

## Rejeitado, Reinventado, Tolerado, Negociado: O uso do véu islâmico e as Relações de Gênero no Mundo Muçulmano através da ótica de Marjane Satrapi em *Persépolis*

Caroline Atencio Medeiros Nunes, PUC-RS<sup>1</sup>

### Resumo

O presente artigo visa analisar, sob a ótica da artista iraniana Marjane Satrapi, em sua *Graphic Novel Persépolis*, a atenção dada às relações de gênero no mundo muçulmano. Focando no caso do Irã, através da análise de algumas imagens destacamos as políticas de uso do véu e as possibilidades de se pensar em um feminismo islâmico.

**Palavras-Chave:** Irã; Islã; Feminismo islâmico; Véu.

### Abstract

This paper aims to analyze the attention given to gender relations in the Muslim world from the perspective of the Iranian artist Marjane Satrapi, in her graphic novel *Persepolis*. Focusing on the case of Iran, through the analysis of images, we highlight the politics of wearing the veil and the possibilities of thinking about an Islamic feminism.

**Keywords:** Iran; Islam; Islamic Feminism; Veil.

### Introdução

As quatro palavras que compõem o título deste artigo definem etapas demarcadas na relação com o uso do véu, representadas na trajetória autobiográfica de Marjane Satrapi na *Graphic Novel Persépolis*. A obra foi lançada na França entre os anos de 1999 e 2003 pela editora *L'association Pantheon Books*, e posteriormente no Brasil, em 2007, em edição única pela Companhia das Letras. A iraniana, vivendo na França no final dos anos 90, desfiava suas experiências sobre a Revolução Iraniana e o processo revolucionário até a instalação da República islâmica em seu país, onde viveu até 1994. Ela decidiu sair do Irã e seguir sua vida e carreira na Europa, enquanto cartunista e escritora. Diversos fatores contribuíram para a saída de Marjane do Irã. Enquanto mulher, desde o princípio foi contrária às políticas da República islâmica do Irã. Seu posicionamento formado acarretou na produção de *Persépolis*.

Antes de alongar essa discussão, é essencial demarcarmos nossa posição em relação a discussões sobre questões de gênero e feminismos em uma sociedade muçulmana. Devemos tomar os cuidados necessários para não cair em polarizações que, como sugere Abu-Lughod (2012) colocam o feminismo ao lado do ocidente, e menos ainda definir as atitudes de milhares de mulheres muçulmanas através de uma peça de roupa: o véu. Afinal, Marjane Satrapi

---

<sup>1</sup> Mestra em História pela UFPel em 2018, atualmente é doutoranda na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Bolsista CAPES.

posiciona-se contrária à exigência do uso do véu, mas não procura diminuir a ala islâmica atuante de mulheres no importante movimento político decorrente da revolução iraniana.

De acordo com Piscitelli (2009), o conceito de gênero foi elaborado na segunda onda do feminismo, por pesquisadoras que buscavam ferramentas alternativas a conceitos problemáticos como o patriarcado. A autora destaca que o objetivo de criar um sujeito político fez com que o movimento feminista ocidental destacasse a identidade entre as mulheres, não evidenciando as teorias e práticas a partir das diferenças. Essa demarcação das diferenças pode ser sentida apenas a partir da década de 1980, após a contestação de feministas negras norte americanas e do terceiro mundo. As mulheres exigiam, portanto, que o conceito de gênero fosse então pensado como sistemas de diferença, de acordo com os quais as distinções entre feminilidade e masculinidade se entrelaçavam com discussões sobre distinção racial, nacionalidade, sexualidade e classe social. Essas feministas também colaboraram para a criação de um olhar antropológico, direcionado para práticas e culturas de outros países, mudando algumas concepções que consideravam determinadas práticas culturais enquanto expressão da opressão masculina. (PISCITELLI, 2009). A autora também contribui com um ponto importante para esta discussão:

O véu, cobrindo a cabeça ou o corpo inteiro, é utilizado por mulheres de religião muçulmana em diversos países, Arábia Saudita, Irã, Paquistão, Índia e Egito. Mas o uso dessa veste nem sempre tem o mesmo sentido. Por exemplo, em 1979, os iranianos fizeram uma revolução contra seu monarca, o Xá, que aos olhos dos revolucionários representava a opressão da colonização Ocidental. Nesse momento, mulheres de classe média escolheram vestir o véu, como gesto revolucionário que apoiava a liberação do país do Ocidente (PISCITELLI, 2009, p. 140).

