ou, melhor dito por Butler (2018a, p. 78), um “enquadramento de coligação”. Vê-se, assim, o quanto a dimensão coletiva da ação contribui para o rompimento dos enquadramentos, a partir da formação de alianças entre pessoas que não necessariamente compartilham a mesma identidade, mas possuem o mesmo ideal: a luta contra a precariedade. Trata-se da maneira pela qual uma travesti, que por vezes teme andar sozinha nas ruas, encontra, na união e na troca com demais sujeitos precarizados, uma possibilidade reivindicar o espaço de aparecimento. “O exercício de liberdade é algo que não vem de você ou de mim, mas do que está entre nós, da ligação que estabelecemos no momento em que exercitamos juntos a liberdade, uma ligação sem a qual não existe liberdade” (BUTLER, 2018a, p. 67).

As alianças entre as pessoas permitem que uma sensação cada vez mais proliferada de cansaço e fracasso, e uma ética de meritocracia e individualismo sejam superadas por uma maneira mais plural de coexistir, compatível com uma alternativa ética e social diferente da hoje operante. São a maneira pela qual atos performativos coletivos descortinam novas possibilidades de existência, às vezes na beira do reconhecível, às vezes no centro da pauta dominante, e tantas outras no espectro entre estes; nem sempre em torno de uma pauta única, nem sempre com vontade idêntica, mas ainda assim revelando o apelo e o esforço por um futuro diferente. “Juntos eles exercem o poder performativo de reivindicar o público de uma maneira que ainda não foi codificada em lei e que nunca poderá ser completamente” (BUTLER, 2018a, p. 67). Na opinião da filósofa, as minorias sexuais e de gênero devem se aliar, apesar das dificuldades, com a diversidade de outros grupos, numa união necessária contra a precariedade e apesar dela, valendo-se da performatividade como ferramenta coletiva de superação de mazelas e lutas comuns. Em “Problemas de Gênero” (2018b) Butler fala como corpos que não

se conformam com a binariedade desafiam o discurso heterossexual compulsório, inspirando a valorização de identidades negadas, e mais do que isso, a da vida para além de uma noção hermética de identidade. Em “Corpos em Aliança” (2018a), mostra que, embora a valorização das identidades faça parte do processo, num campo político maior, a união de todos pela superação da precariedade deve prevalecer, descortinando uma luta por um conjunto de condições de vida melhor para todos.

O conceito de luta de fronteiras desenvolvido a por Fraser (2020), e os ensinamentos de Butler em *Corpos em Aliança* (2018a), sobre como as alianças populares devem ser entendidas como demandas de pessoas que lutam por espaço de aparecimento e existência digna, conjugam-se de modo profícuo à análise que se pretenderealizar no segundo capítulo. Ao analisar a participação de mulheres no processo de transição político-constitucional e democratização da Tunísia (2011 – 2014), pretende-se averiguar, justamente, como a representação política das mulheres de tal contexto, revelada a partir de suas alianças nas ruas ou em outros espaços de aparecimento (como os meios de comunicação e o próprio espaço da Assembleia Nacional Constituinte), foi expressa em termos práticos. Por fim, imprescindível encerrar o primeiro capítulo especificando que, embora, ao longo dessa pesquisa, se utilize da categoria “mulheres” como eixo de investigação, e, a partir desta, dos denominativos “negros”, “homossexuais”, etc., para desvelar minorias que, seguramente precisam de maior espaço de aparecimento, o faz a serviço maior de um projeto político comum de construção de cosmovisões e práticas alternativas, onde se possa ser antes de qualquer qualificação.

2 AS MULHERES E A DEMOCRATIZAÇÃO DA TUNÍSIA

A presente pesquisa busca compreender o que a transição política da Tunísia (iniciada com a Revolução de Jasmim, descortinando-se até a promulgação da Constituição em 2014), por ter sido protagonizada por mulheres de todo espectro político, cultural e social, tem a contribuir para a dimensão política dos feminismos (teorizada por Fraser, Butler, Gonzalez, Abu-Lughod, Ahmed e tantas outras), ou seja, vislumbrada a nível teórico. Busca-se entender tal dimensão política por meio da interação entre a potência popular, o processo de elaboração constitucional, e o Estado constituído a partir daí, ou seja, buscando compreender o que ocorre com a vontade popular quando passa pelos filtros da representação e do constitucionalismo¹⁵. Pretende-se oferecer uma análise qualitativa sobre a capacidade apresentada pelos povos tunisiano e brasileiro, de organizar e influenciar os rumos da política de seus contextos específicos de democratização. Pretende-se, enfim, descortinar possíveis desafios teóricos revelados pela transição constitucional da Tunísia (2011 – 2014) em termos de participação de mulheres em processos constituintes.

Deste modo, no segundo capítulo, pretende-se fazer uma exposição analítica dos contextos, atores e eventos que marcaram a democratização na Tunísia, e a elaboração de sua constituição. A etapa a ser percorrida é: em primeiro lugar, a realização de um retrospecto histórico político social do país, acentuando os aspectos relacionados aos direitos das mulheres. Em seguida, pretende-se demonstrar quem são os personagens da transição, ou seja, quem eram as pessoas que se pronunciavam e agiam politicamente neste contexto. Por fim, busca-se demonstrar como as sociedades daqueles contextos, em especial as mulheres, conseguiram influenciar a Assembleia Nacional Constituinte, assim entendida como esse espaço oficial de reunião para, por meio da representação política, mas sob os impulsos da vontade popular, elaborar, discutir, votar e aprovar um texto que passará a reger as relações sociais na esfera pública e na vida privada.

¹⁵ Conforme leciona Pires (2021, p. 17), o constitucionalismo carrega consigo uma paradoxal relação com a democracia. Se tanto a Independência Norte-americana quanto à Revolução Francesa (eventos históricos entendidos como a gênese do constitucionalismo moderno) ocorreram sob o impulso da mobilização popular, as principais conquistas dessas lutas, o estado republicano e a constituição, acabaram por refrear a potência democrática destes mesmos povos. Neste contexto, atribui-se ao constitucionalismo estadunidense o primeiro filtro à democracia: a delegação de poderes por meio do voto, saída encontrada pelo projeto federalista para conter a “desordem” e domesticar as massas. De modo similar, a Revolução Francesa foi responsável por implementar um segundo filtro à democracia: a representação,

2.1 POR QUE TUNÍSIA?

A Tunísia surge como um objeto de pesquisa fascinante em relação à participação política das mulheres em transições político-constitucionais por várias razões, todas importantes. Em primeiro lugar, por seu contexto histórico político: A Tunísia é frequentemente celebrada como sendo, dentre os países árabes, pioneira na adoção de políticas “progressistas” em relação aos direitos das mulheres. No entanto, é vital compreender essas políticas com uma visão crítica. As reformas introduzidas desde Bourguiba (1957), especialmente aquelas que afetam o status legal das mulheres, não surgiram de demandas populares ou movimentos de base. Em vez disso, foram mudanças “de cima pra baixo”, iniciadas pelo estado mais como uma estratégia de consolidação do poder e alinhamento com ideias ocidentais, do que como um esforço autêntico para avançar os direitos das mulheres. Essas reformas, enquadradas sob a bandeira do progressismo, também amalgamaram questões de gênero com nuances de classe, cultura e política.

Em segundo lugar porque, a partir da Revolução de Jasmim (2011), as mulheres tunisianas desempenharam um papel proeminente, movendo a construção política para uma lógica “de baixo para cima”. As mulheres, não só participaram ativamente dos protestos que levaram à queda do regime de Ben Ali, mas também estiveram envolvidas nas etapas subsequentes da transição, incluindo a elaboração da nova constituição.

Em terceiro lugar, o engajamento de mulheres na transição descortina uma série de desafios e tensões: A tentativa de formar um grupo unificado para promover os direitos das mulheres, suas tensões e divergências, mostra a complexidade da política de gênero e os diferentes pontos de vista das mulheres sobre seu papel na sociedade. Nada obstante, tal análise deve ser considerada sob um aspecto interseccional, no sentido de que, muito embora debates sobre reconhecimento de identidades tenham dominado a pauta relativa aos direitos das mulheres, havia muitas outras questões, de ordem econômica, por exemplo, a serem enfrentadas (como disparidades regionais, acesso a terra e desemprego), e que acabaram ficando marginalizadas do debate central.

Em quarto lugar, a Tunísia merece ser analisada por conta de seu processo de elaboração constitucional: a) porque a eleição da Assembleia Nacional Constituinte contou com um sistema de paridade vertical composto por representação proporcional em circunscrições plurinominais (com até dez assentos por circunscrição) com alternância obrigatória entre homem e mulher em todas as listas de candidatos (BORILLO, 2019, p. 59); b) porque se pode, portanto, cotejar os impactos da cláusula de paridade em relação aos resultados constitucionais;

c) porque, apesar de profundos desacordos ideológicos e políticos, a ANC foi diretamente influenciada pelas pressões dos cidadãos de todo espectro político, organizados ou não em movimentos, vindas dos canais oficiais de participação, mas especialmente das ruas e das mídias sociais; d) porque, portanto, a experiência de elaboração constitucional da Tunísia permite explorar a relação entre a potência popular e o estabelecimento dos poderes constituídos, compreendendo também os filtros existentes entre os dois pontos; e) porque os debates em torno das linguagens da Constituição, como a controvérsia sobre as mulheres serem descritas como "iguais" ou "complementares", demonstra a vitalidade das discussões sobre o papel e os direitos das mulheres; f) por conta do resultado constitucional em si, na medida em que a Constituição tunisiana de 2014 é vista como uma das mais progressistas da região, especialmente no que diz respeito aos direitos das mulheres.

Em quinto lugar, a experiência tunisiana tem contribuições essenciais para os estudos decoloniais, por questionar narrativas simplificadas que apresentam o ocidente "salvando" mulheres de contextos religiosos. A intervenção colonial e a subsequente adoção de discursos seculares e progressistas não necessariamente beneficiaram as mulheres tunisianas de maneira uniforme; ao contrário, introduziu novas formas de desigualdade e reprimiu a liberdade de associação política, cultural e religiosa. Além disso, a situação tunisiana nos faz refletir sobre como a religião, e particularmente o Islã, não é intrinsecamente um refreamento para a participação feminina na política. As relações sociais e os jogos de poder, na realidade, são moldados mais por interpretações humanas dos preceitos religiosos do que pela essência destes.

Em sexto lugar, a experiência de transição tunisiana permite observar a interlocução entre forças e culturas locais, e organismos e discursos internacionais. Essa complexa trama relacional tem contribuições para os estudos decoloniais, como acima apontado, pois permite explorar os limites entre "cooperação" e "cooptação" internacional. Contribui também para a investigação da representação política sob os olhares das pesquisadoras abordadas no primeiro capítulo, em especial sob a construção teórica de Nancy Fraser, que enxerga a representação, enquanto medida de Justiça, se realizar a interlocução entre a possibilidade de influir nas decisões em âmbito nacional e transnacional.

Em suma, por onde quer que se olhe, a Tunísia oferece uma rica tapeçaria de eventos, debates e desafios em relação à participação das mulheres em processos políticos e constitucionais. Isso a torna uma lente valiosa através da qual os pesquisadores podem entender não apenas a política de gênero, mas também os processos mais amplos de transição democrática e reforma constitucional. A experiência tunisiana é particularmente profícua para a presente pesquisa, pois dialoga diretamente com as construções teóricas dos feminismos,

como aquelas apresentadas no primeiro capítulo, permitindo extrair, deste cotejo, desafios teóricos e práticos em termos de participação de mulheres em processos constituintes.

2.2 RETROSPECTO HISTÓRICO POLÍTICO

Certamente, para qualquer país que se olhe, o resgate de sua formação histórico-social permitirá, em maior ou menor medida, a compreensão dos fenômenos culturais do presente, das raízes e contextos dos problemas atuais. No caso específico da Tunísia, país localizado ao noroeste da África, às margens do Mar Mediterrâneo, compreender sua história é vital para analisar a posição das mulheres, sempre central nas disputas políticas. Como se espera demonstrar, na Tunísia (e nos países do Magrebe¹⁶ e do Oriente Médio de modo geral), o papel das mulheres tem sido uma disputa contínua, muitas vezes refletindo as narrativas articuladas para a estruturação e manutenção de poderes e discursos hegemônicos. Embora as questões femininas estejam frequentemente no centro das discussões, nem sempre as mulheres atuaram como protagonistas, mas como sujeitos passivos. Este tópico explora a formação político-cultural da Tunísia, destacando a relevância contínua dos discursos sobre mulheres, desde eventos históricos distantes, até a transição política de 2011 e a subsequente redação da Constituição. Isso mostra a complexidade e importância das questões femininas no contexto tunisiano, dada sua constante interação com as esferas política e religiosa. Ressalve-se: não se pretende fazer um retrospecto completo da fundação do Estado tunisiano, mas apenas ressaltar alguns aspectos da política e cultura do passado, fundamentais no que toca ao lugar das mulheres tunisianas, islâmicas ou não, pelo tempo. Trata-se de uma abordagem que, embora limitada em termos históricos, contribui para o objeto desta pesquisa, trazendo elementos importantes para compreender, com o benefício da visão retrospectiva, qual o peso e significância da mobilização de mulheres na democratização iniciada anos mais tarde, em 2011.

A tunisiana Mounira Maya Charrad (2001) analisa a relação entre a formação dos Estados do Magrebe e as visões sobre o papel das mulheres. Ela destaca que, no mundo islâmico, e em especial nessa região geográfica, o processo de formação do Estado, notadamente a forma como as tribos ou agrupamentos de parentesco se integraram em cada nação, desempenhou um papel crucial na definição das políticas do Estado e do direito de família, atuando como mediador nas relações de gênero. O Magrebe foi moldado historicamente por duas estruturas dominantes: as tribos locais e a comunidade islâmica ampla.

¹⁶ O Magrebe é uma região no Norte da África que abrange vários países situados na parte ocidental do mundo árabe e no Mediterrâneo, como Marrocos, Argélia e Tunísia.

As tribos não eram meros grupos de indivíduos, mas sim organizações profundamente enraizadas nas relações familiares. Estas determinavam os modos de vida, funcionando como células políticas. Em todo o Magrebe, o parentesco era a pedra angular para a mobilização coletiva, a prosperidade e a proteção comunitária. Tais tribos, apesar de suas peculiaridades, tinham algumas constantes: sua natureza política voltada à autonomia e a identidade islâmica unificadora. As tribos desafiavam a possibilidade de formação de um Estado propriamente dito, por oferecerem uma estrutura de poder alternativa (CHARRAD, 2001, p. 85). Nessa complexa dinâmica protagonizada pela autoridade dos laços de parentesco e pela comunidade islâmica de modo geral, a interpretação dada aos preceitos sagrados sempre foi direcionada de acordo com os interesses dos grupos de poder dominantes, sendo *o status* das mulheres central nas discussões, influenciando leis e instituições.

Nas raízes históricas da Tunísia e do Magrebe, a realidade político-social narrada por Charrad (2001) demonstra uma forma de organização pré-capitalista, tendo aqui o capitalismo nos termos definidos por Fraser e Jaeggi (2021, p. 280), abordados no capítulo um: uma ordem social institucionalizada, fundamentada em divisões entre primeiro plano (economia) e plano de fundo (reprodução social, política e ecologia). Naquele contexto histórico, a reprodução social, a exploração da natureza e a organização política estavam centradas na família, enquanto núcleo organizador da vida em sociedade e do que então se tinha como economia. Isto é, tais esferas do viver não estavam alinhadas a um projeto de acumulação. A política, a economia, a produção se resolviam em âmbito tribal, segundo as relações de parentesco, e segundo as normas de gênero forjadas pelo islamismo.

A literatura consultada para a elaboração da pesquisa não demonstrou que, em algum momento mais remoto da história da Tunísia, tenha havido outra forma de organização cultural que não fosse generificada, e em que a biologia não fosse um modo de categorizar os sujeitos. Ao contrário, os conceitos de “homem” e “mulher” aparecem como aptos para a categorização das pessoas segundo o sexo biológico. Diferentemente do que ocorria com a sociedade oyó-iorubá descrita por Oyèwùmi (2021), onde o corpo e a biologia não eram pressupostos para a hierarquização social, as tribos do território hoje abrangido pela Tunísia perpetuavam discursos de gênero, isto é, construía-mos noções específicas para cada sexo. A isso não equivale dizer que os discursos de gênero propagados naquele contexto fossem semelhantes aos discursos que moldavam a cultura europeia, por exemplo. Na história da Tunísia, a religiosidade islâmica serviu como fundamento maior da organização social, moldando a cultura conforme os preceitos da lei sagrada. Neste processo, as interpretações dadas aos textos sagrados se utilizaram das categorizações de gênero para traduzir o que acreditavam serem as normas de

conduta adequadas à lei divina.

Leila Ahmed (2021) argumenta que desigualdades femininas emergem menos do Islã¹⁷ em si, e mais das interpretações influenciadas por fatores como economia e, anos mais tarde, o colonialismo. Segundo Ahmed (2021, p. 72), textos sagrados como o Alcorão e o *Hadith* apresentam uma visão igualitária sobre homens e mulheres. Durante os primeiros anos do Islã, as mulheres interagiam livremente com os homens e tinham suas vozes representadas no *Hadith* (compêndios sobre o “comportamento modelo” do profeta Maomé). Elas também desempenhavam papéis ativos em atividades comunitárias, incluindo religião e guerra. Essa percepção de igualdade intrínseca é a razão pela qual muitas mulheres muçulmanas insistem, muitas vezes de forma inexplicável para os não muçulmanos, que o Islã não é sexista.

Desde o início, alguns acreditavam que a essência do Islã era sua mensagem ética e espiritual; as regras e práticas estabelecidas por Maomé eram vistas como específicas àquele contexto histórico, e não como normas permanentes para todos os muçulmanos (AHMED, 2021, p. 65). A visão ortodoxa, por sua vez, deu primazia às práticas e regulamentos enunciados pelo Islã, prestando pouca atenção na igualdade espiritual entre mulheres e homens. Ahmed (2021, p. 88) sugere que “se ética do Islã tivesse sido ouvida, ela teria atenuado significativamente o viés androcêntrico extremo da lei, e talvez tivéssemos hoje uma lei muito mais humana e igualitária sobre as mulheres”. Relata-se uma grande mudança nos hábitos das mulheres após a transição da Era Jahilia¹⁸ para a Era Abbasid¹⁹. No novo contexto, as mulheres eram ausentes em todas as arenas dos principais assuntos da comunidade. Homens muçulmanos da elite na Era Abbasid, se tivessem condições materiais para tanto, estavam em posição de adquirir tantas concubinas quanto desejassem, e em números inimagináveis na época de

¹⁷ O Islã se assenta em quatro fontes. As duas mais imperativas são, em primeiro lugar, a palavra de Deus conforme expressa no Alcorão, contendo diretrizes fundamentais para a estrutura familiar, e, em segundo, a *Sunna* ou “comportamento modelo” do Profeta Maomé, conforme registrado em compêndios chamados *Hadith*. As terceira e quarta fontes, *Qiyas* e *Ijma*, envolvem interpretação e raciocínio jurídico com base nas duas primeiras (AHMED, 2021, p. 30). A *Shari’a*, que emana dessas fontes, representa a lei islâmica, funcionando mais como uma compilação de entendimentos do que um código positivado. Influente no mundo islâmico, ela fornece orientações detalhadas sobre relações familiares e direitos de propriedade (CHARRAD, 2001, p. 29).

¹⁸ O termo *Jahilia* designa, na tradição islâmica, o período que precedeu a revelação do Alcorão ao Profeta Maomé, ou seja, precedeu a própria fundação do Islã. Trata-se, portanto, de um período caracterizado pelo paganismo e desconhecimento dos mandamentos de Alá. Em termos cronológicos, é difícil precisar um marco inicial da Era *Jahilia*, mas, seu termo final está ali entre os anos 610 d.C (de acordo com o calendário ocidental), quando Maomé recebe suas primeiras revelações. A falta de precisão cronológica, em verdade, não importa muito, já que *Jahilia* se refere mais a um estado cultural e espiritual do que a um período histórico específico (AHMED, 2021, p. 12 – 42).

¹⁹ A era Abbasid, por sua vez, está compreendida, segundo o calendário cristão, entre os anos 750 e 1258 d.C, e diz respeito ao período posterior à vida de Maomé, quando suas revelações passaram a ser amplamente interpretadas e codificadas por distintos segmentos sócio-culturais. O nome é dado em razão do Califado Abássida, que, com sede em Bagdá, tornou-se uma importante potência do mundo árabe, expandiu seu poderio pelo Norte da África e Ásia Central (AHMED, 2021, p. 66).

Maomé. À medida que se tornou a norma entre as elites que os homens possuíssem grandes haréns de escravas, o terreno das relações intersexuais inevitavelmente mudou (AHMED, 2021, p. 83).

Os estudos de Leila Ahmed mostram que a interpretação dos textos sagrados no Islã varia de acordo com quem os interpretam. Até o século X, quatro principais escolas jurídicas sunitas²⁰ surgiram, cada uma com suas características e influências: Hanafi, Shafici, Hanbali e Maliki (AHMED, 2021, p. 89). Ahmed (2021, p. 103) pondera que, neste ambiente de disputas hermenêuticas, quatro fatores principais moldavam a vida das mulheres: normas matrimoniais, reclusão feminina, direito à propriedade e posição social (AHMED, 2021, p. 103). Na Tunísia, especificamente, a tradição hermenêutica predominante era a Maliki, a qual se destacava por permitir a poligamia e o divórcio unilateral, e por não reconhecer a propriedade comum entre cônjuges, tornando a união matrimonial instável. Ainda, a lei Maliki dá margem a casamentos organizados por parentes, destaca os laços paternos como centrais (mesmo após o casamento), e privilegia os bens acumulados individualmente em detrimento da propriedade conjugal. Combinando este direito paternal com a possibilidade de casamentos infantis, a lei Maliki dá aos homens da rede de parentesco o controle sobre as decisões matrimoniais. Na lei islâmica, a patrilinearidade estendida (ou "*Ayla*" no Magrebe) é vista como a principal conexão de solidariedade, não o casamento. Isso é evidente no sistema de herança, pelo qual homens parentes herdam ao menos o dobro que as viúvas. A modéstia e pureza feminina são centrais nas normas de gênero, ligadas ao conceito de "*ird*", que abrange honra e prestígio comunitário, sem tradução direta para outros idiomas. Normas sociais como casamento entre primos, muros e véus reforçam a unidade familiar e mantêm as mulheres em posições designadas socialmente. Paradoxalmente, a poligamia oferecia uma forma de segurança econômica para mulheres que não possuíam meios independentes de subsistência. Um homem podia tomar uma segunda esposa e, ao mesmo tempo, manter sua primeira esposa estéril em vez de divorciar-se dela (CHARRAD, 2001, p. 32-63).