Piscitelli sugere, portanto, que a abertura das relações de gênero permitiu que olhos ocidentais treinassem sua concepção sob diferentes culturas e a demarcação das diferenças, tão pensada pelas feministas da década de 80, foi essencial para esta questão. Seguindo esse raciocínio, é, portanto, errôneo impor noções ocidentais do feminismo ao mundo muçulmano. Como destaca Kanjwal (2011), é essencial refletir que o estudo de gênero e sexualidade nas sociedades muçulmanas não pode ser separado da política contemporânea, tanto local como transnacional. É importante fugir de construções históricas que conversam com construções hegemônicas orientalistas e coloniais da mulher muçulmana, agenciando-a enquanto oprimida, submissa e destituída.

Abu-Lughod (2001) destaca o forte impacto do livro *Orientalismo*, de Edward Said (1978), na influência de estudos sobre gênero e feminismos no Oriente Médio. A autora discute que Said não aborda exatamente questões sobre gênero e feminismo, mas, ao abordar a geografia imaginária que divide o Oriente, confirmando a superioridade ocidental e possibilitando a dominação europeia, ele possibilitou que outras teóricas fossem além, ao explorar as relações de gênero construídas a partir do discurso orientalista (ABU-LUGHOD, 2001).

E foi a partir dessa abertura dos estudos das relações de gênero no Oriente Médio que percebemos a disseminação de um olhar mais direcionado à cultura das sociedades estudadas. Os estereótipos sobre as mulheres do Oriente Médio são reforçados até mesmo na atualidade, através da mídia, construindo discursos coloniais que buscam a libertação, através de representações negativas dessas mulheres. É neste ponto que evidenciamos a importância de teóricas que vêm buscando revelar as complexas realidades sobre as relações de gênero e as mulheres nessas culturas.

Ahmad (2015) tenta entender se o Islã e o feminismo são ou não compatíveis e, para isso, ela analisa as estratégias das feministas islâmicas. Nesse movimento, a reinterpretação de textos sagrados mostra-se essencial. Elas acreditam que a releitura das fontes sagradas pode tornar-se uma poderosa fonte de justiça de gênero. Ahmad também lembra que o feminismo islâmico não é um exercício em isolamento. Uma das estratégias dessas feministas é aliar-se a feministas seculares, como no caso do movimento *Musawah* (que significa igualdade), iniciado por 12 mulheres de diferentes países. Esse movimento opera com base na ideia de que o Islã não é inerentemente tendencioso e que seu patriarcado é resultado de interpretações da religião dominada por homens (AHMAD, 2015). Indo ao encontro de Ahmad, Lima evidencia a importância da prática do feminismo islâmico, definido como:

O feminismo islâmico é um movimento que se autodefine por objetivar a recuperação da ideia de *ummah* (comunidade muçulmana) como um espaço compartilhado entre homens e mulheres. Para isso, utiliza a metodologia de releitura das escrituras do Islã por meio das práticas de *ijtihad* (livre interpretação das fontes religiosas) e da formulação analítico discursiva de busca pela justiça e pela emancipação das mulheres, que seriam expostas nas releituras dos textos sagrados numa perspectiva feminista. A espinha dorsal dessa metodologia é a prática do *tafsir* (comentários sobre o Alcorão). Além do Alcorão, também são objetos de releituras os *ahadith* (dizeres e ações do profeta Muhammad) e o *fiqh* (jurisprudência islâmica) (LIMA, 2014, p. 681).

Este recente movimento, conforme apresentado por Lima (2014), é muito difundido nas novas teorias feministas, principalmente no que tange ao mundo muçulmano. Ela levanta a

importante questão: afinal, o alcorão é um texto misógino ou pode ser uma fonte para libertação das mulheres?

Said (2007), em seu clássico *Orientalismo*, colabora muito com as questões discutidas nesta breve apresentação teórica, ao buscar pensar na maneira em que o Oriente foi representado na Europa através de uma geografia imaginária, confirmando a superioridade ocidental, e construindo dominação sob regiões negativamente representadas, conhecidas como “Oriente”. Com essa dicotomia separando “ocidentais” e “orientais”, onde os primeiros dominam e os últimos são dominados, isso significando ter suas terras ocupadas, assuntos internos controlados, e tesouros colocados à mercê de outra potência ocidental. A noção de Orientalismo influenciou também povos que eram chamados de orientais:

[...] como qualquer conjunto de ideias duradouras, as noções orientalistas influenciaram os povos que eram chamados orientais, [...] em suma, o Orientalismo é bem mais compreendido como um conjunto de restrições e limitações do pensamento, do que simplesmente como uma doutrina positiva” (SAID, 2007, p. 75).

Said permanece em seu argumento, pensando que o Orientalismo pode expressar a força do Ocidente e a fraqueza do Oriente. Na visão do Ocidente, ele questiona sobre a hostilidade expressa na divisão dos homens em “nós” (ocidentais), e “eles” (orientais). Pois como o autor apresenta, empregar as categorias de ocidental e oriental em pontos de partida e final de análises, pesquisas e políticas públicas, o resultado é geralmente polarizar a distinção, o oriental torna-se mais oriental, e o ocidental mais ocidental, limitando o encontro entre culturas e sociedades distintas (SAID, 2007, p.77).

Satrapi (2006) demonstra um caso específico em um artigo, onde reflete sobre sua identidade enquanto persa e iraniana. A autora discute que se você admitir que a terra é redonda, então você sempre está a leste de outra pessoa; baseando a ideia de oriental a partir de Greenwich então, por que Austrália e Nova Zelândia não são parte disso também? A autora afirma que pensar o oriente pouco tem a ver com denominação geográfica, nem mesmo com a religião.

O Oriente, portanto, não é definido por um fator geográfico. Pensar apenas na definição religiosa de um país é um fator dominante, certamente, mas não o único. Falar de países muçulmanos significa encolher dúzias de países para um único conceito. Fazendo uma ampla comparação, Satrapi discute que os países muçulmanos são extremamente diferentes um do outro, assim como Peru e Islândia, França e Estados Unidos. Países cristãos também são distintos. Sem falar no idioma, um turco, um iraniano e um sírio não falam mesmo idioma, ou

seja, a classificação “países muçulmanos” significa tão pouco quanto “países cristãos” (SATRAPI, 2006).

A abertura do estudo sobre orientalismo afetou muitas áreas do conhecimento das Ciências Humanas, dentre elas a construção na abordagem de gênero e sexualidade. Abu-Lughod (2001), apresenta alguns impactos do trabalho de Said nesses estudos. Inicialmente, pensar o orientalismo abriu possibilidades de outros autores irem além. Ao explorar gênero e sexualidade dentro do discurso orientalista, o livro forneceu razões crescentes para a busca histórica e antropológica na tentativa de ir além dos estereótipos da mulher muçulmana ou relações de gênero no Oriente Médio. A recuperação histórica do feminismo no Oriente Médio, emergiu em uma abundância de pesquisas, estimulando críticas e reexames sobre a questão da dualidade Oriente/Ocidente (ABU-LUGHOD, 2001). Desta forma, percebemos que nosso olhar aproximado da cultura, pensando na sociedade estudada e nas suas produções, mostra que são frutos do conceito discutido por Said.