Ahmed (2021, p. 67) sugere que perspectivas androcêntricas sobre casamento no Islã resultam de escolhas interpretativas de líderes dominantes, feitas quando os ensinamentos islâmicos ainda estavam sendo codificados. Uma vez que a religião moldava o discurso político e social, as percepções sobre o papel feminino foram adaptadas para sustentar a estrutura social

²⁰ No contexto da tradição islâmica, sunita refere-se à maior vertente do Islã, em contraposição à vertente xiita. A divisão entre sunitas e xiitas originou-se de uma disputa política e religiosa sobre quem deveria ser o sucessor do Profeta Muhammad após sua morte em 632 d.C. Enquanto os sunitas acreditavam que o sucessor do Profeta deveria ser eleito entre os muçulmanos mais capazes, os xiitas sustentavam que o sucessor deveria vir diretamente da linhagem do Profeta (AHMED, 2021, p. 68 – 90).

da época. Charrad (2001, p. 53) adiciona que práticas como o uso de véus e o casamento entre primos ajudavam a controlar as mulheres, limitando seus contatos. Tratam-se, claramente, de construções interpretativas alinhadas à manutenção das tribos e da centralidade do parentesco entre homens. Essas descobertas são de grande relevância para a presente pesquisa, por dois ângulos distintos. Em primeiro lugar, o fato de que a identidade das mulheres era construída em torno das interpretações do islã comprovam o fato de que, apesar dos contornos próprios de seus contextos, as tunisianas estiveram, desde o princípio, atravessadas pelo discurso heterossexual compulsório, como aquele descrito por Butler em “Problemas de Gênero” (2018b). É relevante ressaltar que, nas raízes de um Estado forjado pelas relações de parentesco entre homens, como a Tunísia, o lugar das mulheres tinha papel angular na estruturação da gramática política e econômica, numa lógica que, a despeito do senso ético de igualdade essencial ao Islã, e da contribuição dada por elas na escritura do *Hadith*, colocavam-nas em posição de passividade e impossibilidade de ação. Em segundo lugar, tais descobertas contribuem para desanuviar a compreensão que o ocidente tem sobre o mundo islâmico, dado a tendência de interpretar a lei sagrada como instrumento absoluto de opressão, e de esquecer-se que os interesses do poder dominante e da acumulação de bens, bem como os discursos de gênero costumam guiar a interpretação da cultura e a estruturação dos organismos sociais para a manutenção de status e privilégios. Trata-se de uma concepção relevante para a descolonização do discurso, ao demonstrar que não sendo o Islamismo fundamento absoluto de opressão feminina, a imposição de valores seculares (igualmente impregnados de discursos heterossexuais compulsórios) não pode ser a solução para uma suposta emancipação das mulheres muçulmanas. .

No estado tunisiano pré-colonial, havia uma coexistência entre autonomia tribal e autoridade centralizada, sendo esta última a mais avançada entre os estados magrebins. No século XIX, a Tunísia possuía uma forte administração monárquica, centrada em Tunis, estendendo-se até regiões tribais dominantes. Quando a colonização europeia estava se solidificando no norte da África, e antes mesmo da Tunísia tornar-se oficialmente uma colônia francesa (1881), o país, por meio de sua monarquia, já mantinha relações próximas com a Europa. A influência britânica e francesa expandia-se significativamente na província de Túnis, tendo sido concedidas aos primeiros a capacidade de impor sua própria jurisdição sobre os tunisianos. Dentro desse arranjo jurídico, indivíduos tunisianos encontravam-se sujeitos a um regime legal distinto, operando à margem do sistema judicial tunisiano (ABASSI; AHMED, 2023, p. 20). A compreensão de que, mesmo antes da colonização oficial, o imperialismo europeu já atravessava a configuração política da Tunísia, vai de encontro com os ensinamentos de Fraser

e Jaeggi (2021, p. 70), de que a capacidade de uma sociedade agir politicamente é atravessada pelas relações internacionais, e pelo imperialismo, capitalismo, racismo e sexismo que, historicamente, moldaram a acomodação de forças transnacionais. Isto é, antes mesmo de o capitalismo alterar profundamente a sociedade tunisiana, moldando, intensificando e criando novas opressões, o Ocidente já exercia profunda influência naquele contexto, modulando a política implementada pela monarquia.

Sob este contexto de aproximação com o Ocidente, ainda em 1861, a monarquia tunisiana editou a primeira constituição escrita do mundo árabe (*Qanun al-dawla*). Embora a promulgação da constituição em si seja uma mostra da transformação da cultura tunisiana a partir da aproximação com as ideias modernizantes do Ocidente, a Carta acabou por instituir um estado teocrático, com referência a Deus e a *Shari'a* como fonte de legitimidade. Segundo avaliam Abassi e Ahmed (2023, p. 21), a opção política de se adotar, por um lado, uma constituição escrita, e, de outro, a forma teocrática do Estado, foi a maneira encontrada pelo *bey*²¹ de, ao mesmo tempo, manter a aproximação com a Europa (como conveniente para seus interesses econômicos), e amenizar as tensões junto ao povo tunisiano, que se ressentia com a jurisdição exercida pela França e Europa em seu território. Para a França, a elaboração de uma constituição representava uma estratégia para diminuir a autoridade governamental, convertendo a monarquia de absoluta para constitucional. Paralelamente, reformadores muçulmanos, como Khayr al-Din, almejavam a responsabilização política e o desenvolvimento do seu país. Por meio da implementação de limites à autoridade dos governantes, fundamentados nos preceitos da *Shari'a* (ABASSI; AHMED, 2023, p. 21).

Para que fique claro, a primeira constituição escrita da Tunísia foi imposta pela monarquia como forma de acomodar interesses políticos próprios, do Ocidente, e de uma elite religiosa, e não representou o fruto da atividade democrática, direcionada a atender aos interesses da sociedade tunisiana. Neste contexto, o constitucionalismo surgiu como um instrumento de poder em favor do Ocidente, e não de realização da democracia e de direitos humanos em prol do povo, tudo levando ao enfraquecimento do *bey*. Em 1881, a França invadiu a Tunísia, e oficialmente anexou-a como seu protetorado. Com a colonização (1881 – 1956), houve um impulso na centralização burocrática, enfraquecimento das tribos e uma política de *laissez-faire* em relação ao direito da família. Os colonizadores franceses mantiveram a estrutura administrativa tunisiana, mas controlavam o poder efetivo, deixando o *bey* de Tunis como figura simbólica. A abordagem francesa era de cossoberania, incluindo tunisianos nos

²¹ Termo utilizado para designar os monarcas da Tunísia; alude a um termo nobiliárquico.

conselhos, mas sempre mantendo a maioria. No contexto de enfraquecimento tribal, grandes empresários franceses predominaram, adquirindo terras tunisianas a preços desleais, originando um proletariado agrícola e industrial (AHMED, 2021, p. 119).

Nota-se, portanto, que, desde o início, a colonização alterou o sistema de organização do Estado tunisiano, convertendo-o, paulatinamente, em uma ordem social institucionalizada, típica do capitalismo descrito por Fraser e Jaeggi (2021). Embora, na Tunísia, dado ao aparato administrativo desenvolvido pela monarquia, as tribos tivessem menos proeminência do que em países vizinhos, como Marrocos e Algéria, a colonização francesa levou a eliminação das formas de poder e organização tribal (CHARRAD, 2001, p. 95). Tem-se, conseqüentemente, que, se antes a reprodução social, a ecologia, a política e a economia eram moldadas pelas relações de parentesco entre homens, se resolvendo em âmbito tribal, esse modo de organização social começou a se desintegrar, pressionado pelas forças de poder que emanavam da colonização, tal qual descreve Lugones (2020): modernidade e colonialidade. A colonização na Tunísia não se limitou à conquista territorial, envolvendo também a imposição de sistemas políticos, estruturas de poder e categorizações raciais, refletindo o conceito de colonialidade. A colonização também trouxe consigo a amplificação da influência eurocêntrica da modernidade, que categoriza culturas como superior/inferior e primitiva/civilizada, e que se torna seu próprio discurso de legitimidade. No caso da Tunísia, e dos países árabes em geral, o racismo direcionava-se, precipuamente, ao Islamismo, que então moldava as relações políticas e os discursos de gênero.

Com o passar do tempo, essa dicotomia ocidental-islâmica, intensificada pelas diferenças de poder entre o oriente e o ocidente, e entre os povos colonizados e seus colonizadores, transformou-se em uma discussão ampliada sobre a contraposição dos valores europeus – atualmente também considerados valores ocidentais – aos valores islâmicos. A mídia europeia explorou essa suposta contradição entre os valores "liberais" ou europeus e o Islã. No conceito geral europeu, a constituição tunisiana era vista como um marco de modernidade, servindo como evidência de que o Islã poderia, eventualmente, recepcionar os ideais iluministas (ABASSI; AHMED, 2023, p. 22). O fato de que a Tunísia já era considerada, no âmbito dos países árabes, como uma das mais modernas nações, seja por já possuir uma constituição escrita, seja porque, em comparação com os vizinhos, tinha um aparato político mais burocratizado, tornou-se uma razão pela qual a França justificava, tanto ao mundo, quanto aos próprios tunisianos, a legitimidade de seu projeto civilizatório. A ideia vendida era, basicamente, de que a Tunísia já dava sinais de que precisava ser “salva” do islamismo e da organização social forjada em laços de parentesco. Vendia-se, para as mulheres islâmicas (cujas

opressões vivenciadas deviam-se, como visto, mais às interpretações dadas por homens do que à lei sagrada em si), ideais de liberdade que, supostamente, só seriam possíveis no campo da cultura ocidental.

Segundo Abassi e Ahmed (2023, p. 56) o colonialismo francês ocorrido no Magrebe e na África como um todo, diferenciava-se substancialmente do modelo colonial inglês, cuja abordagem era mais econômica e menos hostil à fé islâmica e às instituições religiosas. O imperialismo francês era mais intervencionista, isto é, não estava disposto a acomodações políticas com a religiosidade. A França colonizava com mais apego à ideia de uma missão civilizatória, e de que suas colônias só poderiam progredir se eliminadas as tradições religiosas. A abordagem em relação à educação era diferenciada, pois, enquanto os britânicos faziam esforços para incorporar a educação islâmica tradicional e a educação secular em um único currículo, os franceses não só negligenciavam, mas em alguns casos desencorajavam ativamente a alfabetização islâmica tradicional. Em vez disso, eles ofereciam uma educação secular de alta qualidade em francês, com poucas concessões ao Islã. Isso levou à formação de uma elite indígena francófona nas cidades, em grande parte secularizada, que estava cada vez mais distante do Islã tradicional praticado no campo. Como resultado, o currículo francês de secularismo francófono absoluto resultou na emergência de uma elite francófona na maioria dos territórios colonizados pelos franceses na África hoje, cuja prática do Islã é, na melhor das hipóteses, nominal, e que adotou amplamente um estilo de vida europeu (ABASSI; AHMED, 2023, p. 60). Esse modelo educacional impactou a vida das mulheres, que, embora em menor grau que os homens, também receberam educação francófona. A colonização (1881 – 1956) teve impactos díspares sobre as mulheres. Se, por um lado, introduziu desigualdades materiais, a partir da concentração de terras e do favorecimento dos interesses econômicos franceses, por outro, também proporcionou oportunidades para amplificação do debate público sobre os direitos das mulheres. Questões como poligamia, divórcio e segregação foram debatidas abertamente, marcando um passo positivo para a melhoria das condições femininas, num contexto mais amplo de reforma, nacionalismo e progresso cultural que marcou os anos finais da colonização (AHMED, 2021, pp. 119 - 128).

Em nosso sentir, a partir dos conceitos feministas abordados no primeiro capítulo, pode-se afirmar que a sociedade tunisiana foi profundamente alterada a partir da colonialidade do poder, sob diversos aspectos. Como já apontado acima, com a colonização e a anexação de terras pelos colonizadores, a economia começa a mudar, com a crescente monopolização da natureza e o aumento do trabalho livre, transformando-se a colônia em fonte de matérias-primas para o sistema capitalista francês. Ou seja, através de um discurso racista e de práticas

imperialistas, o eixo de expropriação é deslocado para as colônias. Aqui, utiliza-se o conceito de expropriação como definido por Fraser e Jaeggi (2021, p. 73): sob um ponto de vista econômico, a apropriação do trabalho, dos corpos e das terras sem arcar com os custos humanos e materiais da reprodução; sob um ponto de vista político, a hierarquização do poder e de status segundo a classificação e a separação dos sujeitos, Tudo isso tem consequências no campo material, cultural e político. Embora os modos de vida tradicionais islâmicos não tenham desaparecido (de fato, como a transição político-constitucional de 2011 a 2014 irá demonstrar, a demanda de parte considerável da população era a reaproximação com a cultura islâmica), foram pressionados de modo que, em especial nas cidades, as mulheres que se aproximavam das ideias modernizantes também viam suas condições de subsistência e as tarefas de reprodução serem paulatinamente deriorizadas, deslocadas das estruturas tribais, e sujeitas à regulação da economia colonial.

Isso também mudou a cultura, abrindo-se espaço para a dicotomia entre islamismo e modernidade, colocando mulheres de diferentes opiniões e localidades em pontos opostos do espectro político. Parte das mulheres desejava abandonar a tradição em prol do conceito de mulher universal vendido pelo ocidente. Isso acentuou, inclusive, disparidades regionais, na medida em que o processo de ocidentalização foi mais intenso em centros urbanos do que no campo, onde os valores do islã e os laços parentais foram mais resistentes. Verifica-se, deste diagnóstico, o agir da colonialidade como descrita por Gonzalez (2020), Lugones (2020) Oyëwùmi (2021) e Abu-Lughod (2013), havendo a corrosão de conhecimentos tradicionais, a imposição de valores ocidentais, e o emergir de opressões de raça e de gênero antes inexistentes. Tem-se, mais uma vez, o confirmar da lição de Fraser e Jaeggi (2021), segundo a qual a política, enquanto condição de fundo do capitalismo, é constituída para além das fronteiras de um país, sendo atravessada pelo imperialismo que emana das forças internacionais. Há, também, o eregir de um enquadramento, aos moldes descritos por Butler em “Quadros de Guerra” (2015), segundo o qual os cidadãos que permaneciam alinhados com a tradição islâmica eram segregados, e tinham suas condições de existência manipuladas em prol de um projeto de poder maior e sistêmico. Verifica-se, ademais, que os discursos de poder heterossexuais descritos por Butler em “Problemas de Gênero” (2018b) não avançaram rumo à desconstrução, mas passaram a ser moldados segundo lógicas ocidentais. Nota-se, por fim, a profunda imbricação com o conceito de interseccionalidade das opressões trabalhado por Bilge e Collins (2020) e Crenshaw (1991; 2002), pois, embora o lugar das mulheres tenha sido mais discutido politicamente com a colonização, este agir político só foi possível porque estava em alinhamento com os interesses de poder ocidentais. Ou seja, tem-se demonstrado que a discussão sobre mais direitos para

mulheres torna-se inócua se seus lugares na sociedade não forem compreendidos em um âmbito mais amplo e complexo de intersecção entre eixos de poder, e se essas mesmas opressões não forem atacadas de modo interseccional.

Retomando o retrospecto histórico, tem-se que, conforme se passavam os anos de dominação francesa, a imagem do *bey* perante seus administradores se desgastava, devido à ligação dele com o colonialismo. Surgiram sindicatos alinhados a movimentos nacionalistas. Com a monarquia em declínio, duas principais facções políticas surgiram: uma conservadora, apoiada por tribos, clero islâmico e migrantes pobres; e outra reformista, associada a sindicatos urbanos. O partido *Neo-Destour*, fundado em 1934, encabeçou a resistência contra a França. Dois líderes notáveis, Bourguiba e Ben Youssef, personificavam as facções em conflito. Eles diferiam em suas estratégias para alcançar a soberania, atraíam diferentes seguidores e tinham visões contrastantes do futuro (CHARRAD, 2001, p. 205). Ben Youssef, buscando reviver um idealizado passado tunisiano, enfatizou a união árabe e islâmica em seus discursos. Bourguiba, por outro lado, almejava uma Tunísia moderna e favorecia negociações em detrimento de abordagens agressivas; seu alinhamento com sindicatos progressistas ampliou sua influência. Os embates político-ideológicos travados entre Bourguiba e Youssef aprofundaram a lógica segundo a qual o Islã e as ideias da modernidade ocidental são incompatíveis entre si. Os debates centravam-se, em grande parte, nas controvérsias em torno do uso do véu, refletindo um processo de ocidentalização que gerou divergências entre socialistas e destourianos, conservadores e reformistas.

Neste cenário, emergiram três organizações femininas oficiais originárias dos círculos religiosos da Mesquita Zeitouna. A primeira dessas associações, a *Union Musulmane des Femmes de Tunisie*²², fundada por Bchira Bem Mrad em 1936, é reconhecida como a pioneira do feminismo na história da Tunísia. Posteriormente, em 1944, foi estabelecida a Seção Feminina da Associação de Jovens Muçulmanos. Por fim, em 1954, constituiu-se o *Club de la Jeune Fille Tunisienne*²³ (SALAS, 2017, p. 15). *El Ithem*, revista publicada por esta última associação, posicionava-se como um periódico cultural feminino. Seus conteúdos promoviam uma leitura do Islã que favorecia a mulher, contrapondo-se às interpretações que defendiam uma separação total entre homens e mulheres. Assim, o clube, tal qual a mesquita, era um espaço de reunião, já que não havia proibição por parte do profeta quanto à participação feminina em espaços públicos (SALAS, 2017, p. 16). Deste modo, pode-se afirmar que, no início do século XX, os movimentos de mulheres existentes na Tunísia tinha raízes religiosas,

²² Tradução: União Muçulmana das Mulheres da Tunísia.

²³ Tradução: Clube da Juventude Feminina Tunisiana.

e objetivavam debater o papel das mulheres nos movimentos de independência.

Eventualmente, os reformistas, liderados por Bourguiba, prevaleceram sobre os conservadores e, em 1956, a Tunísia alcançou a independência. Bourguiba tornou-se o líder do país, pondo fim pacificamente à monarquia (CHARRAD, 2001, pp. 202-209). Junto a vitória de Bourguiba, triunfou um projeto de modernização da Tunísia, pensado conforme as ideias de modernidade vindas do ocidente. Após a independência tunisiana, tribos e entidades religiosas perderam poder político, refletindo a resistência do regime a ideologias religiosas e pan-árabes. Embora a Tunísia tenha buscado a unificação e o desenvolvimento de um estado-nação, isso não culminou em uma democracia verdadeira, já que permaneceu sob a hegemonia de um único partido. Visando consolidar seu poder, o governo implementou reformas para unificar instituições e limitar solidariedades locais. Estas reformas desafiaram estruturas tradicionais, incluindo propriedade tribal, autonomia local e tribunais islâmicos (CHARRAD, 2001, p. 211). A transformação da posição das mulheres também foi intensificada. Embora elementos tradicionais persistissem, o novo discurso focava em questões de gênero em conexão com o nacionalismo e a mudança cultural (AHMED, 2021, p. 128). A questão do véu tornou-se um marcador poderoso de debates culturais e políticos. Intelectuais, como Tahar Al-Haddad²⁴, defendiam a reforma social e a educação feminina, não visando beneficiar as mulheres diretamente, mas sim a torná-las mais aptas a educar futuras gerações, fortalecendo a sociedade tunisiana em torno da nova gramática institucional (CHARRAD, 2001, p. 216). Tem-se que, embora organizações femininas nascentes do processo de independência, como o *Club de la Jeune Fille Tunisienne*, defendessem um feminismo compatível com o Islã, a partir de uma leitura menos ortodoxa e mais ética dos textos sagrados, o projeto triunfante pregava uma visão mais moderna e ocidentalizante dos direitos das mulheres, a partir da secularização do Estado.

No auge de uma revolução cultural, Bourguiba introduziu em 1957 o "Código de Status Pessoal" (CPS), o qual transformou as normas familiares, substituindo a ideia tradicional de uma família extensa baseada em parentesco masculino por uma unidade focada no casal e na relação pais-filhos. O CPS ampliou os direitos das mulheres ao proibir a poligamia, acabar com o direito do marido de repudiar sua esposa e reforçar o direito de guarda das mães.

²⁴ Tahar el-Haddad, com suas obras literárias, é reconhecido como precursor dos direitos das mulheres na Tunísia. Seu livro "Nossas Mulheres na Shari'a e na Sociedade" (Our Women in Shari'a and in Society) gerou debates sobre o papel feminino na sociedade tunisiana. Além disso, Haddad foi essencial para o sindicalismo no país, contribuindo para a formação da União Geral dos Trabalhadores Tunisianos (UGTT). Suas ideias influenciaram o Código de Estatuto Pessoal da Tunísia de 1956, embora se saiba, hoje, que tais reformas eram menos sobre feminismo, e mais sobre um projeto de governo (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 95).

Desviando-se significativamente da lei islâmica, o código estabeleceu novas diretrizes, como: exigência do consentimento da noiva para casamento, igualdade de direitos no divórcio para ambos os cônjuges, obrigatoriedade de registro de casamentos e divórcios, e modificações nas leis de herança que favorecem esposas e descendentes femininas (CHARRAD, 2001, p. 231). Dessa forma, o discurso oficial sobre a Tunísia como uma nação moderna foi amplamente divulgado e moldou uma maneira de perceber essa ideia de modernidade, que se caracterizava pela não aceitação da atividade política dos grupos islâmicos.

Reformas como a do CPS na Tunísia não só redefiniram a família, mas também desafiaram as antigas identidades centradas em laços de parentesco patrilinear. Charrad sugere que tal código foi uma ferramenta da nova elite urbana para libertar a Tunísia dos vestígios coloniais e de sistemas sociais obsoletos (CHARRAD, 2001, p. 220). Embora muitos observadores ocidentais tenham elogiado o CPS como um avanço na consolidação dos direitos das mulheres, ele paradoxalmente instaurou uma forma de feminismo burguês, que suprimiu perspectivas feministas alternativas (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 92)²⁵. Em outras palavras, na abordagem de Habib Bourguiba para a construção da nação, o gênero tornou-se um marcador de modernidade. As mudanças no status legal das mulheres tunisianas foram uma reforma iniciada de cima para baixo pelo estado, ou seja, não podem ser entendidas como fruto de um esforço genuíno de transformação do paradigma sócio-político das mulheres (mesmo porque elas não tiveram voz na definição das pautas mais importantes de reforma), mas como estratégia central de um jogo de poder e interesses, de construir um estado mais moderno sob uma cosmopercepção europeizada. Junto com as alterações da gramática cultural, veio a fusão da questão das mulheres com questões de classe, cultura e política.

Na combinação das linguagens do colonialismo e do feminismo, as opressões de mulheres tipicamente islâmica fundiram-se com àquelas oriundas da cultura dos "Outros" homens, de sociedades colonizadas ou não ocidentais. A retórica colonial frequentemente justificava a subjugação de culturas não-ocidentais, ao argumento de que essas sociedades oprimiam as mulheres. Este argumento era, portanto, usado para minar ou erradicar a cultura do colonizado em nome da "civilização". O que, neste ponto da história tunisiana, podia se chamar de feminismos, já carregava consigo correntes distintas e paradoxais. Por um lado, o feminismo dominante, influenciado por tendências ocidentalizantes e seculares, muitas vezes

²⁵ No palco internacional, a Tunísia se manteve como um modelo de estado árabe progressista, ao ratificar a CEDAW em 1985. A ratificação manteve, porém, diversas ressalvas, especialmente em relação ao artigo 09 (sobre a igualdade de direitos quanto à nacionalidade dos filhos), ao artigo 16 (sobre paridade no casamento e na convivência familiar,) e ao artigo 29 (acerca da aplicação das cláusulas da CEDAW) (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 97).

representado pelas classes mais altas, vislumbrava um progresso em direção a sociedades à semelhança do ocidente. Por outro lado, existia uma corrente alternativa, mais cautelosa em relação ao ocidente, que buscava expressar a identidade feminina em termos nativos, vernáculos e islâmicos, almejando uma renovação social e cultural dentro de seu próprio contexto (AHMED, 2021, pp. 151 - 175). O cenário tunisiano sob a gestão de Bourguiba demonstra como a colonialidade se perpetuou para além da colonização. Isto comprova que o poder exercido pelo imperialismo francês na colonização da Tunísia não se limitou à simples anexação de territórios para fins econômicos, mas representou um eixo estruturante para a apropriação da cultura, economia, subjetividade, acesso e controle ao sexo do colonizado, tal qual é a descrição de Lugones (2020, p. 58-59) sobre a colonialidade. O discurso ocidental encampado pelas feministas burguesas da Tunísia revela que, tal qual ocorreu na Iorubalândia de Oyèwùmi (2021), os próprios colonizados passaram a negar suas raízes, e a desenvolver equivalentes tunisianos para coisas ocidentais.

Habib Bourguiba foi presidente da Tunísia por 30 anos (1957 -1987). Seu governo seguiu se pautando nos ideais reformistas e progressistas que haviam incentivado a promulgação do Código de Status Pessoal. Sob sua gestão, a Tunísia logrou ampliar o acesso à saúde e ao sistema de ensino, inclusive para as mulheres. Apesar das reformas progressistas, Bourguiba governou a Tunísia de modo autoritário, sendo o seu partido, o Partido Socialista Destouriano (PSD), o único permitido. Apesar de muçulmano praticante, Bourguiba governava sob a marca da secularização, tomando medidas para reduzir a influência da religião na política e na vida pública. Neste contexto, política e religião, que por muito tempo na história da Tunísia caminhavam imbricados um ao outro, viam-se apartadas, estranhas à narrativa pública oficial. Em 1987, as tensões que o governo havia acumulado chegavam a seu ápice; Bourguiba, o “fundador da Tunísia moderna”, com a saúde debilitada, foi destituído do poder em um golpe de Estado pacífico liderado por seu primeiro-ministro, Zine El Abidine Ben Ali (CHARRAD, 2001, p. 230).

Ben Ali, desde que assumiu o poder em 1987, estabeleceu uma repressão intensa contra a discordância política na Tunísia. Ativistas de direitos humanos, jornalistas e opositores foram frequentemente vigiados, assediados e presos. O partido islamita, *Ennahda*, sofreu proibições severas sob seu regime. Embora houvesse garantias legais de associação livre, estes direitos eram restritos, especialmente para organizações islamitas. A mídia independente enfrentava censura, a qual atingiria seu apogeu com internet anos mais tarde. O sistema judicial era manipulado pelo regime. O governo não só manteve como intensificou sua abordagem em relação às mulheres e direitos de família: o “feminismo estatal” tornou-se uma estratégia de

silenciar a oposição, e de aliados políticos no Ocidente. Embora Ben Ali tenha se destacado por defender a participação econômica das mulheres e destacar leis sobre licença-maternidade e igualdade de emprego, ele fez pouco para realmente colocá-las em cargos de liderança ou assegurar condições de trabalho adequadas (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 97).

Apesar de eleições presidenciais terem sido autorizadas desde 1999, a real oposição a Ben Ali era limitada. Emendas na lei eleitoral fortaleceram sua permanência no poder, associadas a fortes repressões ao partido *Ennadha* (PACIELLO, 2011, p. 7; MELTZ, 2016, p. 11). Em contraste, políticas sociais generosas, estabelecidas desde o tempo de Bourguiba, cultivaram uma ampla classe média. Estas políticas, oferecendo serviços e benefícios em troca de conformidade política, retardaram demandas por democracia, já que muitos tunisianos valorizavam o bem-estar socioeconômico sobre liberdades civis. Contudo, esse equilíbrio mostrou-se frágil no longo prazo (PACIELLO, 2011, p. 6).

A partir dos anos 2000, a Tunísia sofreu uma rápida deterioração das condições socioeconômicas, que se acelerou nos anos mais próximos à Revolução de Jasmim. Como a legitimidade do regime baseava-se em garantir um nível relativamente alto de desenvolvimento socioeconômico para a população, o declínio dos padrões de vida contribuiu para aumentar o descontentamento e a frustração popular, tornando o modelo tunisiano cada vez mais insustentável. À medida que as condições socioeconômicas pioravam, o tácito contrato social entre Ben Ali e o povo tunisiano, baseado na repressão política em troca de benefícios sociais, já não era mais aceitável, pelo menos para uma parte da população (PACIELLO, 2011, p. 7).

O aumento do desemprego juvenil na Tunísia levou a um crescente descontentamento, principalmente porque muitos foram privados dos benefícios da segurança social. Alguns números fornecem uma visão inicial da gravidade do problema na Tunísia (que contava com cerca de 10,4 milhões de habitantes em 2009): havia 500.000 desempregados, dos quais um quarto possuía diploma universitário; e 20.000 postos de trabalho haviam sido perdidos entre janeiro e maio de 2011. Havia também um desemprego significativo entre jovens advogados: 8.000 diplomados e cerca de 8.000 sem certificação oficial. Tais cifras evidenciam a natureza volátil da situação de emprego num país onde os jovens com menos de 30 anos constituíam, em média, cerca de 60% da população geral do Magrebe, onde o fenômeno de jovens graduados desempregados se tornava cada vez mais intenso (MASSAL, 2011, p. 106). Junto com disparidades regionais e a repressão do regime, isso culminou em protestos generalizados no final de 2010 (PACIELLO, 2011, p. 8).

Nota-se, portanto, que na primeira década dos anos 2000, a Tunísia via-se assolada por uma crise sistêmica de grandes proporções. Não se tratava apenas de uma crise econômica, mas

também de uma crise político-social, em que a forma de governo, as condições de vida, os valores culturais, as relações internacionais, a política ditatorial, todas estavam sendo postas em cheque, por múltiplos e distintos setores sociais. Como será melhor demonstrado a seguir, embora os tunisianos se vissem profundamente divididos pelas fissuras da dicotomia entre modernidade e islamismo, cidadãos de diferentes grupos e orientações convergiam quanto à necessidade de uma mudança de paradigma, orientada para a democracia. O cenário crítico ora apresentado denota, não apenas uma crise econômica, mas também pode ser interpretado a partir do conceito de lutas de fronteiras desenhado por Fraser e Jaeggi (2020, p. 281), isto é, lutas que surgem nos locais de encontro entre produção e reprodução, entre a sociedade humana e a natureza não humana, e entre a esfera econômica e a política. Nos eventos que marcaram a transição político-constitucional da Tunísia, as mulheres e a população lutavam e disputavam pelo direito de traçar outras formas de alocar as fronteiras.

Em 2011, a Tunísia era um Estado capitalista e ditatorial. As políticas repressivas à liberdade e a falta de democracia só eram toleradas pela população enquanto o governo conseguia sustentar políticas sociais generosas, marcadas por benefícios para os cidadãos em áreas como saúde, educação, seguridade social, habitação e assistência social. Ao mesmo tempo, a abertura do país para exploração econômica estrangeira levou à intensificação do setor privado, ao aumento dos custos sociais, estrangulando a capacidade do estado de prover a reprodução social. Com o aumento expressivo do desemprego e da desigualdade econômica, a falta de democracia e de liberdade tornou-se mais insuportável aos tunisianos, direcionando-os para o agir político-revolucionário. Neste contexto, a sociedade tunisiana disputava as fronteiras entre a produção e a reprodução, lutando pela instituição de um Estado onde pudessem encontrar condições materiais dignas. As fronteiras entre a economia e a política também estavam em jogo; neste espectro, embora a população fosse concorde quanto à necessidade de um governo democrático, distintos projetos de país estavam em uma disputa que, frequentemente, era encurralada pela velha distinção entre modernidade e islã. Quanto às fronteiras entre natureza humana e não humana, a literatura consultada não forneceu elementos suficientes para caracterizar, com precisão, como era a luta neste ponto. Numa abordagem mais sistêmica, pode-se dizer que as demandas por acesso à terra (essas sim reveladas pela pesquisa bibliográfica) desvelam componentes afetos à questão ecológica, afinal, a forma como a atividade agropastoril é organizada (por exemplo, em larga escala ou em âmbito comunitário) certamente influencia a relação entre produção e natureza. Apesar disso, adentrando ao campo da ação, a pesquisa não mapeou demandas expressamente associadas às bandeiras ecológicas. De todo modo, pode-se dizer que, na primeira década de 2000, fervesciam na Tunísia antigos

ressentimentos, fazendo ebulir diversos projetos de superação da crise e para a implementação da democracia.

O episódio em que um vendedor ambulante ateou fogo em si mesmo em protesto contra as condições de trabalho, em dezembro de 2010, marcou o início de uma série de levantes em toda a região (MELTZ, 2016, p. 15). A resposta desproporcional do regime, com ações violentas contra os manifestantes, levou ao radicalismo das manifestações e diminuiu ainda mais a legitimidade do governo. Em meio à crescente pressão, incluindo uma grande manifestação liderada por sindicatos, o Presidente Zine El Abidine Ben Ali renunciou em 14 de janeiro de 2011, após 23 anos no poder, buscando exílio na Arábia Saudita (PACIELLO, 2011, p. 10). A União Geral Tunisiana do Trabalho (UGTT), única central sindical permitida no governo de Ben Ali, embora tenha sido apontada como ambivalente devido a sua aproximação com o regime, desempenhou papel relevante nos eventos de janeiro de 2011, ao convocar uma greve geral que se tornou o gatilho para o desfecho da situação (MASSAL, 2011, p. 104).

O país viu a formação de um governo interino com a tarefa de gerenciar a transição política. Contudo, este governo teve sua credibilidade questionada algumas vezes, devido à presença de membros associados ao antigo regime, levando à formação de três governos interinos distintos em um curto espaço de tempo (PACIELLO, 2011, p. 10). Finalmente, em resposta aos protestos contínuos, o presidente interino Mebazaa anunciou em 04 de março de 2011 a eleição de uma Assembleia Constituinte para julho do mesmo ano, com a missão de redigir uma nova constituição e estabelecer um novo presidente e governo.

2.3 MULHERES NA VANGUARDA: POLIFONIA DE LUTAS E O MARCO DA CONSTITUIÇÃO DE 2014

Os eventos históricos recém-descritos têm várias implicações nas lutas políticas das mulheres durante a democratização da Tunísia, prospectando efeitos na Constituição promulgada em 2014. Tem-se, em primeiro lugar, que por cerca de um milênio (ao menos desde quando as escrituras passaram a ser interpretadas, passando pela colonização francesa e pelos anos de ditadura subsequentes), muito embora o lugar das mulheres tenha sido o alicerce das disputas de poder e de narrativas, a elas foi negada a possibilidade de participação política efetiva, ou seja, de influir nas tomadas de decisões. Tem-se, ainda, que “a ideia de que melhorar o status das mulheres implica abandonar costumes nativos foi produto de um momento histórico particular, e foi construída por um estabelecimento colonial androcêntrico, comprometido com

a dominação masculina em prol de fins políticos específicos” (AHMED, 2021, p. 167). Imagine-se que, após 54 anos de ditadura e perseguição religiosa, sob as ruínas de uma política de amparo social em colapso, parte das mulheres já não tolerava o fato de que os anos de repressão estavam fundamentados em um entendimento superficial e tendencioso de sua cultura, a serviço do projeto de poder de poucos tunisianos, e de muitos atores internacionais, do mercado e da política.

Como pondera a própria Ahmed (2021, p. 169), tais desconstruções não querem dizer que as sociedades islâmicas não oprimem mulheres. O que estava mais claro a essas mulheres, “apenas”, é que sua própria cultura estava sendo utilizada como instrumento de opressão, e que o discurso de liberdade vendido pelo ocidente, e comprado por um setor da sociedade tunisiana (em especial, pelas classes mais ricas) não era o que se esperava para o futuro. Imagine-se que, antes da revolução, as mulheres não podiam usar o *hijab* ou qualquer tipo de véu em instituições governamentais, como universidades, hospitais e órgãos públicos. Por isso, após a revolução, diversas mulheres optaram por usar o *hijab* ou o *niqab* como forma de expressão individual (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 137). Imagine-se também que, ante ao peso que o véu carrega consigo, como símbolo máximo da suposta dicotomia “opressão *versus* liberdade de expressão”, a utilização de véus como forma de protesto, bem como de outros discursos e práticas islâmicas, gerava preocupação em outras mulheres, as quais, educadas e radicadas em locais mais cosmopolitas, cientes de que o Islã também pode oprimir mulheres, não desejavam perder garantias que haviam conquistado a partir da promulgação do CPS de Bourguiba, por exemplo.

Agregue-se a isso o fato de que não somente as discussões em torno do Islã e da cultura eram pautas importantes da revolução. Longe de agregar as mulheres em blocos monolíticos, ou de endossar o discurso colonizador de que a opressão de mulheres árabes só gira em torno do Islã, ressalta-se que questões econômicas, disparidades regionais, acesso ao mercado de trabalho e à terra, direitos políticos, e, enfim, uma série de outras questões sociopolíticas engrossavam as insatisfações das mulheres tunisianas, a ponto de fazê-las quebrar a inércia e tomar postura ativa nos eventos e negociações que rondaram a chamada Revolução de Jasmim e a elaboração da Constituição. Todos esses sentimentos e ressentimentos, essas lutas e dores, esses medos e essas esperanças, tomavam, a todo fervor, a mente e os corpos de milhares de tunisianas e tunisianos nos anos de transição político-constitucional. O levante popular de 2011, conhecido como Revolução de Jasmin e os subsequentes movimentos populares abriram uma janela de oportunidades para transformações jurídica, sociais e políticas, e transmitiram o sonho de um Estado democrático, que governasse legitimamente, sob as bandeiras da igualdade e da

liberdade.

É preciso ponderar que, embora a expressão “Revolução de Jasmin” tenha sido encampada pela mídia internacional, há críticas em torno de sua utilização, na medida em que pode esconder as lutas e mazelas que estavam por detrás dos eventos de 2011. No entendimento de Massal (2011, p. 102), o termo “Revolução de Jasmin” é “ambíguo e questionável”: embora possa parecer uma simples expressão poética, trata-se de uma forma ocidentalizante e essencialista de criar uma identidade tunisiana, supostamente caracterizada pela moderação, negociação e acordo. Essa expressão, fundamentalmente, revela a falta de profundidade na análise das dinâmicas socioculturais, ligada à perpetuação de estereótipos arraigados nas percepções da sociedade tunisiana, como a suposta "apatia política". Ainda, conforme Babo (2013, p. 794), essa generalização possibilita a transição do que é contingente e ocasional - ou seja, os eventos de rua como eventos específicos, situados no momento e experimentados - para o histórico, que possui uma sequência e conexão entre os acontecimentos; é como se o futuro já tivesse ocorrido e o curso dos acontecimentos fosse conhecido. Passa-se, deste modo, a impressão de que o que havia para ser conquistado já o foi, e de que não há nada mais o que se possa fazer.

Como revela a crítica à terminologia “Revolução de Jasmin”, os eventos que marcaram a Tunísia no final de 2010 e 2011 revelam a potência do povo tunisiano, que, a despeito de sua diversidade, uniu-se visando o questionamento radical das autoridades estabelecidas, o alcance da democracia, e a reversão de paradigmas sócio-político que vinha deteriorando as condições de existência. Neste contexto, os movimentos de reforma constitucional tornaram-se plataformas para abordar desigualdades de gênero profundamente enraizadas. Na Tunísia, mulheres aproveitaram o processo de criação constitucional para mobilizar ações locais e estabelecer diálogos transnacionais sobre o assunto (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 91 – 92). Durante toda a revolução tunisiana, as mulheres desempenharam um papel ativo. Independentemente de suas afiliações políticas, de classe ou religiosas, elas se manifestaram contra o regime, buscando o fim da corrupção e uma existência mais digna. Além de organizar atos pacíficos, elas protegeram suas comunidades das autoridades e alimentaram o debate nas redes sociais, num esforço que pode ser caracterizado como "a construção de uma nação livre" (BORILLO, 2019, p. 55). Essa é, aliás, uma das razões pelas quais a transição político-constitucional da Tunísia costuma ser enfocada como exemplo de participação popular feminina: porque, a despeito das muitas diferenças entre grupos (seja em torno do debate “secularismo e religiosidade”, seja em torno das outras muitas questões sócio-políticas que assolavam o país), as mulheres conseguiram sustentar o processo revolucionário, da transição

até a promulgação da Constituição, logrando fazer com que suas vozes fossem, em maior ou menor grau, consideradas no curso dos eventos.

A união do povo tunisiano em prol da democracia reflete os ensinamentos de Judith Butler em "Corpos em Aliança" porque demonstra a capacidade dos sujeitos de se unirem em alianças coletivas para desafiar as estruturas de poder estabelecidas, mesmo quando enfrentam condições precárias e diferenças individuais significativas. Butler (2018a) argumenta que a performatividade e a precariedade estão intrinsecamente ligadas. A performatividade envolve a ação e a expressão de identidades, mas a precariedade se refere às condições precárias e vulneráveis em que muitos sujeitos vivem, onde a ação pode ser limitada. No entanto, Butler também destaca que as alianças podem ser formadas entre sujeitos que compartilham a precariedade, mesmo que não compartilhem a mesma identidade: trata-se de um fenômeno compatível com a organização das mulheres durante a transição político-constitucional da Tunísia: apesar dos desacordos, e apesar das oscilações do processo, houve a promulgação de uma Constituição democrática, em cuja elaboração suas vozes foram postas e consideradas.

A medida em que a Constituição da Tunísia seria capaz de garantir os direitos das mulheres foi um dos temas mais amplamente debatidos na esfera política. Um jornalista descreveu os estágios iniciais da elaboração como uma "fome nacional" de participar de um debate popular que havia sido silenciado nos governos ditatoriais. Até então, o maior sucesso atingido pelo "feminismo de Estado" fora suprimir debates populares sobre o lugar das mulheres na sociedade (se é que existe algum predeterminado), e sobre as proteções legais relevantes para tanto (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 132). Apesar dos resultados concretizados no texto constitucional, os movimentos populares alcançaram uma vitória coletiva e significativa, porquanto lograram, de modo inédito, encabeçar um processo de transformação "de baixo para cima"; lograram a promulgação da primeira constituição democrática do país. "É impressionante como as mulheres tunisianas conseguiram se unificar em momentos decisivos para terem voz ativa na política" (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 100, trad. livre)²⁶.

Na Tunísia, o envolvimento das mulheres na política foi um processo complexo, moldado por vários atores com diferentes e até mesmo opostos objetivos sociopolíticos. Até 2011, o ativismo feminino era marcado pela rivalidade entre dois grandes discursos. Um era o enquadramento neoliberal dos "direitos humanos", fortemente baseado na Declaração Universal

²⁶ "Yet it is remarkable that, in spite of these challenges, Tunisian women were still able to unite at critical junctures for political participation" (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 100).

dos Direitos Humanos (1948) e na Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres (CEDAW, 1979); o outro era pautado pelo Islã. Frequentemente, em uma abordagem dicotômica, esses discursos são vistos como antagonicos. No entanto, essa visão simplista falha em capturar a complexidade da situação, já que nem "feminismo" nem "Islã" são categorias uniformes (BORILLO, 2019, p. 38). A partir da abordagem interseccional apresentada no primeiro capítulo, é possível afirmar que, muito embora o discurso dicotômico “secularismos *versus* religião” tenha capturado a pauta em diversos momentos da transição político-constitucional, o fato é que, nas raízes da profunda crise que assolava a Tunísia, havia muitas outras questões em jogo, desde desigualdades econômicas e políticas, até a construção de um senso de individualidade nacional que perpassasse as visões binárias introduzidas pelo discurso ocidental. A maneira como a luta pela democracia foi, já na primeira década dos anos 2000, inter cruzada pela velha dicotomia entre modernidade e Islã, demonstra a persistência da colonialidade na Tunísia. As discordâncias culturais que ocasionalmente colocaram as mulheres tunisianas em conflito são uma consequência do discurso de poder ocidental, que sugere que a igualdade e a liberdade para as mulheres só podem ser alcançadas ao renunciar à religiosidade. Essa divisão interna reflete a falta de um olhar crítico, como destacado por Abu-Lughod (2013, p. 17), em relação à ideia de que os abusos contra as mulheres não derivam exclusivamente das tradições islâmicas, mas sim de uma complexa interação de fatores - políticos, econômicos, sociais e culturais - que afetam a vida dos membros de uma sociedade.

Neste contexto de múltiplas cosmopercepções e projetos de futuro, ante a liberação da livre associação que acompanhara a queda de Ben Ali (já que, sob sua gestão, associações com vieses religiosos haviam sido reprimidas), uma constelação de movimentos sociais organizados surgiu no universo tunisiano. A literatura indica que, desde 2011, mais de cinco mil associações com vários propósitos foram registradas e tomaram parte na luta (BELLINGRERI, 2017, p. 222). Esses movimentos, somados a associações existentes antes da revolução, e a indivíduos não organizados em grupos, lograram influenciar a transição político-constitucional em diversos momentos (antes e durante a elaboração da Constituição), e de diversos modos: tomando as ruas em protestos, por meio de eventos como oficinas, debates e diálogos, a partir de manifestações na internet e na mídia de modo geral, pela escritura de documentos e manifestos, mediante pronunciamentos e *inputs* oficiais em reuniões da Assembleia Nacional Constituinte, etc. Os corpos tunisianos em aliança levaram à superação do regime ditatorial e à promulgação de uma constituição democrática.

A pesquisadora Marta Bellingeri (2017, p. 204, trad. livre) qualifica a participação de

mulheres na transição político constitucional da Tunísia como um “coro polifônico em uma sociedade heterogênea²⁷”, e entende que esta estrutura social multifacetada “contesta visões monolíticas sobre as mulheres tunisianas ou mulheres muçulmanas em geral, desafiando especialmente as narrativas binárias pós-2011 de uma revolução bem-sucedida ou mal-sucedida em termos de direitos das mulheres²⁸”. Durante os quatro primeiros meses de 2012, Bellingreri foi a campo na Tunísia e entrevistou pessoas de 10 diferentes associações de mulheres, incluindo associações feministas antigas e recém-fundadas; os resultados da pesquisa empírica fazem parte de sua dissertação de pós-graduação na Universidade “*L'Orientale*”, de Napoli, na Itália.

Os resultados alcançados por Bellingreri (2017, p. 210) distinguem quatro diferentes grupos de mulheres atuando na sociedade civil²⁹ tunisiana revolucionária: a) jovens comunicadoras, intelectuais e ativistas autônomas, com grande influência e alcance na mídia internacional, servindo, ocasionalmente, como as únicas vozes representativas das mulheres na Tunísia; b) grupos feministas e organizações estabelecidas antes de 2011, pautadas em ideologias de esquerda europeias, carregando, com suas visões, embates geracionais inevitáveis; c) organizações feministas emergentes, criadas após janeiro de 2011, algumas associadas a partidos políticos e projetos colaborativos, de natureza religiosa ou laica; d) mulheres do campo ou da classe trabalhadora, além de donas de casa, com variados níveis de instrução e, em alguns casos, com uma politização notável. Este conjunto também abarca mães solas, que, mesmo à margem do cenário político, mantêm interesse nos rumos de seu país.