### **O caso de Marjane Em Persépolis**

O ano de 1978 contou com inúmeras tragédias, como o massacre de manifestantes durante as greves gerais de trabalhadores que aconteciam em todo o país. É neste período que o discurso islâmico se consolida na mentalidade iraniana, trabalhando com a questão de gênero, revela mulheres que se viam tratadas como objeto sexual durante o regime do Xá Pahlevi, e não admitiriam ser tratadas desta forma no movimento revolucionário. O Aiatolá Khomeini, que recém chegava de seu exílio na França, em 1º de fevereiro de 1979, disseminou entre os revolucionários a ideia de que as mulheres são valorizadas acima dos homens no Islã, e os manifestantes enalteceram suas palavras (AFARY, 2011).

Mulheres, que no passado não podiam andar nas ruas sozinhas sem serem abordadas ou abusadas fisicamente, agora podiam andar em liberdade [...] Para muitas mulheres a experiência mais libertadora da revolução foi a sensação de liberdade de se misturar com os homens sem serem assediadas (PAIDAR, 1995, p. 218).<sup>2</sup>

Neste momento, como afirma Paidar (1995), o discurso revolucionário foi construído por meio do discurso de gênero; a redefinição das relações do Irã com o Ocidente implicou na redefinição das relações de gênero no país e na busca pela independência cultural. Todas estas

---

<sup>2</sup> Tradução nossa, original: “Women, who in the past could not walk in the streets on their own without being accosted or physically molested, were now able to move about freely. [...] To a lot of women, the most liberating experience of the Revolution was the sense of freedom to mix with men without being harassed” (PAIDAR, 1995, p. 218).

questões legitimaram a luta das mulheres iranianas, militantes e muçulmanas ao longo da revolução. “Com relação à estrutura do estado de transição, o colapso do regime de Pahlavi resultou em uma tomada imediata do poder do Estado pela coalizão revolucionária das forças islâmicas e nacionalistas”<sup>3</sup> (PAIDAR, 1995, p. 231).

É este cenário que Marjane apresenta desde as primeiras páginas de *Persépolis*, trazendo a representação de suas memórias de infância associadas aos seus ideais políticos e ideológicos contemporâneos à escrita da *Graphic Novel*, visto que sua relação com a revolução em curso tornou-se bastante conturbada, devido à islamização consequente desta. A *Graphic Novel* revela suas influências familiares de esquerda, que sempre a colocaram contra o movimento islâmico. A participação de seus pais na revolução que sucedeu à queda do Xá, e a presença de sua mãe nas passeatas contra o uso do véu, no princípio da República islâmica, podem ser percebidas nas páginas da *Graphic Novel*.

A partir de então, fica representada nas páginas de *Persépolis* a relação bastante conturbada que Marjane Satrapi vivenciava com o véu, seus contrapontos desde a infância até o começo de sua vida adulta. Percebemos suas resistências e posicionamentos facilmente demarcados, desde a primeira página da *Graphic Novel*, conforme o exposto na figura 1, que apresentamos a seguir. Antes disso, é importante apresentarmos as variações que o véu islâmico pode ter tanto na designação quanto ao seu estilo, de uma forma didática, a fim de uma melhor compreensão.

Nas páginas de *Persépolis* podemos enxergar dois exemplos de mantos islâmicos, mantos estes com diferentes coberturas do corpo, e que aparecem com recorrência ao longo de *Persépolis*. Um véu comum, que por vezes pode ser usado com parte do cabelo à mostra, mais casual, escolhido muitas vezes por oposição ao regime ou pela moda (escolha mais usada por Marjane em *Persépolis*), mas que não pode ser usado em ambientes públicos como universidades, escolas, escritórios.

O *Hijab*, e o chamado *Maghnaeh* no Irã, são as vestimentas aceitas em ambientes iranianos oficiais, cobrindo melhor o cabelo, o pescoço e o colo. Já o *Xador*, é um manto escuro que cobre quase todo o corpo da mulher, apenas o rosto e as mãos ficam completamente à mostra. Ele é usado por mulheres pertencentes a setores tradicionais da sociedade, próximas da religião ou mulheres mais velhas, religiosas.

---

<sup>3</sup> Tradução nossa, original: “With regard to the structure of the transitional state, the collapse of the Pahlavi regime resulted in an immediate take-over of state power by the revolutionary coalition of Islamic and nationalist forces” (PAIDAR, 1995, p. 231).

O véu, de acordo com El Guindi (1999), pode abarcar inúmeras definições. A autora, em busca de referência e significados amplos para a palavra, apresenta definições como “encobrimento”, “disfarce”, “tela”, “invisibilidade”, “escuridão”. A autora repara que os significados atribuídos ao véu perpassam as dimensões material, espacial e religiosa. A dimensão material consiste na vestimenta véu, no sentido de cobrir a cabeça, face, ou até em sentido de ornamento. O sentido espacial, especifica véu como uma tela, que divide espaço físico, enfatizando noção de ocultação e invisibilidade. Já o sentido religioso de véu significa isolamento, celibato, como no caso dos votos das freiras.

El Guindi (1999) destaca que a definição cristã do termo véu não é muito reconhecida, apresentando evidências de que o véu existiu por um período mais longo, fora da cultura árabe (no caso do Irã, persa), e apresentando como a percepção popular está associada ao véu, às mulheres árabes e ao islamismo.

Buscamos analisar inicialmente a Figura 1 tendo como ponto de partida a relação inicial de Marjane com o véu em sua infância. A imagem presente logo na primeira página da HQ direciona o olhar do leitor ao artefato tão discutido nas páginas seguintes: o véu. A narradora, dando um salto no tempo, apresenta a situação de seu país no começo da República islâmica antes de voltar a apresentar sua trajetória durante a Revolução Iraniana. A consequência é exibida, certamente por estratégia da autora em transmitir, logo do princípio, seu posicionamento: ela nunca esteve contente com véu e com sua obrigatoriedade.

Figura 1 - A pequena Marji e seus dilemas com o véu.



Fonte: SATRAPI, Marjane, 2007 s/p.

Percebemos na figura 1, a presença de outras crianças junto à Marjane na escola, todas meninas. Como legenda, no quadro, a narradora apresenta: “A gente não gostava muito de usar o véu, principalmente porque não entendia muito o motivo”. A disposição no quadro sugere o caos que a autora buscou representar, meninas sem compreender o real sentido do uso do véu em espaço público. “Está muito quente!”, Marjane exclama enquanto corre segurando o véu em suas mãos. Percebemos seu semblante insatisfeito, e logo ao lado, suas colegas encontrando diversas utilidades para o mesmo, brincando, cobrindo toda a face, pulando corda, fazendo cavalinho e o mais curioso, no centro do quadro, duas meninas brincando com algo que, de acordo com a autora, seria o reflexo da atual situação das mulheres em seu país: uma, usando o véu, coloca suas mãos em torno do pescoço de outra menina que está com os cabelos à mostra. Percebemos que ela coloca o véu no bolso de seu casaco. A menina com o véu exclama: “Em nome da liberdade!” para a menina de cabelos de fora, trazendo ao leitor o impacto das novas leis islâmicas na vida da pequena Marji.

Ainda pensando na Figura 1 é importante olharmos para ela analisando a estrutura cultural no Irã durante a transição, a modernização e a islamização. O país passara por uma transição política que servira como adaptação das mentalidades à nova ordem política: a teocracia islâmica, seguida por um plebiscito em 31 de março de 1979, no qual 98% dos votantes foram a favor da consolidação da República islâmica, seguida a aprovação da nova constituição que enfatizava a primazia da lei islâmica, consolidando o domínio do clero no Estado, que era composto por um presidente, uma figura cerimonial, um primeiro-ministro apontado pelo presidente, e o *Majles*, o parlamento do Irã.

A partir da nova constituição, firmamos nosso olhar sobre a Figura 1, que representa o cenário de grande parte da população feminina, que cresceu durante a modernização da dinastia Pahlavi. Essa geração reflete a dominação advinda das novas normas da República islâmica, posicionando-se contrárias a suas atitudes e ideais. Colaborando com esta questão, a Figura 2 complementa essa visão ao apresentar Marjane e sua dualidade de pensamento na infância, cercada pela informação contida nos noticiários televisivos, os posicionamentos de esquerda de seus pais, e a religião presente em todos os setores da sociedade.