A divisão apresentada por Bellingreri (2017, p. 210) não pode ser compreendida como um esforço de separação das peças do mosaico, mas sim de demonstração da complexidade cultural da sociedade tunisiana e suas múltiplas facetas. Além disso, a pesquisadora não utiliza a distinção entre mulheres religiosas e laicas, pois, em sua compreensão, esta lógica dicotômica serve mais como meio de especulação e divisões internas e externas, profícuos aos interesses da colonialidade do poder. Por ora, pretende-se aprofundar na análise dos atores sociais da transição político-constitucional, pois suas bandeiras são, justamente, a nosso ver, a unidade de medida da distância entre os desejos e as necessidades populares (compreendidos numa perspectiva heterogênea e interseccional), os direitos e estruturas orgânicas de poder adotados

²⁷ “A polyphonic choir in a heterogeneous society”.

²⁸ “I argue that the female polyphonic choir in the heterogeneous Tunisian society contests monolithic views of Tunisian women or Muslim women in general, especially challenging post-2011 binary narratives of a successful or unsuccessful revolution in terms of women’s rights” (BELLINGRERI, 2017, p. 204).

²⁹ A sociedade civil engloba tudo além do escopo do governo, isso inclui, mas não se limita a ONGs, sindicatos, associações profissionais, associações religiosas, clubes esportivos e organizações sociais ou políticas (MELTZ, 2016, p. 6).

pela Constituição, e, os impactos causados por estes no Estado a ser fundado sob a égide dos poderes constituídos. Nesta análise, pretende-se utilizar da divisão proposta por Bellingreri (2017), complementando-a com os aportes de outras pesquisadoras.

Segundo Bellingreri (2017, p. 214), no contexto das "jovens comunicadoras, intelectuais e ativistas autônomas", Amina Sboui causou grande impacto. Em 11 de março de 2013, Amina publicou uma foto no *Facebook*, exibindo-se nua da cintura para cima, acompanhada da corajosa frase "Meu corpo é meu e não a fonte da honra de ninguém" em árabe. Esse ato provocativo repercutiu intensamente na sociedade tunisiana, em especial porque, no mês anterior à publicação da imagem, Choukri Belaid, líder da Frente Popular, havia sido tragicamente assassinado. A autora reflete sobre o profundo impacto emocional que levou Amina a tal ação assertiva, apontando o choque pessoal da jovem como um catalisador para ampliar sua resistência a um nível extremo. Bellingreri (2017, p 215) ressalta a importância de dar espaço a vozes como a de Amina. Contudo, ela adverte sobre a necessidade de se evitar generalizações e mistificações em relação aos direitos das mulheres árabes e narrativas sensacionalistas, respeitando as escolhas e caminhos que elas autonomamente determinam para si mesmas.

A experiência protagonizada por Amina Sboui é apenas um exemplo de como a internet e as redes sociais influenciaram o engajamento político de mulheres e dos movimentos sociais como um todo. Segundo a literatura consultada, os meios virtuais também funcionaram como terreno onde embates político-ideológicos foram travados, e por onde se propagaram diferentes projetos de um país democrático. Segundo o entendimento de Babo (2013, p. 805), embora a experiência tunisiana tenha sido vivenciada nas ruas, "lugar por excelência da ação pública", também foi atravessada pelas tecnologias de comunicação, que facilitaram a fluidez, instantaneidade, expansão e disseminação ilimitada; a internet representou um espaço de experiência mediada, onde a sensação de proximidade, transformação, e desvinculação territorial eram simuladas. Portanto, a experiência na Tunísia incorporou a mediação de dispositivos tecnológicos eletrônicos.

Seguindo a classificação de Bellingreri (2017, p. 216), tem-se que, antes da Revolução de Jasmim, uma série de movimentos sociais e feministas já havia estabelecido presença na Tunísia. Entre eles, destacavam-se a ATFD (Associação Tunisiana de Mulheres Democráticas), AFTURD (Associação das Mulheres Tunisianas para Pesquisa sobre Desenvolvimento), a UGTT (União Geral dos Trabalhadores Tunisianos) e a UNFT (União Nacional das Mulheres Tunisianas). Antes de 2011, o regime permitia tais associações como parte de uma construção retórica, que transparecesse uma ideia de progresso, especialmente sob a ótica ocidental.

Portanto, a sobrevivência desses grupos não era tanto uma manifestação de sua resistência, mas uma concessão do regime, interessado em projetar uma imagem de modernidade.

No estado de partido único, havia uma reprodução do sistema patriarcal, e muitas das associações de mulheres eram percebidas mais como grupos elitistas ou sindicatos estatais, como a UNFT. Estas organizações, em muitos casos, funcionavam mais como refúgios políticos do que como catalisadores de mobilização social (BELLINGRERI, 2017, p. 216). Essa advertência é fundamental para compreender a transição revolucionária: não é acurado celebrar a potência dessas organizações quando consideradas no contexto do regime. Somente após o início da revolução, quando finalmente lhes foi dada a possibilidade de ação, que essas organizações puderam mostrar sua verdadeira influência e capacidade de mobilização.

No que toca à ascensão do movimento revolucionário, as perspectivas sobre o impacto dessas organizações na transformação social apresentam nuances. Bellingeri (2017, p. 216) destaca o papel ambíguo desses grupos durante a ditadura e argumenta que a relação dessas associações feministas com as mulheres tunisianas variava. Para ela, a abordagem adotada por essas organizações em relação às mulheres refletia uma perspectiva ocidentalizada e monolítica, desconsiderando a diversidade e os contextos de poder locais. Alwis, Mnsari e Ward (2017, p. 129), por suas vezes, ressaltam que organizações como UGTT e AFTD, que já eram reconhecidas nacionalmente, ganharam mais visibilidade durante os primeiros estágios do processo revolucionário. Segundo Meltz (2016, p. 26), no início da Revolução, a UGTT, com seus 520.000 membros, decidiu ficar fora do conflito e atuar como mediadora entre o estado e os protestos; no entanto, rapidamente mudou sua estratégia, e sindicatos de trabalhadores de todo o país começaram a apoiar o movimento. Borillo (2019, p. 41 e p. 56), embora não descuide do fato de que movimentos sociais surgidos na ditadura mantinham com o regime, uma relação de “lealdade passiva e distante”, afirma que, organizações com a AFTD, AFTURD e UGTT foram bastante ativas desde os protestos timidamente surgidos em 2008, até os eventos revolucionários, contribuindo para a mobilização política de mulheres.

A antropóloga brasileira Eleana Salas, para execução de seu projeto de Doutorado em Antropologia Social, viajou para Tunísia entre os anos 2014 e 2015, e executou pesquisa de campo visando compreender as maneiras pelas quais os movimentos sociais vivenciaram a política durante a transição, quais eram as principais reivindicações, e quais articulações foram realizadas visando trazer os objetivos ao campo prático. Durante seu trabalho de campo, Salas concentrou-se principalmente nas atividades das militantes feministas da AFTD, pois este movimento social abriu as portas de sua sede para a execução da pesquisa. No entanto, ela também teve a oportunidade de interagir com mulheres de partidos políticos, sindicatos e outras

associações que atuavam de forma interconectada com a AFTD. No entendimento da pesquisadora, o enfoque etnográfico permite ao pesquisador se separar dos conceitos modelares utilizados para o estudo das ações políticas, e examinar como tais ações vividas tendo em conta a multiplicidade de sentidos que lhe outorgam os agentes envolvidos (SALAS, 2017, p. 6-8).

A transição era associada a categorias como democracia, cidadania, participação política e sociedade civil, as quais permitiram às mulheres a modulação de suas subjetividades, orientando-as a novas maneiras de agir politicamente. As participantes da AFTD acreditavam que as mulheres em todo o território da Tunísia deveriam participar ativamente das eleições, seja como votantes ou candidatas, com a finalidade de efetivar sua cidadania e contribuir para o processo de democratização do país. Ainda, conforme propagavam suas integrantes, a AFTD teria surgido em contraposição ao Estado ditatorial, o qual havia instrumentalizado a questão feminina em prol de seus próprios interesses políticos. As integrantes da AFDT se consideravam as “únicas feministas da Tunísia, pois se interessam pelas questões de direitos femininos sem serem assistencialistas como as da UNFT” (SALAS, 2017, p. 30). Inobstante a AFDT se apresentasse como ambiente para ampla discussão e difusão dos direitos femininos, mulheres que a frequentavam apenas como ouvintes compartilharam que ser membro era difícil, pois se exigia um alto nível de comprometimento³⁰, mas nem todas tinham disponibilidade compatível.

Há uma tensão dentro da AFTD relacionada às diferentes perspectivas sobre como uma mulher deve se comportar, sendo o uso do véu o tema que mais desperta polêmica. Para a maioria das fundadoras da AFTD, o uso do véu pelas mulheres é visto como uma falta de consciência em relação ao próprio corpo, e é considerado uma manifestação do patriarcado em vez do Islã em si. Outras mulheres consideram que, em um país de tradição islâmica como a Tunísia, proibir o uso do véu não estava relacionado com a promoção de direitos. Além disso, ser muçulmana e feminista ao mesmo tempo é uma questão polêmica dentro da Associação, pois algumas integrantes acreditam que isso é contraditório devido à percepção de que o patriarcado inerente à religião não permite um movimento em direção ao feminismo. A AFTD não permite a adesão de mulheres que fazem uso do véu, ainda que algumas integrantes sejam muçulmanas (SALAS, 2017, p. 32). Como se pode perceber, as categorias que a AFTD

³⁰ “Para começar a participar na Associação, de acordo com o que me foi relatado, a pessoa tem que se interessar por uma comissão e justificar tal interesse; falar com algumas das mulheres da comissão que possam apresentá-la ao resto do grupo; somente depois de muitas tentativas, a comissão pode permitir sua participação. Quando a comissão aceita a nova integrante, ela deve assistir a todas as reuniões, mostrar interesse no tema e acrescentar ideias para o debate. Ela deve mostrar assiduidade e participar ativamente. “Não pode vir um dia e no outro não”, conforme assinalaram” (SALAS, 2017, p. 31).

emprega, como laicidade e fundamentalismo, estão intrinsecamente ligadas ao projeto de modernização que moldou o cenário político e cultural da Tunísia desde a colonização. A laicidade emerge como um dos pilares fundamentais desse projeto, promovendo a separação estrita entre o Estado e a religião, a partir de um discurso de igualdade de gênero e a emancipação das mulheres.

Dando continuidade à exposição dos atores da Revolução, ingressa-se na categoria “organizações femininas emergentes criadas após janeiro de 2011”. Desde então, o surgimento mais de cinco mil associações de diferentes tipos exsurge como resposta à ausência de democracia que caracterizou o regime. Dentre as várias associações feministas deste contexto, Bellingreri (2017, p. 220) ressalta o “*Voix Des Femmes*³¹” estabelecido na capital Túnis, o “*Nour*” com sede em Tataouine, no sul do país, e “*Rayhana*” de Jendouba, no oeste. As duas últimas representam mobilização em áreas marginalizadas, isoladas por anos do centro político, social e cultural do país. Ao destacar a presença geográfica de tais movimentos, Bellingreri (2017, p. 220) enfatiza sua perspectiva sobre as associações tunisianas, dando importância a novos atores em contraste com as vozes tradicionalmente reconhecidas pelo Ocidente e entidades internacionais.

A capital, Túnis, abrigava o “*Voix Des Femmes*”, notável por sua diversidade intelectual. Esta associação realizou várias iniciativas como seminários e campanhas de conscientização, principalmente em locais com grande presença de mulheres trabalhadoras, adotando uma abordagem pragmática e profissional (BELLINGRERI, 2017, p. 222). Em contraste, Tataouine, a cidade mais ao sul e próxima à fronteira com a Líbia, possui desafios distintos. A “*Nour*” foi formado para atender principalmente mulheres desempregadas ou sem identificação. A presidente da “*Nour*”, entrevistada por Bellingreri (2012, p. 223) sublinhou que as mulheres na região enfrentavam direitos limitados, muitas vezes restringidos a normas tradicionais e domésticas. Jendouba, por outro lado, viu a ascensão de “*Rayhana*”. Originário de um projeto de cooperação internacional, ele adota uma abordagem inovadora para empoderamento feminino, desviando-se das abordagens tradicionais e visando uma transmissão prática de habilidades. Eles buscam criar espaços de pertencimento em uma Tunísia pós-revolucionária (BELLINGRERI, 2017, p. 224-225). Assim, a análise de Bellingreri enfatiza a diversidade regional na Tunísia e como diferentes associações emergiram para responder às necessidades e desafios específicos de suas áreas.

Borillo (2019, p. 56), por sua vez, distanciando-se do esforço de Bellingreri, de não

³¹ Em português: “Voz das mulheres”.

categorizar os movimentos sociais segundo sua secularidade/religiosidade, entende que tais nuances são relevantes para compreender as diferenças existentes dentro da nova geração de atores sociais. Assim, destaca dentre esses novos movimentos: no espectro secular, o "Mulheres e Progresso"; "Mulheres Livres da Tunísia"; e "*Aswāt Nisā*" (Vozes Femininas); no lado islâmico, mulheres islamistas criaram a coalizão "*Union des femmes libres*" (União de Mulheres Livres) em 2011 para defender a identidade árabe e islâmica. Esta rede foi composta por quatro associações: "*Houwa*" (Eva), "*Nisā' tunisiyyāt*" (Mulheres Tunisianas), "*Tunisiyyāt*" (Mulheres Tunisianas) e "*Femmes et complémentarité*" (Mulheres e Complementaridade), cujo objetivo era a promoção das mulheres muçulmanas na esfera pública após anos de repressão.

Finalmente, para complementar a visão apresentada por Bellingeri (2017), é fundamental abordar as "mulheres trabalhadoras, camponesas e donas de casa". Embora possam parecer menos ativas no contexto político e social, por não estarem diretamente associadas a grupos organizados ou por não serem ativas na internet, elas representam uma significativa parcela da composição social: cerca de 80% da mão de obra agrícola tunisiana. Ao considerar este grupo, Bellingeri (2017, p. 224) integra dois aspectos cruciais em sua análise. Em primeiro lugar, o fato de que embora muitas dessas mulheres – camponesas, operárias, donas de casa e mães solteiras – fossem frequentemente analfabetas, à margem da esfera pública, permaneceram engajadas e preocupadas com o cenário político nacional. Em segundo lugar, ela ressalta a tendência a certa "ONG-ização" na Tunísia, uma vez que essas mulheres eram comumente alvo de projetos de cooperação tanto internacionais quanto locais, visando seu "empoderamento". Ao destacar que, mesmo antes de serem beneficiárias desses projetos, tais mulheres já haviam participado ativamente da revolução, protestos e eleições de 2011, Bellingeri sugere que elas não precisavam de alguém para lhes ensinar a lutar por seu país, mas sim de condições materiais e de amparo social para desenvolver suas capacidades políticas de forma plena, e de respeito às suas escolhas individuais.

O olhar pela Revolução de Jasmim, sob as lentes do caleidoscópio de Bellingeri (2017), consegue revelar a heterogeneidade da sociedade tunisiana, e, compreendido sob o retrospecto histórico-político daquela sociedade, explica o efervescer de tantos sentimentos e bandeiras postos no curso da transição política. Tal conclusão endossa o fato de que, embora determinados assuntos possam ter cooptado a pauta em dados momentos da Revolução, no final das contas, a pluralidade de lutas e cosmo percepções por detrás da potência popular dificilmente seriam contidas em uma única narrativa, quiçá nem em um único documento, como a Constituição (isto é o que os próximos capítulos dessa história irá nos revelar). Nada obstante, a literatura consultada nos leva a destacar a influências de outros dois atores políticos, não

compreendidos plenamente nas classificações anteriores.

O Al-Nahda (ou Ennahda, que significa "Renascimento" em árabe), partido político islamista da Tunísia, emergiu como um foco de interesse e debate tanto a nível nacional como internacional. Fundado em 1981 por Rachid Ghannouchi como um movimento islamista reformista, o al-Nahda passou por períodos de perseguição durante o regime do presidente Zine El Abidine Bem. No entanto, com o advento da Primavera Árabe em 2011, o Al-Nahda ressurgiu como uma força política proeminente, alcançando a maioria dos assentos nas eleições da Assembleia Constituinte de outubro de 2011. Embora a esfera política tunisiana tenha apresentado diversidade de partidos, o Al-Nahda atraiu um foco considerável devido à percepção de que partidos islamistas poderiam potencialmente comprometer a transição democrática nos países árabes (PACIELLO, 2011, p. 19). Além disso, a participação das mulheres islamistas na política da Tunísia desafiou as noções tradicionais, mostrando que a religião pode, de fato, ser uma força impulsionadora para a mobilização feminina, e não necessariamente um impedimento.

Por fim, importante observar a presença de atores internacionais impulsionando o processo político. Tal análise é relevante para a presente pesquisa, na medida em que auxilia na compreensão dos limites entre cooperação e cooptação internacional. O processo de formação da constituição na Tunísia contou com diversas influências internacionais. Agências como o Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas (PNUD) auxiliaram ao trazer políticos globais para dialogar com a sociedade civil tunisiana, enquanto a Embaixada Britânica e a Comissão de Veneza promoveram diálogos e compartilhamento de práticas entre especialistas de vários países, incluindo EUA, França e Polônia. No entanto, críticos argumentam que as organizações internacionais trouxeram soluções genéricas que não se encaixavam no contexto tunisiano e suas prioridades nem sempre estavam alinhadas às necessidades locais (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 148).

No processo de formulação da constituição tunisiana entre 2011-2014, as Nações Unidas (ONU) e entidades internacionais buscaram fomentar diálogos entre feministas seculares e associações islamistas. No entanto, tensões sempre ocorriam, como quando as mulheres islamistas rotulavam as feministas mais tradicionais como “Filhas de Bourguiba”, ao passo que se intitulavam “Filha de Khadija” (primeira esposa do Profeta Maomé). Outro exemplo sobre a dificuldade em se trabalhar juntas é o projeto “Diálogo das Mulheres Tunisianas”, liderado pela organização internacional *Search for Common Ground*³²: a iniciativa

³² “Em busca de terreno comum”.

teve progressos iniciais, como a produção de um “Comunicado Conjunto”, pelo qual participantes, tanto islamistas quanto da ATFD, definiram uma agenda comum, focando em melhorias para mulheres em zonas rurais, combate à violência e empoderamento feminino. Contudo, a iniciativa não culminou em um desfecho satisfatório, ao menos não segundo a versão apresentada pela ONG em seu site: “as disputas fervorosas entre conservadores religiosos, radicais e seculares na Tunísia dificultam a interação entre grupos femininos, mesmo com metas alinhadas” (BORILLO, 2019, p. 57).

A demonstração dos distintos atores sociais da Revolução de Jasmim revela a pluralidade de visões que estavam em jogo durante a elaboração da Constituição. As mulheres tunisianas, independentemente da forma como organizadas, lograram influenciar a transição política, dentro e fora da Assembleia Constituinte. Isto é, colocando suas vozes, seja nos canais “oficiais” de participação adotados pela Constituinte, seja em publicações nas redes sociais, snos coros e cartazes dos protestos de rua, ou nos eventos promovidos por associações, as tunisianas influenciaram diretamente os resultados positivados na Constituição, contribuindo para a definição dos textos e dos artigos aprovados (os quais serão matéria de análise mais adiante). A partir deste ponto, revela-se que, embora por um ímpeto organizacional, se cogitasse dividir o restante da análise em dois tópicos (um sobre os eventos políticos fora da ANC, e outro sobre os eventos dentro dela), tal formatação distanciaria da realidade, pois, no contexto tunisiano, a sociedade civil e ANC estavam em constante diálogo, um impulsionando o agir do outro. Esta interação, é, portanto, o que se pretende demonstrar a seguir.

2.4 MULHERES TUNISIANAS NA ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE: FORJANDO A NOVA CONSTITUIÇÃO

A historiadora Sara Borillo (2019, p. 58), a partir de pesquisas sobre transição político-constitucional, avalia que os processos de elaboração da constituição, embora possam variar de país para país, costumam envolver as seguintes etapas: a) avaliação da necessidade de uma nova constituição; b) acordo sobre as regras de como proceder com a construção da constituição; c) estabelecimento de um órgão representativo para preparar um rascunho da nova constituição que inclua um processo de consulta pública; d) consideração e debate do rascunho; e) referendo; f) adoção da nova constituição; e g) implementação. No caso específico da Tunísia de 2011, a avaliação quanto à necessidade de elaboração de uma nova constituição não despertou grandes controvérsias. Isto é, embora a heterogeneidade político-social possa ter gerado grandes embates quanto à forma de elaboração da constituição, e quanto aos conteúdos que deveriam

ser abrangidos por esta, a conclusão de que um novo documento fundacional seria necessário exsurgiu como consenso entre os diversos atores da revolução. Tão logo o ditador Ben Ali deixou o poder, os governos interinos articularam-se com a sociedade civil para a eleição de representantes e instalação de uma Assembleia Nacional Constituinte (ANC).

Quanto à participação institucional no “acordo sobre as regras de como proceder com a construção da constituição”, as mulheres desempenharam papéis nas instituições de transição política, como a Alta Autoridade para a Realização dos Objetivos da Revolução, a Reforma Política e a Transição Democrática, estabelecida em março de 2011 com 155 membros, e presidida por Yahd Benachour. Esta Alta Autoridade, mais abrangente que o Comitê Político de janeiro (com apenas 14 membros), contou com representantes de partidos, grupos e associações opositores à ditadura e independentes. Organizações feministas facilitaram a eleição de uma vice-presidente e de três das seis membros femininas do Comitê de Especialistas da Alta Autoridade. Foi decidido que a Assembleia Nacional Constituinte (ANC) escreveria uma nova Constituição. Dos dezesseis membros da Instância Superior e Independente para as Eleições (ISIE), que organizou as eleições para a ANC, três eram mulheres (BORILLO, 2019, p. 58).

A Alta Autoridade, deliberando sobre as eleições de uma nova Constituinte, desqualificou candidatos com laços ao antigo governo de Ben Ali e introduziu a paridade entre homens e mulheres para as listas eleitorais, além de um sistema eleitoral proporcional para permitir uma representação diversificada na Assembleia Constituinte (PACIELLO, 2011, p. 14). Devido à lei de paridade vertical adotada, nas eleições de 23 de outubro de 2011, as mulheres conquistaram 59 dos 217 assentos da ANC, e o partido Al-Nahda ganhou 42 desses assentos. A representação feminina na ANC subiu para 68 devido ao sistema de paridade. Além disso, 30% dos assentos municipais foram reservados para mulheres, mas apenas 7% das listas foram lideradas por elas (BORILLO, 2019, p. 59).