Figura 2 - Tradição e Modernidade.



Fonte: SATRAPI, Marjane., 2007, s/p.

Na imagem, o semblante sério de Marjane circula a dualidade que permeava sua vida, “Eu não sabia direito o que pensar do véu. Eu era muito religiosa mas, juntos, eu e meus pais éramos bem modernos e avançados”. Antes de pensarmos na afirmação da narradora, é necessário exercitarmos o olhar para a imagem. Exatamente no centro do quadro é apresentada ao leitor a face de Marjane, face neutra, porém, apresentando um aspecto descontente ou até mesmo confuso. A autora usa como ferramenta a divisão do quadro em duas partes para apresentar a dualidade entre os lados de sua vida: a tradição e a modernidade. Sua face é dividida, porém o semblante é o mesmo de ambos lados, dando novo olhar a composição de seu corpo que apresenta, então, essa maior demarcação na divisão.

À esquerda é apresentada a modernidade em sua vida, representada por seus cabelos a mostra e a presença de diversos artefatos como a régua, o martelo, aludindo à educação, ao trabalho, à tecnologia e à inovação. Logo à direita, a religião é apresentada pelo véu, fazendo alusão à tradição, criando estereótipos com a nova ordem religiosa em seu país. Entretanto, Marjane, ao cair nesta generalização apresentando a religião como a falta de modernidade e avanço, cai em estereótipos orientalistas errôneos e ultrapassados acerca do Islã.

Estas questões nos levam a pensar no mês de Março de 1979 e na importância dos marcos decorrentes na nova formação social e cultural no país. A narradora apresentou a onda

de protestos em seu país e o movimento feminino que se organizava, conforme podemos analisar na Figura 3.

Figura 3 - Iraniananas lutando por seus direitos pró e contra o véu.



Fonte: SATRAPI, Marjane, 2007, s/p.

Na imagem, vemos figuras femininas claramente divididas por ideologia, pensamento religioso e vestimentas. “Em toda parte havia manifestações pró e contra o véu”, avisa a narradora na parte superior do quadro. No lado direito, são representadas as mulheres contra o regime de Khomeini, com cabelos à mostra e vestindo roupas claras, elas entoam o grito de liberdade, o grito de liberdade das mulheres que não estavam de acordo com a teocracia e suas exigências em relação ao corpo feminino. Já no lado esquerdo, confrontando o grito de liberdade, são apresentadas mulheres vestindo longos xadores negros, também com punhos erguidos, porém gritando pelo uso do véu.

A autora utiliza uma importante ferramenta para transmitir seus ideais na imagem. Apesar de certa neutralidade apresentada por ela nesse quadro, mostrando que as mulheres religiosas também tinham voz e defendiam seus ideais, Marjane utiliza o olhar das mulheres no quadro como forma de demarcação de sua posição política: as manifestantes de cabelos expostos são mostradas de olhos abertos, transmitindo clareza de visão perante ao que as cercava; já as mulheres que defendiam o uso do véu são apresentadas de olhos fechados, fazendo alusão a impossibilidade de enxergar a realidade que as cercava. É muito interessante o recurso visual utilizado pela autora, destacando os olhos das mulheres para mostrar a dualidade dos pontos de vista sobre o regime e o véu.

O discurso difundido entre as mulheres que saíam às ruas durante as passeatas ocorridas em Março de 1979 no Irã, era: “Não ao xador!” “Abaixo a ditadura!”, “Fora Khomeini!”. O mês de março pode ser pensado como fundamental para a revolução na vida das mulheres no país, visto que elas se organizaram e protestaram como mulheres politicamente conscientes. A importância da participação feminina denota não apenas a presença daquelas que lutavam contra o uso do véu e seu consequente código de vestimenta, pois nestas manifestações as mulheres religiosas também participaram ativamente, defendendo as reformas do novo governo (AFARY, 2011).