A ANC organizou seis comissões para o processo constitucional, e a composição destas refletia os resultados eleitorais de cada partido: o preâmbulo; princípios básicos e disposições de emenda constitucional; direitos e liberdades; poderes legislativo e executivo e sua relação; o judiciário comum, administrativo, financeiro e constitucional; órgãos constitucionais; e autoridades estaduais, regionais e locais. Assim, o Al-Nahda possuía a maioria em cada comissão (BORILLO, 2019, p. 62). Na ANC, as mulheres estavam bem representadas, embora poucas tenham sido nomeadas para posições de liderança. Destaque para o Comitê de Direitos Humanos e Liberdades, presidido por uma mulher, e responsável pela maioria das questões relacionadas aos direitos femininos. A ANC iniciou seus trabalhos em 22

de novembro de 2011, e a redação da nova constituição começou em 13 de fevereiro de 2012. Ao longo desse processo, foram emitidos três rascunhos, e após intensos debates, o texto final foi aprovado em 27 de janeiro de 2014 (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 98).

Alwis, Mnsari e Ward (2017, p, 129), avaliam que “o envolvimento proativo das mulheres tunisianas no processo de formulação da constituição foi inédito”. A criação de garantias para a igualdade de gênero em todas as situações tornou-se um catalisador para a mobilização de mulheres de todas as vertentes políticas. O documentário “Revolução em Quatro Estações” (DEETER, 2016) retrata o engajamento das mulheres na transição, utilizando, como fio-condutor, a história de duas tunisianas: Emna Bem Jemaa e Jawahara Ettis. Emna é uma jornalista secular que, com sua câmera, ia às ruas de Tunis monitorar os eventos da revolução e entrevistar cidadãos; suas gravações e suas opiniões eram transmitidas nas redes, no *Youtube*, em rádios e programas de televisão. O documentário mostra como Emna, em momentos cruciais da revolução, colocou sua voz eloquentemente, defendendo a igualdade de gênero e se opondo a projetos de país fundados no Islã. Sua trajetória é um exemplo de como mulheres, mesmo de fora do recinto da ANC, conseguiram influenciar os resultados positivados na Constituição. Jawhara é uma professora muçulmana natural de Tataouine, cidade desértica ao sul do país. Ela, não aceitando a ideia de que é preciso parecer uma mulher ocidental para ser progressista e tomar frente na política, lança-se candidata pelo Al-Nahda a um assento na ANC, logrando êxito em tornar-se a primeira mulher de sua cidade a ocupar um cargo político no governo. Jawhara, sempre coberta em seus véus, foi expressiva em todas as etapas da transição, especialmente enquanto constituinte, defendendo uma abordagem moderada do Islã em prol da construção de acordos e compromissos constitucionais. Sua história é um exemplo de como as mulheres, de dentro do recinto da ANC, também conseguiram influenciar o texto constitucional.

Sem perder de vista a exposição do processo constituinte, cabem aqui parênteses. Talvez Bellingreri (pesquisadora citada mais acima) diria que o documentário, ao retratar as trajetórias de Emna e Jawhara a partir de suas diferenças em torno do binômio “secularismo e religiosidade”, endossa a perspectiva ocidental e universalizante sobre as mulheres árabes. Numa certa camada, isso até pode ser verdade. De todo modo, acredita-se que, vistas sob outra nuance, as histórias documentadas podem contribuir para, justamente, contestar tais visões monolíticas. Em primeiro lugar, o documentário mostra como Jawhara, tem, em certos aspectos, opiniões distintas de outras mulheres de Tataouine, mesmo sendo todas muçulmanas. Em segundo lugar, conforme o documentário avança no tempo, ambas as mulheres se casam e têm suas primeiras filhas, a muçulmana Jawhara parece obter mais amparo material de sua família

em relação aos cuidados com a criança, vendo-se mais livre para exercer seus direitos políticos. Emna, cujo marido, também engajado na política, vê-se frequentemente ausente, precisa lutar muito mais em sua jornada tripla de trabalho, para conseguir ser mãe, dona de casa, trabalhadora e ativista política. Esse *insight* revela que o Islã não necessariamente significa o fim dos direitos políticos femininos, e que tampouco o secularismo é propulsão absoluta das capacidades de se expressar politicamente. Tal percepção revela, assim, em terceiro lugar, que muito embora debates sobre reconhecimento de identidades tenham dominado a pauta relativa aos direitos das mulheres, havia muitas outras questões, de ordem econômica, por exemplo, a serem enfrentadas.

Retomando aos trabalhos da ANC, tem-se que esta também adotou meios oficiais para canalizar a participação cidadã no processo de elaboração da Constituição. Segundo avaliam Alwis, Mnsari e Ward (2017, p. 27), os debates foram conduzidos com a maior transparência possível. As sessões plenárias eram abertas ao público, e cada versão do rascunho constitucional passava por consultas públicas e mais de dois mil encontros municipais. Os comitês de redação solicitavam a opinião de especialistas locais em cada assunto debatido, e após cada discussão, anotações e propostas de emendas eram publicadas e disponibilizadas ao público no site da assembleia. Durante o processo de formulação, o Comitê de Direitos Humanos e Liberdades coletou opiniões de representantes da sociedade civil, especialistas pertinentes e deputadas da ANC. No início do processo, as deputadas promoviam almoços de debate, estendendo convites também a pessoas fora do contexto político.

Em contraposição, algumas críticas apontavam que os convites eram restringidos a ONGs já participativas no processo, e que não havia um meio para indivíduos ou grupos não formais submeterem propostas. Alguns convidados optaram por boicotar o evento em sinal de protesto à sua realização e natureza exclusiva (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 130). Neste sentido, Borillo (2019, p. 65) destaca dificuldades relatadas pela AFTD na busca por oportunidades de fala junto aos trabalhos do Comitê de Direitos Humanos e Liberdades; segundo a pesquisadora, foi graças ao *lobby* da presidente da AFTD, Ahlem Belhaj, e a outros esforços, que uma delegação da associação (composta por três membros: Ahlem Belhaj, Hedia Jrad e Sana Ben Achour) foi eventualmente recebida pela Comissão em 18 de julho de 2012. Segundo proclamado pela própria, Ahlem Belhaj (apud BORILLO, 2019, p. 66, tradução livre³³): "A Comissão não nos convidou... Então, exigimos ser recebidos, mas eles disseram que

³³ "The Commission didn't invite us . . . So we demanded to be received, but they said that it was too late. Therefore, we started our struggle [...] We denounced the fact that the Commission wouldn't receive us, we denounced the politics of Nahda. We did our campaign and finally we obliged them to receive us". (BELHAJ, apud BORILLO,

era tarde demais. Portanto, começamos nossa luta [...] Nós denunciávamos o fato de que a Comissão não nos receberia, nós denunciávamos a política do Nahda [...] finalmente, os obrigamos a nos receber.”.

O Comitê de Direitos Humanos e Liberdades, um dos seis comitês de redação da ANC, foi designado para elaborar as disposições de direitos, utilizando as recomendações da sociedade civil e estrangeiras. Presidido por Farida Laabidi do partido Al-Nahda, o comitê foi organizado em quatro subcomissões: a) sobre direitos individuais; b) sobre direitos coletivos, c) sobre mulheres, crianças, pessoas sem recursos e pessoas com deficiência, e; d) sobre trabalho, saúde, educação, meio ambiente e desenvolvimento. Portanto, este comitê ficou a cargo de todas as cláusulas relacionadas, direta e indiretamente, aos direitos de gênero. Dentre os artigos que referido Comitê ficou encarregado de elaborar, relacionados aos direitos das mulheres, e que, ao final, foram incorporados no texto da Constituição, estavam: a) artigo 21, sobre igualdade de gênero; b) artigo 34, sobre garantias políticas para as mulheres; c) artigo 39, sobre o direito à educação pública; d) artigo 40, sobre o direito ao trabalho; e) artigo 44, sobre o direito à água, e; f) artigo 46, de proteção às mulheres quanto a todas as formas de violência (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 126). Como se vê, dentre os artigos positivados no texto constitucional, com impacto na vida das mulheres, estavam, não só aqueles relacionados diretamente a seu *status* na sociedade (como artigo 21 e 46, que tratam, respectivamente, da igualdade entre gêneros e do enfrentamento à violência contra mulheres), mas também cláusulas programáticas que, mesmo indiretamente, afetam a vida das mulheres, influenciando o acesso delas a condições materiais indispensáveis à vida digna, como educação (artigo 39), trabalho (artigo 40), e água potável (artigo 44).

Embora a ANC tenha idealizado o processo de redação de tais disposições como algo organizado, sujeito aos *inputs* da sociedade civil por meio das vias oficiais de participação popular, o procedimento se mostrou menos formal e mais direto do que inicialmente previsto (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 130). Nas discussões da Comissão de Direitos e Liberdades da ANC tornou-se evidente uma divisão entre mulheres seculares e islamistas, cujo ponto máximo foi atingido na redação do que, enfim, tornou-se o artigo 21, ligado à igualdade entre gêneros. No primeiro rascunho da constituição, elaborado em 08 de agosto de 2012, prevaleceu a proposta redacional do Al-Nahda, o qual utilizava o termo “complementariedade” para se referir às mulheres em relação aos homens (CHARRAD, 2020, p. 104):

O estado garantirá a proteção dos direitos das mulheres e apoiará suas conquistas como verdadeiras parceiras dos homens na construção da nação e como tendo um papel complementar a este dentro da família. O estado garantirá a provisão de oportunidades iguais entre homens e mulheres no desempenho de várias responsabilidades. O estado garantirá a eliminação de todas as formas de violência contra as mulheres (artigo 28, primeiro rascunho da constituição, 08 ago. de 2012, tradução livre³⁴).

O primeiro rascunho da Constituição, ao empregar o termo “complementariedade”, ignorou diversas mobilizações que, até ali realizadas, já demonstravam que a igualdade entre homens e mulheres era um objetivo prioritário de parte da população tunisiana. A título de exemplo, no dia internacional da mulher do ano anterior (2011), em uma coletiva de imprensa no Clube Taher Haddad, AFTD, AFTURD, Comitê de Mulheres da UGTT, Comitê de Mulheres LTDH e jovens ativistas independentes lançaram a campanha "Da Revolução Popular para uma Constituição Igualitária", visando promover a importância de uma constituição que assegurasse igualdade. Em 13 de março, essas organizações, juntamente com o Coletivo Igualdade Magreb e a Liga Tunisiana pelos Direitos Humanos, divulgaram o “Manifesto das Mulheres pela Igualdade e Cidadania”, contendo oito artigos que explicavam a necessidade prática de "igualdade" na família (concernente à herança) e em todos os cargos decisórios. Aliás, desde 2011, algumas “constituições alternativas” haviam sido propostas por diferentes organizações. Em fevereiro de 2012, a AFTD organizou uma assembleia constituinte fictícia que produziu o texto "A Constituição para Igualdade e Cidadania pelos Olhos das Mulheres", publicado em junho de 2012, contendo recomendações para a constitucionalização da igualdade de gênero em níveis político, econômico, social, cultural e ambiental, inclusive por meio da adoção de declarações internacionais como a Declaração Universal de Direitos Humanos (1948) e a CEDAW (1979). Referida constituição fictícia chegou a ser elogiada por Meherziya Laabidi, Vice-Presidente da ANC e membro do Al-Nahda; segundo ela, o projeto estava alinhado à visão geral do partido, que apoiava a igualdade de gênero no âmbito público, mas não no privado, especialmente dentro da família (BORILLO, 2019, p. 61).

Neste contexto, o primeiro rascunho da constituição incendiou protestos públicos e gerou a circulação de petições que o criticavam. Defensores dos direitos das mulheres basicamente defendiam o uso de "igual", enquanto os simpatizantes do partido islamita, então maioria poder transicional, eram a favor do termo "complementar" (CHARRAD, 2020, p. 85).

³⁴ “The state shall guarantee the protection of the rights of women and shall support the gains thereof as true partners to men in the building of the nation and as having a role complementary thereto within the family. The state shall guarantee the provision of equal opportunities between men and women in the bearing of various responsibilities. The state shall guarantee the elimination of all forms of violence against women” (artigo 28, primeiro rascunho da constituição, 08 ago. de 2012).

Diversas organizações, desde grupos feministas até partidos políticos, assumiram diferentes posições sobre a terminologia do artigo, muitos vendo “complementariedade” como uma contradição em relação a outras partes do rascunho da Constituição, que enfatizavam a igualdade de gênero de forma inequívoca. A oposição ao conceito de "complementaridade" tornou-se particularmente evidente entre alguns grupos de mulheres, tanto independentes, quanto identificadas com organizações como a ATFD, LTH e AFTURD. Grandes manifestações foram rapidamente organizadas, com até seis mil mulheres participando de um protesto na capital, Túnis, quando o primeiro rascunho da Constituição foi divulgado, coincidentemente ou não, também dia do 56º aniversário da promulgação do CPS. Uma petição on-line contra o rascunho, divulgada por meio do site Avaaz (2012), e intitulada "Proteja os direitos de cidadania das mulheres na Tunísia!", reuniu mais de 30 mil assinaturas (CHARRAD, 2020, p.105-106).

De acordo com Charrad (2020, p. 109), a mobilização das mulheres no contexto político tunisiano indica uma mudança, de uma "política de cima para baixo", dominada pelas decisões das elites sobre questões de gênero, para uma "política de baixo para cima", onde os cidadãos tomam a iniciativa, se unem e apresentam suas demandas diretamente ao governo. “O debate sobre a terminologia de gênero na nova Constituição da Tunísia indica a possibilidade de uma esfera pública ativa, cujo caráter e trajetória poderiam transformar a política de gênero na Tunísia e, possivelmente, em toda a região” (CHARRAD, 2020, p. 109, tradução livre³⁵). De fato, no terceiro rascunho de 22 de abril de 2013, a igualdade de gênero aparece como parte do preâmbulo, onde se declara que "o estado garante liberdades, direitos humanos, independência do judiciário, justiça, igualdade de direitos e deveres entre todos os cidadãos, homens e mulheres, e entre todos os grupos e regiões"; e no Artigo 6 "todos os cidadãos, homens e mulheres, terão direitos e deveres iguais e serão iguais perante a lei, sem discriminação".

Apesar das alterações do texto constitucional, na primavera de 2013, as coisas pareciam estar saindo do controle. Os impasses durante as reuniões de revisão não aumentaram a confiança na capacidade da ANC de chegar a um rascunho final satisfatório (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 103). No curso da elaboração do segundo e terceiro rascunhos da Constituição, ocorreram assassinatos de dois líderes da oposição ao Al-Nahda, que então detinha o poder interino e maioria na ANC. Em 06 de fevereiro de 2013, foi assassinado Chokri Belaid, líder junto ao Movimento Patriótico Democrático, de esquerda e secular. Seu

³⁵ “The debate over gender terminology in the new Constitution of Tunisia suggests the potential for an active public sphere, the character and course of which could transform gender politics in Tunisia and possibly across the region” (CHARRAD, 2020, p. 109).

assassinato foi atribuído a um grupo de islamistas de orientação salafista, ortodoxa e ultraconservadora. Tunisianos do lado secular não hesitaram em culpar o Al-Nahda por permitir que a situação saísse do controle. O assassinato do político de oposição, Mohamed Brahmi, desencadeou massivos protestos em julho de 2013, pedindo a renúncia do governo interino e a dissolução da ANC. Relembrando o documentário “Revolução em Quatro Estações” (DEETER, 2016), ele demonstra como o funeral de Brahmi tornou-se um verdadeiro protesto, com as mulheres carregando o caixão pelas ruas, pedindo a saída do Al-Nahda do governo, até chegarem em frente a ANC, onde foi organizado um *sit-in*. A congressista Jawhara Ettis, do Al-Nahda, dias após os eventos, profere um discurso conciliador junto à ANC:

Senhoras e senhores, o problema de nós tunisianos é de como lidarmos com nossas diferenças, como sentarmos juntos e darmos uma segunda chance acima de todos os estereótipos que nos colocam uns contra os outros, e dar um passo rumo a um compromisso com o qual todos possamos concordar (ETTIS, 2013 *apud* DEETER, 2016).

Apesar dos crimes, das tensões internas, dos profundos desacordos ideológicos e dos distintos projetos de futuro, os tunisianos, por meio da sociedade civil organizada, alcançaram a aprovação da Constituição prevendo a igualdade entre homens e mulheres, e a instituição de um estado democrático. Em momentos de profundo rompimento, como aqueles ocorridos após a promulgação do primeiro rascunho, e após o assassinato de líderes da oposição, ações como a do “Quarteto de Diálogo Nacional da Tunísia³⁶” (o que veio a receber Prêmio Nobel da Paz em 2015) fizeram a diferença na composição de acordos: a associação funcionou como uma plataforma neutra onde os diferentes partidos políticos e grupos de interesse poderiam se reunir e discutir suas diferenças. O Quarteto promoveu negociações diretas entre as partes em conflito, e trabalhou com as partes para identificar princípios comuns e áreas de acordo que poderiam servir como base para a resolução do conflito. A partir da mediação do Quarteto, diferentes grupos sociais foram ouvidos, evitando-se uma maior escalada da violência, e avançando-se na construção de legitimidade no texto constitucional (MELTZ, 2016, p. 24). Outro órgão elogiado foi o Al-Bawsala, composto por jovens ativistas e jornalistas tunisianos. Sua atuação era voltada para o monitoramento das atividades da ANC para além do que era transmitido nos canais oficiais, e para a criação de *chats* on-line, nos quais jovens de diferentes localidades do país

³⁶ O Quarteto era composto pelas seguintes organizações: a) A União Geral Tunisiana do Trabalho (UGTT) - o principal sindicato trabalhista do país; b) a União Tunisiana da Indústria, Comércio e Artesanato (UTICA) - uma confederação empresarial; c) a Liga Tunisiana dos Direitos Humanos (LTDH) - uma organização de direitos humanos, e; d) a Ordem dos Advogados da Tunísia (MELTZ, 2016, p. 24).

podiam dialogar, e, com isso, ter maior compreensão de disparidades regionais, e de compromissos necessários para maior igualdade material (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 130).

O projeto inteiro gerou quatro rascunhos da Constituição e sua conclusão durou quase dois anos. Em 26 de janeiro de 2014, a versão final foi ratificada através de uma votação que analisou cada artigo individualmente (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 98). O Artigo 21 da Constituição final reconhece que:

Todos os cidadãos, homens e mulheres, têm direitos e deveres iguais e são iguais perante a lei, sem qualquer discriminação. O estado garante liberdades e direitos individuais e coletivos a todos os cidadãos e proporciona a todos os cidadãos as condições para uma vida digna

Além desta declaração formal de igualdade, de acordo com o Artigo 46:

O estado se compromete a proteger os direitos adquiridos das mulheres e trabalha para fortalecer e desenvolver esses direitos. O estado garante a igualdade de oportunidades entre mulheres e homens para ter acesso a todos os níveis de responsabilidade em todos os domínios. O estado trabalha para alcançar a paridade entre mulheres e homens nas Assembleias eleitas. O estado tomará todas as medidas necessárias para erradicar a violência contra as mulheres

Como dito, para além dos artigos 21 e 46, outras disposições relacionadas aos direitos das mulheres foram aprovados: a) o artigo 34, que trata das garantias políticas para as mulheres; c) o artigo 39, que aborda o direito à educação pública; d) o artigo 40, relacionado ao direito ao trabalho; e) o artigo 44, que versa sobre o direito à água. (Alwis, Mnsari e Ward, 2017, p. 126).

Desde o início, houve um consenso entre as mulheres membros da ANC de que a nova constituição deveria defender e promover os direitos das mulheres. Com esse objetivo, as mulheres tomaram medidas para formar um grupo que promoveria uma agenda unificada para os direitos das mulheres. No entanto, concepções divergentes sobre como essa agenda deveria ser, ou qual deveria ser o papel das mulheres na sociedade tunisiana, levaram a momentos em que parecia difícil crer que uma força unificadora prevaleceria (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 98). Por ora, cabe a conclusão de que, apesar das dissonâncias, o coro polifônico prevaleceu na heterogênea sociedade tunisiana do início do século XXI.

Uma vez delineado o cenário constitucional e político da Tunísia, este tópico visa, então, conectar essas descobertas com as construções teóricas feministas apresentadas no primeiro capítulo. Esta conexão é vital para nossa compreensão. Ela permite discernir os desafios teóricos e práticos associados à participação das mulheres no processo constituinte e,

mais amplamente, em esferas de tomada de decisão. Mais profundamente, quer-se demonstrar como a experiência tunisiana pode fornecer elementos para os avanços teórico-práticos que os feminismos ainda precisam fazer. Com isso, busca-se não apenas responder ao problema central da pesquisa, mas também contribuir para um diálogo mais amplo sobre o papel das mulheres nos processos de transformação política e social no mundo árabe, desafiando e ampliando as abordagens feministas existentes.

Ao longo de toda a história da Tunísia, o lugar das mulheres na sociedade foi um tópico central que influenciou o desenvolvimento das políticas e das relações. Desde os tempos antigos, a Tunísia já estava impregnada por construções sociais e por interpretações dos textos sagrados que hierarquizavam os gêneros. Desigualdades na herança, poligamia, uso do véu e seclusão eram práticas opressivas às mulheres, adotadas em prol da manutenção de uma organização tribal centrada no parentesco entre homens. Com a colonização, os valores ocidentais foram impostos, e as mulheres tunisianas foram confrontadas com a ideia de que só poderiam alcançar direitos se abraçassem a secularização e abandonassem suas tradições e religião. Mais o uma vez, os discursos sobre as mulheres foram mobilizados para a imposição da colonialidade do poder. Após a independência, Bourguiba e Ben Ali governaram sob a marca do "feminismo de estado", isto é, embora reformas tenham sido introduzidas visando outorgar mais direitos às mulheres, essa abordagem não passou de uma retórica para manutenção das relações político econômicas em prol do Ocidente, ao passo que poucos esforços foram empregados visando a colocação da mulher na política ou em papéis de liderança. Em verdade, tal política apenas aprofundou as opressões em face das mulheres muçulmanas, que eram vistas como adversárias pelas mulheres tunisianas seculares. Tudo isso permite afirmar, que, a despeito da centralidade que as mulheres tiveram na gramática da história política tunisiana, estiveram em sujeição passiva nesse processo histórico, incapazes de participar da política e, muitas vezes sem voz em questões que afetavam suas próprias vidas e corpos.

Este paradigma, entretanto, começou a alterar-se no curso da transição político constitucional, em que as mulheres participaram ativamente dos eventos, em manifestações na internet, em protestos nas ruas, e ocupando assentos na Assembleia Nacional Constituinte. Nesse contexto, os esforços em direção à reforma constitucional se tornaram meios de abordar profundas desigualdades de gênero. Na Tunísia, as mulheres utilizaram o processo de formulação da constituição como uma plataforma para mobilizar ações em nível local e para iniciar conversas transnacionais sobre essa questão (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 91 - 92). Durante todo o período da revolução na Tunísia, as mulheres desempenharam um papel

ativo. Independentemente de suas filiações políticas, classe social ou crenças religiosas, elas se levantaram contra o regime, lutando contra a corrupção e buscando uma vida mais digna. Além de coordenar protestos pacíficos, elas também protegeram suas comunidades das autoridades e contribuíram para o debate nas redes sociais, em um esforço que poderia ser descrito como "a construção de uma nação livre" (BORILLO, 2019, p. 55).

A participação das mulheres na Revolução de Jasmim na Tunísia foi diversificada, refletindo a heterogeneidade da sociedade tunisiana e desafiando visões simplistas e binárias sobre as mulheres naquele contexto pós-2011. De acordo com a pesquisadora Marta Bellingeri (2017), a participação das mulheres na transição política da Tunísia foi como um "coro polifônico em uma sociedade heterogênea". De acordo com as conclusões de Bellingeri (2017, p. 210), foram identificados quatro grupos distintos de mulheres que desempenharam papéis na sociedade civil durante a revolução na Tunísia: a) jovens comunicadoras, intelectuais e ativistas independentes que detinham considerável influência e alcance na mídia internacional a partir do uso da internet; b) grupos feministas e organizações estabelecidas antes de 2011, que baseavam suas abordagens em ideologias de esquerda europeias; c) organizações feministas emergentes que surgiram após janeiro de 2011, algumas delas associadas a partidos políticos ou projetos colaborativos, com orientações tanto religiosas quanto laicas; d) mulheres de áreas rurais ou da classe trabalhadora, incluindo donas de casa, com diversos níveis de instrução.

A nosso ver, dois outros agentes políticos devem ser adicionados à classificação de Bellingeri: O Ennahda, partido político islamista da Tunísia, ressurgiu como um foco de interesse e debate tanto a nível nacional como internacional, posto que havia sido banido e perseguido durante o regime do presidente Ben Ali. O partido alcançou a maioria dos assentos nas eleições da Assembleia Constituinte de outubro de 2011 (PACIELLO, 2011, p. 19). Ademais, é importante observar a presença de atores internacionais impulsionando o processo político. Agências como o Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas (PNUD) auxiliaram ao trazer políticos globais para dialogar com a sociedade civil tunisiana, enquanto a Embaixada Britânica e a Comissão de Veneza promoveram diálogos e compartilhamento de práticas entre especialistas de vários países, incluindo EUA, França e Polônia. Diversas ONGs que atuaram na transição política também recebiam financiamento de organismos internacionais (ALWIS; MNSARI; WARD, 2017, p. 148).

As mulheres desempenharam um papel crucial na influência e moldagem do processo de transição constitucional na Tunísia desde o seu início. Através de diversos movimentos sociais, elas contribuíram para dotar o processo de um viés democrático e igualitário em termos de gênero. As mulheres também ocuparam posições de destaque em várias instituições de

transição política que desempenharam papéis essenciais nesse período de transformação. Uma das instituições-chave foi a Alta Autoridade para a Realização dos Objetivos da Revolução, a Reforma Política e a Transição Democrática, estabelecida em março de 2011, com 155 membros. A Alta Autoridade contou com a representação de partidos políticos, grupos e associações opositores à ditadura, bem como independentes. Organizações feministas desempenharam um papel importante na eleição de uma vice-presidente e de três das seis mulheres que faziam parte do Comitê de Especialistas da Alta Autoridade (Bellingreri, 2017, p. 210).

Uma das decisões significativas tomadas pela Alta Autoridade foi a determinação de que a Assembleia Nacional Constituinte (ANC) seria responsável por redigir uma nova Constituição. Além disso, ela desqualificou candidatos com vínculos com o antigo governo de Ben Ali e introduziu a regra de paridade vertical entre homens e mulheres para as listas eleitorais, bem como um sistema eleitoral proporcional para garantir uma representação diversificada na ANC (Paciello, 2011, p. 14). Graças à implementação da lei de paridade vertical nas eleições de 23 de outubro de 2011, as mulheres conquistaram 59 dos 217 assentos da ANC. O partido Al-Nahda obteve 42 desses assentos. A representação feminina na ANC aumentou para 68 devido à implementação do sistema de paridade. Além disso, 30% dos assentos municipais foram reservados para mulheres, embora apenas 7% das listas eleitorais tenham sido lideradas por mulheres (Borillo, 2019, p. 59).

A ANC adotou medidas formais para facilitar a participação dos cidadãos no processo de elaboração da Constituição. Conforme observado por Alwis, Mnsari e Ward (2017, p. 27), os debates foram conduzidos com um alto grau de transparência. As sessões plenárias eram acessíveis ao público em geral, e cada versão do projeto constitucional passava por consultas públicas, além de mais de dois mil encontros municipais. Os comitês encarregados da redação da Constituição buscavam ativamente a opinião de especialistas locais em cada tópico discutido. Após cada discussão, as notas e as propostas de emendas eram publicadas e disponibilizadas ao público por meio do site da Assembleia. Durante o processo de formulação, o Comitê de Direitos Humanos e Liberdades também coletava opiniões de representantes da sociedade civil, especialistas relevantes e deputadas da ANC. No início do processo, as deputadas promoviam encontros de debate, convidando também pessoas que não estavam diretamente envolvidas na esfera política (ALWIS, MNSARI e WARD, 2017, p. 27).

As mulheres também influenciaram o processo constituinte na medida em que, como demonstrado, ocupavam assentos na ANC. Durante as deliberações da Comissão de Direitos e Liberdades da Assembleia Nacional Constituinte (ANC), emergiu uma clara divisão entre as

mulheres seculares e as mulheres com orientação islâmica. Esse conflito atingiu seu auge durante a redação do que posteriormente se tornou o artigo 21, relacionado à igualdade de gênero. No primeiro esboço da constituição, elaborado em 8 de agosto de 2012, a proposta de redação apresentada pelo partido Ennadha prevaleceu. Nessa proposta, o termo "complementaridade" foi utilizado para descrever a posição das mulheres em relação aos homens (CHARRAD, 2020, p. 104). O uso do termo complementariedade também foi desaprovado em manifestações populares nas ruas e nas redes, demonstrando que as mulheres também lograram impulsionar o processo constitucional de fora para dentro. Grandes manifestações foram rapidamente organizadas, com até seis mil mulheres participando de um protesto na capital, Túnis, quando o primeiro rascunho da Constituição foi divulgado. Uma petição on-line contra o rascunho, divulgada por meio do site Avaaz (2012), e intitulada "Proteja os direitos de cidadania das mulheres na Tunísia!", reuniu mais de 30 mil assinaturas (CHARRAD, 2020, p.105-106). Os desacordos entre seculares e islâmicos também foram intensificados, quando, em 2013 dois líderes da oposição do Ennadha (que então detinha o poder interino e maioria na ANC) foram assassinados: Chokri Belaid e Mohamed Brahmi. Os partidos seculares não hesitaram em cuplar o Ennadha, que, por sua vez, indicavam que os atentados haviam sido organizados pelos salafistas, um grupo de islamistas de orientação ortodoxa e ultraconservadora.

Apesar dos embates e acordos, e mediante a participação ativa de movimentos sociais que fomentavam os debates entre muçulmanos e secularistas, a Tunísia, em 26 de janeiro de 2014, alcançou a aprovação da Constituição prevendo a igualdade entre homens e mulheres, e a instituição de um estado democrático. A Constituição contemplou diversas disposições associadas, direta ou indiretamente, aos direitos das mulheres: a) o artigo 21, que diz respeito à igualdade de gênero; b) o artigo 34, que trata das garantias políticas para as mulheres; c) o artigo 39, que aborda o direito à educação pública; d) o artigo 40, relacionado ao direito ao trabalho; e) o artigo 44, que versa sobre o direito à água; e f) o artigo 46, que trata da proteção das mulheres contra todas as formas de violência (ALWIS, MNSARI e WARD, 2017, p. 126).

Feitas essas considerações sobre a participação das mulheres tunisianas na transição político constitucional, e antes de adentrar aos desafios cuja experiência revela aos feminismos, cabe refletir sobre algumas facetas do processo que, à luz das teorias investigadas no primeiro capítulo, trazem contribuições para a desconstrução dos discursos de poder que, historicamente, forjaram as opressões vividas por mulheres em seus contextos específicos. Como já apontado acima, embora ao longo de toda a história da Tunísia, os discursos sobre mulheres tenham sido pedra angular da gramática política, as mulheres em si não detinham capacidade de tomada de

decisões em âmbito político, e mesmo sobre suas vidas e realações. Portanto, a experiência tunisiana de transição política revela uma descontinuidade na trajetória das mulheres, que, de modo inédito, lograram influenciar os rumos da política, agindo em movimentos sociais organizados, em protestos nas ruas, nas redes sociais, e inclusive de dentro das instâncias oficiais da transição, já que sua mobilização lhes garantiu representatividade nos partidos políticos, a adoção de uma cláusula de paridade vertical nas eleições para a ANC, e, conseqüentemente, a ocupação de 30% dos assentos na constituinte. A cifra, embora permaneça inferior face ao número de homens eleitos, representa um inegável avanço para uma sociedade em que, até então, as mulheres nunca haviam ocupado um cargo no poder legislativo.

O fato de que as mulheres, apesar de suas profundas discordâncias, conseguiram se unir em torno da democracia como objetivo comum, evidencia a possibilidade de que, quando as pessoas formam alianças coletivas, a despeito de suas precariedades e vulnerabilidades, as estruturas de poder sejam desafiadas. A experiência tunisiana exsurge como um exemplo do exercício performativo descrito por Butler (2018^a) em “Corpos em Aliança”, posto que a virtualidade dos corpos precários em conjunto estabeleceu a rua e as mídias sociais como operadores biopolíticos. Trata-se, ainda, de um reforço à compreensão de Fraser e Jaeggi (2020), de que, quando lutas de fronteiras são travadas, abre-se uma janela de oportunidade para que o povo possa tomar as rédeas sobre onde posicionar as fronteiras que dividem a ordem econômica dos campos da reprodução social, do mundo natural e da política. Inegavelmente, as mulheres tunisianas lograram deslocar a fronteira da política, na medida em que derrubaram o governo ditatorial, participaram ativamente dos eventos revolucionários, e influenciaram diretamente, e de distintos modos, a elaboração da constituição federal.

Outra contribuição da experiência tunisiana para os feminismos liga-se ao avanço na desconstrução de estereótipos sobre as mulheres árabes, que, fruto da colonialidade do poder, ainda permeiam o imaginário ocidental. A primeira forma pela qual essa desconstrução é impulsionada dá-se diante da complexização das razões histórico-políticas da opressão de mulheres árabes. Tal qual defendem Abu-Lughod (2013) e Grami (2018), a mensagem ética do Islã não é, em si mesma, sexista. As normas religiosas de caráter opressivo são, em suas origens, fruto de interpretações dadas por homens para manutenção do sistema tribal e dos privilégios masculinos. Ademais, a colonização e o imperialismo europeu tiveram grande influência para o aprofundamento de tais opressões, já que o discurso modernizante, longe de libertar as mulheres dos discursos de gênero, imergiu-as em um ambiente de opressões materiais antes inexistentes. Com a colonização e a destruição da organização tribal, as mulheres perderam segurança econômica e de subsistência, numa instabilidade que se acentuou à medida em que

os mercados internacionais tomavam a Tunísia, transformando-a em uma sociedade capitalista. No mais, embora os ocidentais costumem ter em seus imaginários um discurso infundado de que as mulheres muçulmanas precisam ser salvas da religião e dos costumes islâmicos, olhando para a história da Tunísia, desde a colonização até os governos autoritários de Bourguiba e Ben Ali, o fato é que os muçulmanos é quem sofreram perseguições políticas e repressões por parte dos secularistas, e não o contrário.

Outra forma pela qual avança a desconstrução dos estereótipos liga-se ao fato de que as mulheres muçulmanas participaram ativamente da transição, e receberam apoio de suas famílias para participar de manifestações, concorrer a cargos políticos e atuar como congressistas na elaboração da constituição. Novamente, cabe aqui lembrar as histórias de Emna e Jawhara abordadas no documentário “Revolução em Quatro Estações” (DEETER, 2016). Emna era uma ativista política secularista, engajada na luta pela democratização; Jawhara era uma mulher muçulmana do interior, que logrou ser eleita para um assento na ANC. O documentário demonstra que o engajamento político da muçulmana Jawhara foi longo porquanto sua família estendida (isto é, para além de seu esposo), se encarregou de suas tarefas de reprodução social. Já Emna, ao tornar-se mãe, viu seu engajamento político decantar com o tempo, pois, dado à ausência do marido que estava concorrendo a um cargo político, teve que assumir sozinha as tarefas de cuidado. Embora as trajetórias de tais mulheres não possam resumir a multiplicidade do coro polifônico da Tunísia, suas histórias convidam à reflexão de que o islamismo não significa a impossibilidade das mulheres possuírem e exercerem direitos políticos, e de que, ao contrário do discurso da colonialidade, democracia e Islã podem coexistir. Veja-se que, no caso de Emna, a corrosão dos mecanismos de reprodução social pelo capitalismo foi o fator que mais atrapalhou seu engajamento político.

Ademais, como demonstrado acima, dos 68 assentos da constituinte ocupados por mulheres, 42 eram de representantes do partido islâmico Ennadha. Embora as divergências entre as congressistas e seculares tenha permeado o processo de elaboração constitucional, e embora a proposta da adoção do conceito de “complementariedade” entre gêneros, levantada pelo Ennadha, tenha sido derrotada após a ampla reação política contrária emanada das ruas, o fato é que se logrou aprovar uma constituição democrática, com a previsão da igualdade entre gêneros, e contendo provisões de direitos para mulheres, como o artigo 34, que trata das garantias políticas para as mulheres; o artigo 39, prevendo o direito à educação pública; d) o artigo 40, relacionado ao direito ao trabalho, e o artigo 46, que trata da proteção das mulheres contra todas as formas de violência.

Embora o foco desta dissertação seja a Tunísia, cabe mencionar, neste ponto, a

pesquisa realizada por Abbasi e Ahmed (2023), na qual verificam se há alguma correlação entre o grau de islamicidade de uma constituição, e a positividade de direitos humanos. Os pesquisadores analisaram as constituições dos 56 países islâmicos, incluindo-se aqui a constituição tunisiana de 2014. Para medir o quão islâmica era a constituição de cada país, utilizaram, como modelo, a Constituição de al-Azhar, que foi uma constituição hipotética desenvolvida em 1977 por especialistas da universidade egípcia al-Azhar, considerada uma das instituições mais eruditas no campo do Islã sunita, e centro de literatura árabe e aprendizado islâmico no mundo. Mapeando a Constituição de al-Azhar, os pesquisadores identificaram algumas “cláusulas islâmicas”. O próximo passo foi procurar a presença de cláusulas islâmicas em cada constituição, e ranquear os países segundo o nível de presença de tais cláusulas. Para cada cláusula encontrada, um ponto era atribuído. A constituição tunisiana de 2014 recebeu cinco pontos, ficando em 24º lugar no ranking (ABASSI; AHMED, 2023, p. 39). Tais resultados se mostram inconclusivos para a presente pesquisa, na medida em que não foram reveladas quais cláusulas islâmicas foram reproduzidas na constituição tunisiana de 2014. De todo modo, o ponto que se quer demonstrar se liga a outro resultado encontrado por Abbasi e Ahmed (2023, p. 43): de forma geral, não parece haver uma correlação direta entre o número de direitos em uma constituição e seu grau de islamicidade; na verdade, parece que constituições com um alto grau de islamicidade às vezes têm um maior número de direitos do que constituições menos islâmicas. Por exemplo, a constituição das Maldivas possui um índice de islamicidade muito alto, no entanto, também possui o segundo maior número de direitos, mais do que muitos países muçulmanos que possuem constituições menos islâmicas. Tais resultados são capazes de subverter o discurso segundo o qual islamismo não pode coexistir com a democracia e o constitucionalismo.

Inobstante as conquistas alcançadas por mulheres na transição política e na constituição promulgada, ao olhar para a experiência tunisiana de 2011 a 2014, certa paradoxalidade parece emergir, ligada ao real peso da suposta dicotomia entre islamismo e feminismo, democracia, constitucionalismo, enfim, os ideais modernizantes do ocidente. A pesquisa realizada demonstrou a multiplicidade de mulheres que compunham o cenário revolucionário: mulheres jovens e idosas, letradas e desempregadas, mulheres ligadas a associações do antigo regime ou organizadas em movimentos sociais nascidos com o fim da ditadura, muçulmanas ortodoxas e muçulmanas moderadas, feministas seculares de esquerda e de direita, feministas burguesas lutando por igualdade de direitos, e feministas pobres lutando por melhores condições de existência. Foi amplamente demonstrado, ademais, que o Islã não era a única fonte de opressão, e que a crise tunisiana resultava de uma série de fatores: da

deterioração da política assistencial do regime pela crescente expansão do setor privado; do aumento do desemprego juvenil e da corrosão dos meios de reprodução social; da ausência de democracia e transparência governamental; da repressão à liberdade de associação, política e/ou religiosa. Ou seja, a crise enfrentada pela Tunísia de 2011 corresponde a uma crise do próprio sistema capitalista, aos moldes descritos por Fraser e Jaeggi (2020), porque aqui não apenas a economia estava em ruínas, mas também suas próprias condições de fundo. O povo tunisiano, nos primeiros momentos da revolução, uniu-se em protesto a todos estes problemas, buscando deslocar as fronteiras da reprodução social e da política, em busca de democracia e da melhora das condições de existência. Pode-se afirmar, com o benefício da visão retrospectiva, que a crise vivenciada pela Tunísia dificilmente seria superada sem que todos estes fatores fossem considerados, ou seja, sem uma abordagem interseccional das opressões vivenciadas.

Apesar disso, o fato é que, durante a ANC, as discussões travadas entre as mulheres, nos canais institucionais e nas ruas, acabou sendo profundamente cooptada em torno da velha dicotomia entre islamismo e feminismo. A partir da proposta apresentada pelo Ennadha, de adoção do termo “complementariedade” para designar a relação entre homens e mulheres, incontáveis esforços foram dispendidos numa verdadeira batalha pelo controle da terminologia a ser empregada. Protestos massivos nas ruas, petições na internet, e a mídia internacional adotaram postura combativa ao Ennadha, em prol da adoção da igualdade de gêneros. Este contexto, agravado ainda mais pelos ataques terroristas e assassinatos praticados por grupos islâmicos ultraconservadores, quase levou ao desmantelamento da constituinte. ONGs e movimentos sociais atuaram visando contemporizar a situação e garantir a promulgação da constituição. A literatura consultada para a elaboração desta pesquisa demonstrou que temas importantes como desemprego e provisão social não ocuparam tanto a atenção de mulheres congressistas. Embora o artigo 40 tenha previsto que “o trabalho é um direito de cada cidadão e cidadã”; que “o Estado toma as medidas necessárias à sua garantia na base da competência e da equidade”, e finalmente que “todo o cidadão e toda a cidadã têm direito ao trabalho em condições dignas e a um salário justo”, o texto não trouxe prescrições sobre o que seria equidade, condições dignas e salário justo.

Uma situação semelhante se verifica no que toca às discussões sobre direitos de participação política igualitária. O artigo 34 previu que “os direitos eleitorais de voto e de candidatura são garantidos, de acordo com o consagrado na lei. O Estado zela para garantir a representatividade das mulheres nas assembleias eleitas”. Ao abordar aspectos como o direito de voto, o direito de se candidatar e o direito de ser eleito, o artigo 34 destaca a representatividade parlamentar como um alvo da ação estatal, numa perspectiva de igualdade

de gênero. Apesar disso, o dispositivo constitucional não especifica quais mecanismos poderiam ser utilizados visando à paridade nas assembleias. Neste sentido, a constituição tunisiana deixa a paridade de participação aberta à definição futura dos poderes a partir dali constituídos. Veja-se que, já em 2014, quando a Tunísia se preparava para as eleições do legislativo e executivo, a lei eleitoral sobre a paridade voltou a ocupar a pauta das mulheres. A ANC havia sido encarregada de elaborar uma lei eleitoral que, após passar pela ratificação da “Instância Superior pela Realização dos Objetivos da Revolução, a Reforma Política e a Transição Democrática”, regeria as disputas de 2014. Antes da aprovação dessa lei, havia um debate significativo nos setores políticos em torno da questão da paridade ou de uma cota para candidatas mulheres. A proposta elaborada incluía a implementação tanto da paridade vertical quanto da horizontal na composição das listas eleitorais, com a obrigação de os partidos políticos seguirem essas regras nas eleições de 2014. No entanto, as disposições referentes à paridade horizontal e à cota de 30% para as primeiras mulheres na lista não receberam aprovação. Ao passo em que as regras de paridade eleitoral sofreram um enfraquecimento em relação às eleições para a ANC, nas eleições de 2014, 50,5% das votantes eram mulheres, um acréscimo em relação às eleições da constituinte, em que 32,27% dos eleitores eram do sexo feminino (SALAS, 2017, p. 95).

A cooptação da pauta pela dicotomia islamismo e feminismos também fez com que as discussões sobre a identidade das mulheres frequentemente empurrassem-nas para dois conceitos opostos de mulher universal: ou a mulher islâmica tradicional, ou a mulher moderna e secular. Embora, atualmente, diversas feministas árabes, como Abu-Lughod (2013), Grami (2018) e Ahmed (2021) proponham uma abordagem feminista que dialogue com o Islamismo e suas tradições, a partir de uma interpretação ética da mensagem igualitária dos textos sagrados, no âmbito da ANC, as mulheres muçulmanas eram encaradas como um bloco monolítico, e sua presença na política era percebida como uma ameaça latente à democracia e à constituição. Neste contexto, conforme a literatura consultada, não houve nenhum espaço para discussão da identidade feminina sob uma abordagem desconstrutivista. Questões como direitos de homossexuais e transsexuais estavam longe de qualquer possibilidade de debate constituinte, seja pela falta de atenção do feminismo secular, seja pela interpretação dominante do Islamismo, para o qual tais identidades seriam inconcebíveis.

A análise da conjuntura política da ANC demonstra, portanto, a paradoxalidade referida mais acima, em torno da dicotomia entre islamismo e feminismos. De um lado, tem-se a noção de que a crise tunisiana de 2011 era multifacetada, de que essa crise era típica do próprio sistema capitalista em expansão, em que lutas ocorriam nas fronteiras entre a economia, a

reprodução social e a política. Demandavam-se empregos, melhores condições de vida, acesso à terra, democracia e transparência governamental. Pode-se vislumbrar, de forma retrospectiva, que as demandas sociais pautadas pelas tunisianas, nas ruas e nas redes, demandavam uma abordagem interseccional e sistêmica da realidade. Compreende-se, ademais, que as mulheres atuantes na revolução eram diversas, e que suas vidas não podem ser resumidas segundo fossem muçulmanas ou seculares. Embora todas essas questões sejam verdadeiras, o fato é que, na ANC, o discurso esteve consideravelmente focado em torno dessa disputa de narrativas: de um feminismo moderno alinhado ao discurso ocidental dos direitos humanos ou de um feminismo que pudesse representar a coexistência entre democracia, constitucionalismo e islamismo.