Afary esclarece que ao mesmo tempo em que o novo regime se preocupava em colocar maiores limites na vida dos cidadãos, especialmente na das mulheres, ele incentivava que as mulheres enclausuradas, das antigas classes médias, se tornassem politicamente ativas em apoio à causa islâmica. Seria esta a razão, segundo a autora, das variadas reações das mulheres às políticas da República islâmica (AFARY, 2009). As restrições quanto aos direitos das mulheres foram muitas, como explana Afary:

Em 3 de março, o novo regime proibiu as mulheres de trabalharem no judiciário. No dia seguinte, Khomeini anunciou que dar início a um processo de divórcio poderia ser uma prerrogativa exclusivamente masculina. Em 9 de março veio uma proibição às mulheres no esporte, incluindo equipe olímpica. Em 8 de março, ele ordenou que as mulheres usassem o xador, deflagrando controvérsias nacionais e internacionais (AFARY, 2011, p. 184).

Desta maneira, o amplo movimento feminino pelas ruas de Teerã dava seguimento. Vestindo seus xadores pretos e batendo com os punhos esquerdos no peito, centenas de mulheres muçulmanas expressavam seu apoio ao seu “líder revolucionário messiânico”, como aponta Sedghi (2007, p. 199).

Elas entoavam canções difundidas pelas ruas durante suas manifestações, dentre elas “Amado Khomeini, ordene-me a derramar sangue por você”, (*Khomeini-ye Azizam Begu Barat Khoon Berizam*), e ameaçavam as mulheres sem o véu: “morte para as mulheres que não usam o véu” (*Marg bar bi-Hejabi*)<sup>4</sup> Seguindo esta questão, os gritos das mulheres que se multiplicavam pelas ruas do país e acabaram se tornando um dos símbolos mais difundidos da revolução, na qual as mulheres muçulmanas defendiam o islamismo, o anti-imperialismo e o antiocidentalismo. “A revolução islâmica<sup>5</sup> estava

<sup>4</sup> Tradução nossa, original: They chanted: “Beloved Khomeini, Order Me to Shed Blood for You” (*Khomeini-ye Azizam Begu Barat Khoon Berizam*) [...] They then threatened the uncloaked women with: “Death to Unveiling” (*Marg bar bi-Hejabi*) (SEDGHI, 2007, p. 199).

<sup>5</sup> Termo usado pela autora citada. Neste trabalho substituímos islâmica por iraniana, pois segundo Coggiola: Ao qualificarmos de “iraniana” uma revolução que o mundo acostumou-se, ideologicamente, a chamar de “islâmica” (apresentando-a assim como um evento basicamente reacionário), sublinhamos as suas múltiplas raízes históricas

caminhando para se tornar uma contra-revolução sexual”. (SEDGHI, 2007 p. 199).

Por outro lado, o movimento de março de 1979, no Irã, contra o véu e as normativas da República islâmica, contou com a presença de importantes nomes do movimento feminista ocidental, como Kate Millett<sup>6</sup> e uma delegação de dezoito mulheres, na maioria francesas, que contavam com o apoio de Simone de Beauvoir. Em 8 de março, quando a ordem pública da obrigatoriedade do Xador se espalhou, um forte movimento se formava na universidade de Teerã, onde as feministas:

[...] reagiram com escárnio amargo a essa notícia. Apesar da pressão verbal severa dos homens hostis no campus, umas cinco mil mulheres marcharam para fora da universidade indo para as ruas, onde contra-insurgentes islâmicos as importunaram fisicamente. Dois dias mais tarde, no sábado, 10 de março muitos milhares marcharam pelo direito das mulheres, depois que quinze mil mulheres organizaram uma demonstração na frente do Ministério da Justiça (AFARY, 2011, p. 187).

Essas mulheres apresentaram a Declaração das Mulheres Iranianas Protestantes, contendo oito pontos, dentre eles “livre escolha de roupas, liberdade de opinião, remoção de todas as desigualdades entre homens e mulheres na lei nacional” (AFARY, 2011, p. 187).