Esse diagnóstico, a nosso ver, liga-se à profundidade da colonialidade do poder. Nas primeiras décadas dos anos 2000, as tensões que haviam circundado as mulheres tunisianas desde a colonização francesa e o discurso de incompatibilidade do Islamismo com ideais modernos continuavam vivos, atrapalhando a possibilidade de acordos ainda mais profundos a respeito do que poderiam ser os direitos para mulheres num país de tradição islâmica. Tal noção desvela um primeiro grande desafio a ser enfrentado pelos feminismos em matéria de participação de mulheres em assembleias constituintes: como os debates em torno da elaboração constitucional podem ter um caráter interseccional, como podem realizar uma abordagem sistêmica da realidade, como podem avançar no deslocamento das fronteiras entre economia e seus planos de fundo, quando as mulheres estão centradas em discussões menos abrangentes como a utilização do termo igualdade ou complementariedade entre gêneros? Não se está aqui afirmando que tal discussão não seja relevante, em especial no contexto tunisiano de 2011. Dado à ampla mobilização popular formada em torno do emprego de uma terminologia ou outra, parece inegável que este fosse um tema caro à sociedade tunisiana, que precisava ser abordado durante a ANC. O ponto aqui é que, inobstante a importância das discussões sobre igualdade ou complementariedade de gênero, como o assunto ocupou demasiadamente a pauta das mulheres constituintes, outras questões relevantes acabaram por não receber a devida atenção.

Fraser e Jaeggi (2020, p. 298-299) lecionam que um verdadeiro projeto de emancipação do sistema capitalista deve, necessariamente, abranger três critérios simultâneos. O primeiro critério é o da não dominação. As divisões institucionais do capitalismo resultam em relações de dominação profundamente enraizadas em questões de gênero, raça/etnia e classe. Qualquer proposta que busque redefinir essas fronteiras institucionais não será aceitável se contribuir para reforçar ou agravar essa dominação. O segundo critério é o da sustentabilidade funcional, ou seja, qualquer proposta deve ser viável e capaz de ser incorporada

em uma ordem social que possa se manter estável ao longo do tempo. Essa proposta não deve levar a perturbações constantes ou se basear em dinâmicas que a tornem desestabilizadora para as próprias condições de sua existência. Por fim, o terceiro critério é o da democracia. Qualquer proposta aceitável deve ser institucionalizada de tal forma que os participantes mantenham a capacidade de refletir sobre ela, questioná-la, determinar se está funcionando para eles e, se necessário, modificá-la.

Para Butler (2018a), embora manifestações populares possam ser transitórias e nem sempre levantar bandeiras democráticas, o potencial transformativo dos corpos em aliança é expresso a partir do exercício performativo plural, isto é, quando a coletividade consegue comunicar demandas por um conjunto de condições econômicas, sociais e políticas mais sustentáveis, livres das influências que levam à precariedade. Embora os feminismos desvelem, atualmente, a necessidade de que projetos emancipatórios adotem uma perspectiva interseccional e/ou sistêmica, isto é, que avancem do campo estritamente identitário para englobar aspectos materiais e políticos, as tunisianas, a despeito de sua diversidade, não conseguiram, durante a ANC, desenvolver os debates a partir deste tipo de abordagem. Como dito, a colonialidade do poder atravessou a vida das mulheres tunisianas a tal ponto que, anos após a colonização, as mulheres ainda viam-se profundamente divididas entre si, atadas a uma suposta necessidade de escolher entre a identidade secular ou religiosa.

Embora diversas ONGs e movimentos sociais tenham atuado visando viabilizar o diálogo entre mulheres islâmicas e seculares, tem-se que muitas delas enxergavam as outras como inimigas. A pesquisa antropológica realizada por Salas (2017) junto à AFTD demonstra que, embora aquela organização secular tenha forjado diversas alianças com outros movimentos sociais, tais parcerias eram limitadas àqueles alinhados à laicidade. Embora as integrantes da AFTD afirmassem não ser contrárias ao Islamismo, mas tão somente a interferência religiosa nas leis, posicionamentos como proibir a filiação de mulheres que usassem o véu revelam que, entre muçulmanas e seculares, a relação era de afastamento e pouca troca. Tal observação merece atenção, pois, como demonstraram Salas (2017), Borillo (2019) e Bellingreri (2017), a AFTD esteve na vanguarda política feminista, e desempenhou um papel preponderante nos debates sobre a linguagem de gênero na nova constituição adotada em 2014. Logo, considerando que uma das associações mais relevantes no processo de transição operava sob uma política de exclusão das mulheres muçulmanas, tais esforços, embora automeados feministas, acabaram perpetuando a noção imperialista de dominação das mulheres tradicionais, distanciando-se, portanto, da não dominação enquanto critério fundamental de um projeto emancipatório.

Se, logo nos primeiros anos da revolução, mulheres de diferentes orientações se uniram em prol da derrubada do regime e da adoção de uma constituição democrática, com o passar do tempo, essas acomodações políticas foram sendo minadas pela dificuldade de dialogar. Veja: não se está sugerindo que a democracia deva promover o consenso absoluto entre os cidadãos. Ao contrário, tentativas de unificar as pessoas e descartar suas especificidades estão mais próximas do imperialismo e do fascismo do que de uma democracia plural. O ponto aqui, que é também o segundo desafio revelado pela experiência constitucional tunisiana, diz respeito às formas de se promover o diálogo entre mulheres com visões discrepantes de mundo, e sobre como as discordâncias devem ser tuteladas na constituinte. Como acomodar visões políticas e ideológicas tão divergentes sem comprometer os princípios democráticos fundamentais? Como mulheres, apesar de suas divergências, podem se unir em torno de um projeto emancipatório comum, ao invés de se enxergarem como adversárias?

Alves e Lima (2017, p. 52) ensinam que os protestos funcionam como ferramentas essenciais para o fortalecimento da democracia, especialmente porque são formas de expressar desacordo com as decisões políticas habituais, lideradas por grupos minoritários que, devido à sua subrepresentação política, encontra obstáculos em trazer suas demandas para o centro de tomadas de decisões. A resposta da sociedade a tais movimentos reflete o grau de sua maturidade democrática, a tal ponto que, se essas manifestações forem consideradas violações ilegais da ordem, isso impediria a evolução contínua dos direitos. Assim, a existência de dissenso político e jurídico sobre valores fundamentais valida o Estado Democrático de Direito, não somente quando tais dissensos são absorvidos por meio de procedimentos acordados e aceitos, mas principalmente quando há sistemas jurídicos que os apoiem e promove, assegurando a preservação de um espaço público diversificado (ALVES; LIMA, 2017, p. 53).

A experiência tunisiana destaca a importância de criar mecanismos de diálogo e negociação que permitam que diferentes grupos expressem suas opiniões e influenciem o processo constitucional de maneira construtiva. Isso pode envolver a promoção de espaços de debate abertos e inclusivos, a garantia de que as vozes minoritárias sejam ouvidas e respeitadas, e a busca por soluções de compromisso que levem em consideração as diversas perspectivas. Em última análise, o desafio de manter um diálogo eficaz entre cidadãs com cosmopercepções discrepantes é um elemento fundamental na construção de uma democracia verdadeiramente plural e representativa.

O fato de que colonialidade exercida sobre a Tunísia foi tão profunda a ponto de seguir dividindo as tunisianas após a colonização, comprova que a vida das mulheres, em especial daquelas localizadas em países subjugados pelo imperialismo, responde a forças internacionais,

forjadas pelos colonizadores em acomodações política que transcendem as fronteiras estatais. Em “Corpos em Aliança”, Butler (2018a, p. 132), contesta a noção de que as obrigações éticas surgem apenas nos contextos das comunidades estabelecidas dentro das mesmas fronteiras, unificadas pela mesma língua ou nação. Tal diagnóstico, contudo, revela um desafio a ser enfrentado pelos feminismos, ligado aos próprios limites do constitucionalismo hodierno. Se o momento de transição constitucional é, por excelência, o momento em que uma sociedade demonstra sua potência democrática, e, portanto, sua capacidade de alterar as fronteiras do sistema; se, contudo, os eixos de poder que atravessam e oprimem suas vidas também ocorrem em âmbito transnacional; mas se, por fim, a constituição é um documento elaborado para reger a vida em sociedade dentro dos limites de um dado Estado territorial, como e em quais circunstâncias as mulheres terão condições reais de influenciar as forças transnacionais que lhes oprimem? Em resumo, a influência das forças transnacionais sobre as mulheres é um desafio complexo que exige abordagens igualmente abrangentes e globais por parte dos movimentos feministas e da sociedade em geral. A transição constitucional é uma oportunidade para refletir sobre como as constituições podem ser adaptadas para enfrentar os desafios transnacionais e garantir que as mulheres tenham uma voz efetiva na luta contra a opressão que transcende fronteiras.

A questão dos limites do constitucionalismo contemporâneo também adiciona mais uma camada de compreensão sobre o porquê assuntos determinantes para o deflagrar da revolução, como desemprego juvenil e melhoria das condições de subsistência, não receberam maior atenção pelas mulheres congressistas. Ao menos no atual estágio do constitucionalismo, as Constituições são documentos fundamentais que estabelecem os princípios e as estruturas básicas de um Estado, projetadas para serem estáveis e duradouras, e fornecer um quadro de longo prazo para a governança. Assim, pela própria natureza programática e duradoura, as constituições (e o processo constituinte) não têm o condão de esmiuçar políticas públicas complexas no campo da economia, do trabalho e da provisão social. Políticas públicas como essas, além de terem caráter complexo e técnico, respondem a elementos econômicos e sociais variáveis no tempo e espaço, como inflação, as demandas do mercado internacional, a dívida pública, a mudança dos hábitos de consumo segundo novas tecnologias, etc. Tratam-se de variáveis que não podem ser compreendidas e pré-delimitadas em âmbito constituinte. Mas, novamente, indaga-se: se o momento de transição constitucional é, por excelência, o momento em que uma sociedade demonstra sua potência democrática, e, portanto, sua capacidade de alterar as fronteiras do sistema; se a vidas das mulheres são atravessadas por questões econômicas; mas, finalmente, se as políticas públicas econômicas geralmente não são debatidas

de maneira extensiva em processos constituintes, então como as mulheres poderão ter voz ativa nas tomadas de decisões no campo econômico, visando à melhora das condições materiais da existência?

Há amplas discussões na academia jurídica sobre uma relação paradoxal entre democracia e constitucionalismo, numa ideia segundo a qual o poder do povo soberano se esgota no momento de fundação de uma nova Constituição Federal, ao impor uma série de regras domesticadoras deste mesmo poder. Pires (2021, p. 107), resgata a história Independência dos Estados Unidos e da Revolução Francesa, entendidos como momentos fundacionais do constitucionalismo moderno, para explicar a tensão existente entre este e a democracia. Embora os eventos históricos guardem distinção sobre como a participação do povo foi concebida na elaboração do projeto constitucional (nos EUA a participação do povo era vista como inviável, e, no contexto francês, como ilegítima), ambos apontam como a potência democrática do momento revolucionário veio a ser contida após a promulgação do texto constitucional. Neste sentido, a Independência Americana é encarada por trazer a democracia um primeiro filtro, aquele das instituições políticas, e a Revolução Francesa, um segundo filtro, o da representação política. Segundo o Autor:

Enquanto de um lado se pode notar uma potência que caminha em direção à mudança, à transformação, à pluralidade e outros signos relacionados a estas ideias; de outro temos o constitucionalismo com a sua pretensão de estabilizar o convívio. É um conflito permanente entre a ordem e a variação, entre a conservação e o que está por vir (PIRES, 2021, p. 107).

Antônio Negri (2002, p. 20) afirma que o constitucionalismo “apresenta-se como teoria e prática do governo limitado: limitado pelo controle jurisdicional dos atos administrativos e, sobretudo, pela organização do poder constituinte pela lei”. Esta pesquisa não foca, necessariamente, na relação entre constitucionalismo e democracia, e, portanto, não há como se dispender maior fundamentação sobre o tema. Nada obstante, o que tais apontamentos revelam é que, para que a potência popular esboçada nas transições político-constitucionais permaneça viva após a promulgação da Constituição, é preciso pensar em meios de democratizar os poderes constituídos, repensando as estruturas orgânicas do estado, e desenvolvendo mecanismos eficientes de participação popular. A experiência das mulheres tunisianas na transição de 2011 a 2014 revela que tais assuntos, embora amplamente debatidos, precisam seguir demandando atenção dos feminismos em busca da emancipação de mulheres face às opressões vividas.

Dez anos após a revolução, os noticiários (EL PAÍS, 2021; FOLHA DE SÃO PAULO; 2022) passaram a divulgar que a Tunísia enfrentava uma nova crise política e institucional, relacionada a vários fatores, incluindo tensões políticas entre diferentes partidos, descontentamento popular com relação à economia, desemprego, corrupção e dificuldades na formação de governos estáveis, temas agravados pelos impactos econômicos e sanitários da COVID-19. Em julho de 2021, o presidente tunisiano Kais Saied tomou medidas extraordinárias ao suspender o parlamento, demitir o primeiro-ministro e assumir amplos poderes executivos. Isso desencadeou protestos e controvérsias dentro e fora da Tunísia, com alguns apoiando suas ações como uma tentativa de combater a corrupção e restaurar a ordem, enquanto outros a consideraram um golpe à democracia. Em 2022, o presidente convocou um referendo para que a população se manifestasse sobre a adoção de uma nova constituição em substituição a de 2014. Embora a crise política vivida mais recentemente pela Tunísia não seja objeto de análise desta pesquisa, a percepção de que problemas como desemprego, corrupção, falta de transparência governamental e más condições econômicas seguem no centro das insatisfações populares, demonstram que, para um projeto emancipador, os feminismos deverão seguir avançando na construção de espaços de diálogo e participação política que extrapolem os momentos de crise e da elaboração constitucional, que possam permear a vida das mulheres para além de suas diferenças, e sob a égide de um estado democraticamente constituído.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação foi desenvolvida visando investigar quais desafios teóricos e práticos para os feminismos são revelados pela transição constitucional da Tunísia (2011 – 2014) em termos de participação de mulheres em processos constituintes. Para responder à questão central, o primeiro capítulo conduziu uma revisão teórica abrangente, fundamentada em pesquisa bibliográfica. Esta análise engloba uma variedade de pensadoras feministas, explorando e integrando suas teorias para desvelar o “estado da arte” dos feminismos, bem como conceitos importantes daí advindos para as lutas de mulheres, como “gênero”, “interseccionalidade”, “colonialidade”, etc., que serão empregados nas etapas posteriores da pesquisa.

Nesta análise, abordaram-se argumentos econômicos, culturais e políticos, não como esferas separadas entre si, mas entrelaçando-os em busca de uma avaliação sistemática das lutas de mulheres e dos feminismos, reconhecendo a interconexão e a influência mútua desses aspectos na constituição da sociedade. A opção de realizar esta abordagem centra-se no conceito de interseccionalidade das opressões, explorado no primeiro capítulo a partir de Bilge e Collins (2020), Crenshaw (1991; 2002) e Gonzalez (2020), como elemento de práxis e análise crítica a respeito de como as opressões vivenciadas pelas mulheres se tornam mais complexas quando resultantes da combinação de eixos de poder como raça, classe, gênero, etc.

Nesta análise, a obra “Problemas de Gênero” de Judith Butler (2018b) desvela a compreensão de que os discursos de gênero são ficções performadas pelas pessoas em torno de um discurso heterossexual compulsório que atravessa os corpos, e oprime existências cuja identidade não equivalha ao sexo biológico. Avançando-se na revisão teórica, os estudos de Gonzalez (2020), Lugones (2020), Oyěwùmi (2021), embora escritos a partir de distintos contextos históricos e geográficos, convergem na elucidação do que seja a colonialidade do poder. Mais abrangente do que a mera colonização dos territórios, a colonialidade atua como um mecanismo estruturante de apropriação da cultura, economia, subjetividade e do controle e acesso à sexualidade do colonizado, moldando a produção do saber, permeando-a com uma intersubjetividade imposta e alterada.

O racismo emerge como mecanismo e produto da colonialidade, na medida em que os sujeitos e culturas que se diferenciam do autoproclamado norte global são diferenciados e oprimidos, visando à sustentação do domínio ocidental. A colonialidade do poder também foi abordada por feministas árabes como Abu-Lughod (2013) e Grami (2014), embora não com esta mesma terminologia. A pesquisa revela que a ideia segundo a qual o Islamismo é a fonte

de todas as opressões se trata de um discurso forjado pelo ocidente para legitimar suas investidas imperialistas. As opressões vivenciadas por mulheres também ocorrem no campo material, isto é, quando suas vidas são enquadradas a partir de lógicas racistas e coloniais, os poderes hegemônicos lhes tolhem ou dificultam as condições de subsistência, gerindo-se a precariedade em prol da manutenção do *status quo*. Todas essas opressões agem simultaneamente, moldando a vida das pessoas segundo a lógica do capitalismo, isto é, um sistema de organização social em que a economia e o lucro perseguido dependem de condições de fundo como a reprodução social, a natureza e a política. Embora tais planos sejam tratados, na retórica capitalista, como ramos acessórios e separados na economia, o fato é que todos estes elementos foram e seguem sendo fundamentais para esta ordem social institucionalizada.

Nos primeiros tópicos do segundo capítulo foram mobilizados trabalhos acadêmicos, empíricos e bibliográficos, para abordar o papel atribuído às mulheres na história da Tunísia, e qual a relação deste com a gramática política constituída até os anos que marcaram os anos de transição político constitucional. Ao passo em que os resultados da pesquisa bibliográfica eram expostos, os conceitos feministas abordados no primeiro capítulo foram mobilizados para, a partir de um raciocínio dedutivo, compreender os fenômenos vivenciados pelas tunisianas.

É importante destacar que, antes mesmo da colonização, na Tunísia e no Magrebe como um todo, os seres humanos eram categorizados segundo o determinismo biológico, e os conceitos de “homem” e “mulher” se demonstravam válidos para distinguir os sujeitos e hierarquizá-los em torno desta distinção. Ou seja, desde o passado, a vidas das mulheres já era intercruzada por um discurso heterossexual compulsório, que carregava consigo determinados papéis de gênero. Isso não significa que os discursos de gênero naquela época fossem comparáveis aos discursos que influenciavam a cultura europeia, por exemplo.

Na Tunisa pré-colonial, a vida das mulheres era atravessada por dois grandes eixos de poder: a organização tribal em torno de laços de parentesco entre homens, e a religião Islâmica. A organização tribal permitia que os homens tivessem controle sobre a vida das mulheres, determinando, por exemplo, com quem se casariam, e garantindo o controle da propriedade às mãos masculinas, mesmo porque as normas sociais prejudicavam as mulheres na herança. Quanto ao Islã, embora pesquisa tenha demonstrado que sua mensagem ética não seja, em si mesma, sexista, as interpretações dos textos sagradas foram realizadas e operacionalizadas por homens, numa abordagem ortodoxa, isto é, dando-se centralidade às práticas e regulamentos enunciados pelo Islã (poligamia, reclusão feminina, controle do casamento), em detrimento da igualdade espiritual entre mulheres e homens. Dado que a religião influenciava o discurso político e social, as concepções sobre o papel das mulheres foram ajustadas para sustentar a

estrutura tribal e patrilinear daquela época. Práticas como o uso de véus e o casamento entre primos eram utilizadas para restringir a interação das mulheres, e assim fortificar o poder exercido pelos homens em suas tribos.

Verifica-se que, desde os primórdios, as mulheres e seus direitos faziam parte da construção da gramática política da Tunísia, já que sua subjugação garantia a manutenção do poder tribal patrilinear, a partir de uma interpretação androcêntrica do Islã. Observando a Tunísia pré-colonial de modo mais sistêmico, aos moldes lecionados por Fraser e Jaeggi (2020) em “Capitalismo em Debate”, deve-se ressaltar a organização pré-capitalista daquele contexto, já que a reprodução social, a exploração da natureza e a política estavam centradas nos laços de parentesco estendidos, os quais realizavam a economia da época. Disse decorre a conclusão de que, paradoxalmente as opressões de gênero, a organização tribal e a poligamia ofereciam às mulheres certa segurança econômica, garantindo-se condições materiais de subsistência.

Avançando no tempo, tem-se que, antes mesmo da colonização francesa em 1881, a Tunísia, por meio da monarquia que coexistia com a organização tribal, aproximava-se do Ocidente, tendo inclusive permitido à França e à Inglaterra que exercessem jurisdição sobre os tunisianos. Em 1861, a monarquia tunisiana, sem nenhum respaldo democrático, influenciada pelo ocidente, tornou-se o primeiro país árabe a adotar uma constituição escrita, embora seu conteúdo fizesse referência ao Islã como fundamento de legitimidade. A opção política de se adotar um estado constitucional teocrático, foi a forma encontrada pelo *bey* de acomodar seus interesses político-econômicos: mantinha-se a aproximação com a Europa, e amenizava-se as tensões junto à elite religiosa, que se ressentia com os poderes jurisdicionais que haviam sido outorgados aos países ocidentais.

Em 1881, a França invadiu a Tunísia e a anexou, oficialmente, como seu protetorado. A colonização da Tunísia demonstra a validade do conceito de colonialidade do poder abordados no primeiro, pois a colonização trouxe consigo o dismantelamento das estruturas tradicionais de organização social, a corrosão de conhecimentos tradicionais, a imposição de valores ocidentais, e o emergir de opressões de raça e de gênero antes inexistentes. Com a chegada dos colonizadores e a apropriação de terras, houve uma transformação na economia: à medida que os recursos naturais passaram a ser monopolizados, e que aumentava a venda do trabalho, a Tunísia tornou-se fonte de exploração para a manutenção do capitalismo francês. A colonização também mudou a cultura, abrindo-se espaço para a dicotomia entre islamismo e modernidade, colocando mulheres de diferentes opiniões e localidades em pontos opostos do espectro político. O colonizador vendia o discurso de que as mulheres só poderiam alcançar direitos se abdicassem da religiosidade e das tradições. Isso, alinhado a ampla educação francófona

imposta aos tunisianos, inclusive às mulheres, deu azo à compreensão de que Islamismo e feminismos são ideais irreconciliáveis. Nasceu daí uma grande fissura que seguiria dividindo as tunisianas ao longo da história, e inclusive durante o processo de transição constitucional.

Anos após, quando os tunisianos já se organizavam rumo a um projeto de independência, a população encontrava-se dividida entre duas organizações políticas opostas: uma conservadora, apoiada por tribos, clero islâmico e migrantes pobres, cujo principal representante era Ben Youssef; e outra reformista, associada a sindicatos urbanos, representada pelo líder Bourguiba. Eles divergiam em suas estratégias para alcançar a soberania, atraindo seguidores distintos e mantendo visões contrastantes sobre o futuro. Ben Youssef, em busca de revitalizar uma visão idealizada do passado tunisiano, destacava a importância da união árabe e islâmica. Por outro lado, Bourguiba aspirava por uma Tunísia moderna e preferia abordagens negociadoras. Os conflitos político-ideológicos entre Bourguiba e Youssef aprofundaram a perspectiva de que o Islã e os princípios da modernidade ocidental eram incompatíveis entre si.

Eventualmente, os reformistas liderados por Bourguiba prevaleceram sobre os conservadores e, em 1956, a Tunísia alcançou a independência. Junto com a vitória de Bourguiba, triunfou um projeto de modernização da Tunísia, inspirado pelos ideais de modernidade ocidentais. No auge dessa revolução cultural, em 1957, Bourguiba introduziu o "Código de Status Pessoal" (CPS), que reformulou as normas familiares, substituindo, no plano jurídico, a tradicional família extensa baseada em parentesco masculino por uma unidade centrada no casal e na relação pais-filhos. O CPS instrumentalizou a política secular exercida por Bourguiba, possibilitando a manutenção de relações econômicas e políticas com ocidente. Apesar de ter recebido elogios de observadores ocidentais como um passo importante na garantia dos direitos das mulheres, o CPS, paradoxalmente, deu origem a um tipo de feminismo burguês que reprimiu visões feministas alternativas, e ampliou a distância entre tunisianas seculares e muçulmanas. Deste modo, o discurso oficial que promovia a Tunísia como uma nação moderna influenciou a forma como a ideia de modernidade era entendida, caracterizando-se pela rejeição da participação política dos grupos islâmicos. A política exercida por Bourguiba ficou conhecida como "feminismo de Estado".

Bourguiba governou a Tunísia de forma autoritária por 30 anos, até que, em 1957, veio a ser destituído em um golpe de Estado aplicado por Zine El Abidine Ben Ali. Ben Ali assumiu o poder em 1987 e impôs uma forte repressão à dissidência política na Tunísia. O partido islâmico Ennahda sofreu proibições severas, bem como toda e qualquer associação que levantasse a bandeira da religiosidade e da tradição. A mídia independente enfrentou censura, e o sistema judicial era manipulado pelo regime. Durante o governo Ben Ali, alguns

movimentos sociais de mulheres foram permitidos, como ATFD, AFTURD, UGTT, e a UNFT. Entretanto, a permissão dessas associações apenas ocorria porque elas também possuíam uma orientação política mais alinhada com as ideias de modernidade providas do ocidente. Ou seja, Ben Ali também usou uma estratégia do "feminismo estatal" para silenciar a oposição e garantir apoio político no ocidente. Embora tenha promovido a participação econômica das mulheres e implementado leis sobre licença-maternidade e igualdade de emprego, Ben Ali fez pouco para promover a ascensão das mulheres a cargos de liderança ou melhorar as condições de trabalho.

A legitimidade do regime estava fundamentada na manutenção de um padrão relativamente elevado de desenvolvimento socioeconômico para a população. Entretanto, a abertura do país à exploração econômica estrangeira resultou no aumento do setor privado e, conseqüentemente, dos custos sociais, o que restringiu a capacidade do Estado de fornecer condições materiais necessárias para a reprodução social. O ressentimento da população aprofundava-se quando suas difíceis condições de vida eram contrastadas com o alto padrão de vida esbanjado pela cúpula governamental, e com os benefícios outorgados a uma pequena elite sem nenhuma transparência ou critério democrático. O desemprego e a desigualdade econômica aumentaram significativamente, tornando a falta de democracia e liberdade ainda mais insuportável para os tunisianos. Todos estes fatores impulsionaram a população tunisiana a se envolver em ações políticas e revolucionárias.

A queda de Ben Ali foi resultado de uma série de eventos que culminaram na adoção da primeira constituição democrática da Tunísia, promulgada em 2014. Quando, em um ato de desespero, o vendedor ambulante Mohamed Bouazizi se autoimolou em protesto contra a corrupção e o assédio policial, uma onda de protestos se alastrou em toda a Tunísia, com as pessoas pedindo reformas políticas, econômicas e sociais, bem como o fim do regime autoritário de Ben Ali. O governo respondeu aos protestos com violência, mas isso apenas intensificou a revolta popular. As redes sociais desempenharam um papel fundamental na mobilização e coordenação dos manifestantes, permitindo que informações e imagens dos protestos fossem compartilhadas em tempo real. A comunidade internacional também condenou a repressão do governo tunisiano e expressou apoio aos manifestantes, incluindo líderes mundiais e organizações de direitos humanos. Em 14 de janeiro de 2011, diante da crescente pressão e da deterioração da situação no país, Ben Ali fugiu da Tunísia com sua família, buscando asilo na Arábia Saudita. Sua fuga marcou o fim de seu regime de décadas no poder e o início de uma transição política na Tunísia.

Os eventos revolucionários tinham, por detrás, bandeiras como a democracia, o fim da corrupção, o aumento dos índices de emprego, o acesso a terra, a melhoria das condições de

vida, etc. Neste contexto, as mulheres tunisianas tomaram à frente da revolução e, de modo inédito, atuaram na política, não como meras espectadoras, mas como agentes de transformação, lutando, nas ruas e nas redes, até a implementação de uma constituição democrática, cuja elaboração contasse com sua participação. As mulheres por detrás da transição político-constitucional eram diversas: jovens e idosas, letradas e donas de casa, seculares e muçulmanas, organizadas em movimentos sociais contemporâneos ao regime de Ben Ali, ou nas mais de cinco mil associações surgidas em protesto à ausência de democracia. Apesar de suas diferenças, as tunisianas, unidas, garantiram que as eleições para a Assembleia Nacional Constituinte constassem com uma cláusula de paridade horizontal. As mulheres ocuparam cerca de 30% dos assentos na Constituinte, um número expressivo na história de um país onde a elas nunca havia sido dada oportunidade de deliberação e tomada de decisões políticas.

O fato de que, apesar de suas diferenças, as mulheres tenham conseguido se unir em prol da democracia, e sustentar o processo constituinte até o final, demonstram que as estruturas de poder podem ser desafiadas, e as fronteiras do sistema capitalista podem ser deslocadas quando os corpos se unem em aliança. O texto final da constituição foi aprovado com provisões de direitos para mulheres, como o artigo 21, prevendo a igualdade entre gêneros; artigo 34, dispondo garantias políticas para as mulheres, bem como paridade de gênero nas assembleias; artigo 39, sobre direito à educação pública; o artigo 40, relacionado ao direito ao trabalho, e o artigo 46, que trata da proteção das mulheres contra todas as formas de violência.

A experiência tunisiana aporta contribuições aos feminismos, em especial por fornecer impulso a desconstrução de determinados conceitos incrustados no ideário social a partir da colonização e da colonialidade. A primeira forma pela qual essa desconstrução é impulsionada dá-se diante do descortçamento das razões histórico-políticas da opressão de mulheres árabes. As normas religiosas de caráter opressivo são, em suas origens, fruto de interpretações dadas por homens para manutenção do sistema tribal e dos privilégios masculinos, e, anos mais tarde, foram aprofundadas a partir do imperialismo europeu, já que o discurso modernizante, longe de libertar as mulheres dos discursos de gênero, imergiu-as em um ambiente de opressões materiais antes inexistentes. Com a colonização e a destruição da organização tribal, as mulheres perderam segurança econômica e condições de subsistência, numa instabilidade que se acentuou à medida em que os mercados internacionais tomavam a Tunísia, transformando-a em uma sociedade capitalista. Embora os ocidentais costumem reproduzir um discurso infundado de que as mulheres muçulmanas precisam ser salvas da religião islâmica, olhando para a história da Tunísia, desde a colonização até os governos autoritários de Bourguiba e Ben

Ali, o fato é que as muçulmanas é quem sofreram perseguições políticas e repressões por parte dos secularistas. Igualmente, abre-se caminho para a desconstrução do discurso colonizador quando se dá conta de que, dentre as mulheres congressistas, a maioria era integrante do partido Ennadhah. Ou seja, mesmo partilhando da religiosidade e costumes islâmicos, tais mulheres encontraram condições e amparo para que pudessem exercer seus direitos políticos.

A experiência tunisiana oferece contribuições aos feminismos abordados no primeiro capítulo, não apenas corroborando-os, mas demonstrando desafios teórico-práticos que precisam ser enfrentados quando o assunto é a participação de mulheres na ANC. Embora as mulheres tenham logrado promulgar uma constituição prevendo a igualdade de gênero, este caminho não foi linear. Quando as muçulmanas apresentaram um primeiro rascunho constitucional com o termo “complementariedade” para designar a relação entre homens e mulheres, a reação da população foi intensa, nas ruas, na imprensa, na internet e no ambiente da ANC. As disputas em torno da terminologia foram acirradas quando grupos extremistas e ultraconservadores islâmicos assassinaram dois líderes da oposição ao Ennadhah. Neste contexto, a união que, nos eventos de 2011, ligava distintas mulheres em busca da derrubada do regime e de democracia, começou a se dissipar, abrindo caminho para a velha dicotomia entre Islã e modernidade, ou seja, para a ideia de que a religião é incompatível com a democracia, com o constitucionalismo e com os feminismos. Trata-se de uma verdadeira paradoxalidade, pois, embora as mulheres tunisianas não pudessem ser resumidas a duas identidades opostas (muçulmanas ou seculares), e, embora as pautas da transição extrapolassem o debate em torno da laicidade (já que questões econômicas e políticas também estavam em jogo), o fato é que a dicotomia acabou cooptando a pauta em diversos momentos, deixando outros assuntos relevantes ofuscados. Ou seja, o esforço político para garantir a manutenção de um interesse específico minou as demais acomodações que deveriam ter sido realizadas para ampliar o debate em torno de outras questões relevantes para a vida das tunisianas. Ademais, esse ambiente de disputa acirrou as divisões entre muçulmanas e seculares, levando estas a se enxergarem, por vezes, como adversárias, e não como aliadas de um projeto comum de emancipação. Tem-se, assim, o primeiro desafio revelado pela pesquisa: como garantir que os debates sobre a elaboração da constituição adotem uma perspectiva interseccional e abordem a realidade de forma sistêmica? Como avançar na integração de temas econômicos e outros contextos relevantes, quando o foco das mulheres frequentemente se limita a discussões mais restritas, como a escolha entre termos como igualdade ou complementariedade de gêneros? Este mesmo diagnóstico aponta para outro desafio político-prático a ser enfrentado pelos feminismos: quais mecanismos devem ser adotados para promoção do debate constituinte entre

mulheres com cosmopercepções tão diferentes entre si, garantindo que suas opiniões sejam ouvidas e debatidas em diferentes temas de diálogo constituinte? A segunda problemática evocada não deve ser lida como a afirmação de que a constituinte deva buscar o consenso a todo custo. O que se está afirmando é que, apesar das fissuras que marcam e dividem profundamente as mulheres, é preciso criar um campo de diálogo efetivo, para que as opiniões sejam expressas e defendidas, não com base em discursos coloniais reificados pelo tempo, mas a partir do olhar crítico e inclusivo sobre vidas que compartilham de outras percepções, outras histórias, e outras opressões. Dito de outro modo, os feminismos precisam debater sobre como criar espaços de ampla discussão, para que as dores e opressões vivenciadas mais diretamente pelas mulheres não lhes impeçam de ingressar em outros assuntos que, a despeito de despertarem menos suas atenções, devem ser debatidos porquanto compõem o todo sistêmico por onde transitam e se estruturam as múltiplas opressões.

A profundidade da colonialidade na Tunísia, que continua a afastar as mulheres anos após o fim da colonização, evidencia como suas vidas são moldadas por dinâmicas internacionais, forjadas a partir acomodamentos políticos forjados em organismos externos insuscetíveis de *accountability* democrático, e onde os interesses econômicos imperialistas preponderam, a partir dos interesses do sistema capitalista. Esta análise aponta para mais um desafio, relacionado às próprias limitações do constitucionalismo moderno. Reflita-se: os momentos de transição político constitucional são, tipicamente, marcados pela máxima expressão da potência democrática, quando a sociedade está mobilizada em prol da alteração das fronteiras do seu sistema político. Mas, se a constituição é um documento destinado a governar a vida em sociedade dentro dos limites de um Estado específico, surge a questão: como e em quais situações as mulheres poderão efetivamente influenciar as forças transnacionais que as oprimem?

A questão sobre os limites do constitucionalismo moderno adiciona uma camada adicional de entendimento sobre o motivo pelo qual temas cruciais que desencadearam a revolução, tais como o desemprego entre jovens e a melhoria das condições de vida, não foram foco principal para as legisladoras. Dentro do contexto atual do constitucionalismo, as Constituições são documentos essenciais que estabelecem os princípios e estruturas de um Estado, visando serem estáveis e de longa duração, e proporcionam um esquema para a governança de longo prazo. Dada a sua natureza estratégica e duradoura, as constituições (e seu processo de formação) tendem a não detalhar políticas públicas complexas, especialmente aquelas relacionadas à economia, ao emprego e ao bem-estar social. Essas políticas, por serem intrincadas e técnicas, são influenciadas por variáveis econômicas e sociais que mudam ao

longo do tempo, como inflação, exigências do mercado global, dívida pública, e mudanças nos padrões de consumo devido a novas tecnologias, que são fatores não facilmente antecipados ou definidos em um contexto constitucional. Assim, se o período de transição constitucional é o momento ideal para uma sociedade mostrar sua força democrática e sua habilidade de reformar o sistema, e se as mulheres são impactadas por questões econômicas, mas políticas econômicas públicas raramente são debatidas profundamente durante os processos de formação constitucional, como as mulheres podem desempenhar um papel ativo na tomada de decisões econômicas para aprimorar as condições materiais de existência?

Neste panorama, emerge a necessidade de repensar e expandir os paradigmas do constitucionalismo e da participação feminina na política, visando criar mecanismos que permitam uma maior influência das mulheres em decisões econômicas e sociais, tanto em níveis nacionais quanto transnacionais. Tal mudança implicaria não apenas uma redefinição do papel das mulheres em processos constituintes, mas também uma transformação mais ampla nos modos como abordamos e concebemos as políticas públicas, integrando uma perspectiva verdadeiramente interseccional e global. Assim, a jornada da Tunísia e o papel das mulheres nela, ilustram um capítulo significativo na história dos feminismos, destacando a urgência de abordagens mais inclusivas e holísticas para enfrentar as complexidades das sociedades modernas.

REFERÊNCIAS

ABASSI, Muhammad Zubair; AHMED, Dawood. **Democracy Under God: Constitutions, Islam and Human Rights in the Muslim World**. Cambridge University Press, 2023.

AHMED, Leila. **Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate**. Veritas Paperback, 2021. Edição do Kindle.

ABU-LUGHOD, Lila. **Do Muslim Women Need Saving?** English Edition. Harvard College: 2013. Edição do Kindle.

ALVES, Fernando de Brito; LIMA, Jairo Neia. Quando o poder constituinte desafia os poderes constituídos: uma abordagem filosófica sobre a confiança democrática na desobediência civil e no direito ao protesto social. *In: Revista Brasileira de Direito*, Passo Fundo, v. 13, n. 01, p. 45 – 59, Jan./Abr., 2017.

ALWIS, Rangita de Silva; MNASRI, Anware, e; WARD, Estee. **Women And The Making Of Tunisian Constitution**. Berkley Law Scholarship Repository, 2017.

ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. **Feminismo para os 99%: um manifesto**. Boitempo Editorial. Edição do Kindle.

ASSEMBLEIA da República de Portugal. **A Constituição Da República Tunisina** – Adotada a 27 de janeiro de 2014. Grupo Parlamentar de Amizade Portugal-Tunísia. Trad. Deputada Wanda Guimarães e Saloua Bahri.

BABO, Isabel. As manifestações na Tunísia e no Egito em 2010-2011: A semântica dos acontecimentos nos media e o papel das redes digitais. **Análise Social**. Lisboa, n. 209, p. 792-809, dez. 2013. Disponível em: http://scielo.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0003-25732013000400002&lng=pt&nrm=iso. Acessos em 09 out. 2023.

BARRAGÁN, Alba Margarita Aguinaga; CHÁVEZ, Dunia Mokrani; LANG, Miriam; SANTILLANA, Alejandra. Pensar a partir do feminismo: críticas e alternativas ao desenvolvimento. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**, org. Heloísa Buarque de Holanda, p. 97-110. Brasil: Bazar da Boitempo, 2020. Edição do Kindle.

BELLINGRERI, Marta. Tunisian Women : a polyphonic chior in a heterogeneous society. In: ACHCAR, Gilbert (org). **Emerging Actors in Post-Revolutionary North Africa: gender mobility and social activism**. Studi Magrebini, v. XIV-XV. Università degli studi di Napoli – “L’Orientale”, 2016-2017, pp. 203 – 232.

BRASIL. **Lei Nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2003.

BORILLO, Sara. Women’s Movements and the Recognition of Gender Equality in the Constitution-Making Process in Morocco and Tunisia (2011–2014). In: IRVING, Helen; RUBIO-MARÍN, Ruth (org). **Women as Consitution-Makers: The Promisses and the Challenges of Participation**. Cambridge University Press, 2019

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. **Corpos em Aliança e a Política das Ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Trad.: Fernanda Siqueira Miguens. 1ª ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2018a

_____. **Problemas de Gênero: Feminismo e a subversão das identidades**. Trad.: Renato Aguiar. 16ª ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2018b.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**, 2011. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375003/mod_resource/content/0/Carneiro_Feminism_o%20negro.pdf. Acesso 10 set. 2023.

CHARRAD, Mounira. **States and Women’s Rights: The Making of Postcolonial Tunisia**,

Algeria, and Morocco. Berkeley: University of California Press, 2001.

_____; ZARRUGH, Amina. “Women Are Complete, Not Complements”. In: CHARRAD, Mounira; ZARRUGH, Amina (org.). **Women Rising – In and Beyond the Arab Spring**. New York University Press, 2020. Disponível em: <https://academic.oup.com/nyu-press-scholarship-online/book/37958>. Acesso 20 ago. 2023.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. Boitempo Editorial: 2021. Edição do Kindle.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**. v. 43, n. 6, pp. 12141-12199, 1991.

_____. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativo ao gênero. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis: v. 10, n. 01, p. 171-188, 2002.

DEETER, Jessie (Direção). **Revolution in Four Seasons**. [EUA], 2016. vídeo (90 minutos). Disponível em: <https://vimeo.com/ondemand/arevolutioninfourseasons>. Acesso: set. 2023.

DELGADO; Lucila de Almeida Neves Delgado. **O tempo do regime autoritário: ditadura militar e redemocratização**. In: Coleção O Brasil Republicano, vol. 04. 9ª ed. ver. e a atual. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2019.

DIRK, Renato; GRILLO, Carolina; HIRATA, Daniel; LYRA, Diogo. A chacina sem capuz e a estatização das mortes. **Revista Piauí**. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/chacina-sem-capuz-e-estatizacao-das-mortes/>. Acesso em 10 mar. 2023.

FERREIRA, Jorge; Lucília de Almeida Neves. **O Brasil Republicano: O tempo do regime autoritário** (vol. 4). Civilização Brasileira, 2019, Edição do Kindle.

FRASER, Nancy. **Da Redistribuição ao reconhecimento?** Dilemas da justiça numa era pós-socialista. Tradução: Julio Assis Simões. Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

_____. O feminismo, o capitalismo e a astúcia da história. **Mediações**. Londrina: v. 14, n. 2, p. 11-33, jul./dez. 2009.

_____. **O velho está morrendo e o novo não pode nascer**. Boitempo, 2019. Edição do Kindle.

_____. **Escalas de Justicia**. Trad. Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder Editorial, 2012. Edição do Kindle.

_____; JAEGGI, Rahel. **Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica**. Boitempo Editorial, 2020. Edição do Kindle.

GAGO, Verônica. **A potência feminista: ou o desejo de transformar tudo**. 1ª ed. Editora Elefante, 2020. Edição do Kindle.

GONZALEZ, Lelia. **Por um Feminismo Afro-Latinoamericano: Ensaios, Intervenções e Diálogos**. Org. Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Edição do Kindle.

GRAMI, Amel. Women, Feminism and Politics in Post-Revolution Tunisia: framings, accountability and agency on shifting grounds. **Feminist Dissent**. n. 3, p. 23-56, 2018. Disponível em: <https://journals.warwick.ac.uk/index.php/feministdissent/article/view/292>. Acesso em 20 fev. 2023.

KIEFER, Sandra. **Documentos revelam detalhes da tortura sofrida por Dilma em Minas na ditadura**. Estado de Minas, 17 jun. 2012. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2012/06/17/interna_politica,300586/documentos-revelam-detalhes-da-tortura-sofrida-por-dilma-em-minas-na-ditadura.shtml. Acesso em 19 fev. 2023.

L'UE souligne de rôle des femmes lors des récentes révolutions arabes. **France24**. 08 mar. 2011. Disponível em : <https://www.france24.com/fr/20110308-journee-femmes-role-crucial-revolutions-tunisie-egypte-bruxelles-moeurs-tunis-le-caire->. Acesso em: 19 fev. 2023.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. Em: **Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais**. Org. Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. Edição do Kindle.

MASSAL, Julie. Los Sublevamientos en el Mundo Árabe: ¿Hacia una democratización? (El Caso de Túnez y Egipto). **Análisis Político**. Bogotá , v. 24, n. 73, p. 97-120, Dez. 2011 . Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-47052011000300005&lng=en&nrm=iso. Acesso em 09 Out. 2023.

MELTZ, Danielle. **Civil Society in the Arab Spring: Tunisia, Egypt and Libya**. Tese de Doutorado. University of Colorado. Dept. of Political Science. Mar., 2016.

MOHAMED Bouazizi, martyr de la révolution. **Le Monde**. 19 jan. 2011. Disponível em : https://www.lemonde.fr/tunisie/article/2011/01/19/mohamed-bouazizi-martyr-de-la-revolution_1467615_1466522.html. Acesso em 19 fev. 2023.

NEGRI, Antônio. **O Poder Constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade**. Trad.: Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

NETO, Lira. **Uma História do Samba – as origens**. Companhia das Letras, 2017. Edição do Kindle.

O QUE está acontecendo na Tunísia? Os pontos-chave de uma crise que desafia a única democracia árabe. **El País**. Madri, 28 jul. 2021. Disponível em: <https://exame.com/mundo/crise-politica-manifestantes-na-tunisia-exigem-renuncia-do-governo/>. Acesso em: 18 jan. 2024.

OYĒWUMÍ, Oyèrónké. . 2021. **A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero** . Trad. Nascimento, Wanderson Flor do. . - 1. ed - Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021. Edição do Kindle.

PACIELLO, Maria Cristina. Tunisia: **Changes and Challenges of Political Transition**. MEDPRO (Mediterranean Prospects) Technical Report n°. 3. Mai., 2011. Disponível em: <https://www.medpro-foresight.eu/publication/tunisia-changes-and-challenges-political-transition>. Acesso em: 08 jul. 2023.

PIRES, Matheus Conde. **Participação Popular nas Emendas Constitucionais no Brasil a partir da Tensão entre Constitucionalismo e Democracia**. Dissertação de Mestrado.

Programa de Pós Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP), Jacarezinho/PR, 2021.

RODRIGUES, Carla. Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil. **Em construção** – arquivos de epistemologia histórica e estudos da ciência. n. 5, pp. 59 – 72, 2019. Disponível em: www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/emconstrucao. Acesso em: 10 set. 2023.

SALAS, Eleana Paola Catacora. **Mulheres em transição**: política e gênero no processo de transição política na Tunísia. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal Fluminense. 2017.

TUNÍSIA vê colapso econômico chegar e democracia se esvaír. **Folha de São Paulo**. 09 mai. 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2022/05/tunisia-colapso-economico-se-aproxima-enquanto-experimento-democratico-se-desfaz.shtml>. Acesso em: 20 jan. 2024.

ZIRBEL, Ilze. Ondas do Feminismo. **Mulheres na Filosofia**: Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), v. 7, n. 2, 2021. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/wp-content/uploads/sites/178/2021/03/Ondas-do-Feminismo.pdf>. Acesso em 02 ja. 2024.