A declaração gerou um enorme debate público e tornou óbvio que, como explica Paidar (1995), as manifestações em massa não seriam um meio aceito de protesto em uma sociedade pós-revolucionária. O dia 12 de março foi a última grande manifestação feminista contando com apoio de grupos de esquerda, logo após “o movimento das mulheres cancelou suas demonstrações públicas, em sua maioria, por causa da pressão aos grupos esquerdistas” (AFARY, 2011, p. 188).

O ativismo feminino confinou-se, dividiu-se politicamente e dissipou-se em protestos organizados em torno de preocupações profissionais. As reivindicações públicas passam a ser cada vez mais veladas, a resistência torna-se parte do cotidiano destas mulheres; pequenas resistências do dia-a-dia transformam seus corpos e vestimentas em seu único meio de apresentar sua posição política. Marjane é uma dessas mulheres que utilizou o vestuário, o véu e até mesmo seu corpo, como forma de resistência à República Islâmica.

## Considerações finais

---

e políticas, que o obscurantismo “racionalista” pretende ocultar através de uma simplificação absoluta, posta, hoje, a serviço de uma cruzada mundial contra o “terrorismo islâmico” (COGGIOLA, 2007, p.2 ).

<sup>6</sup> Kate Millett (1934-2017). Importante intelectual feminista estadunidense, autora do livro *Sexual Politics* (1970) [Política Sexual].

Em seu artigo “As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?”, Abu-Lughod contesta as concepções ocidentais acerca das sociedades muçulmanas, mais especificamente em relação às mulheres. Ela critica a geografia imaginária que põe o Ocidente em oposição ao Oriente, o “nós em oposição aos muçulmanos” (ABU-LUGHOD, 2012, p. 453). Ao pensar nos pontos emergentes nas discussões sobre o significado do véu no mundo muçulmano contemporâneo, ela sugere que:

Primeiro, precisamos trabalhar contra a interpretação reducionista do véu como a quinta-essência dos sinais da falta de liberdade das mulheres, mesmo que nos oponhamos à imposição estatal dessa forma, como no Irã ou com o Talibã. O que significa a liberdade se aceitarmos a premissa fundamental de que os humanos são seres sociais, sempre criados em certos contextos sociais e históricos e pertencentes a comunidades particulares que dão forma a seus desejos e entendimentos do mundo? [...] Segundo, devemos tomar cuidado para não reduzir as diversas situações e atitudes de milhões de mulheres muçulmanas para uma única peça de roupa. Talvez seja hora de desistir da obsessão americana com o véu e focar em questões mais sérias com as quais as feministas e outras deveriam de fato estar preocupadas (ABU-LUGHOD, 2012, p. 459).

A autora sugere que se trabalhe contra atribuições reducionistas ao uso do véu e contra as mulheres que o defendem, que se aprenda a não reduzir a mulher muçulmana a uma única peça de roupa e que se desista da chamada obsessão pelo véu. Abu-Lughod também lembra que devemos ser cuidadosos para não cair em polarizações que colocam o feminismo ao lado do Ocidente, alimentando o pensamento que coloca o Islã contra o feminismo. A autora levanta uma questão essencial: “Meu ponto é lembrar-nos de estar atentos às diferenças, de ser respeitosos em relação a outros caminhos que levem à mudança social e que possam trazer às mulheres vidas melhores. Pode haver uma liberação que seja islâmica?” (ABU-LUGHOD, 2012, p. 462).

Sedghi (2007) sugere que revisitar a temática das imposições do uso do véu em público à luz dos contextos históricos e culturais no Irã é fundamental para a compreensão das circunstâncias específicas da vida das mulheres, assim como a dinâmica e a política de gênero. Sedghi frisou que, durante a maior parte do século XX e XXI, o Irã passou por mudanças de alianças e realinhamentos políticos, além de uma luta de poder contínua entre forças seculares e religiosas, onde o controle da sexualidade das mulheres constituiu um dos temas mais persistentes nesta disputa de forças (SEDGHI, 2007).

Ao pensarmos na trajetória do Irã no século XX, inevitavelmente refletimos sobre a dinâmica das políticas do véu e os diversos decretos relacionados a esta peça do vestuário. A modernização, e com ela a ocidentalização dos valores, ocasionando a proibição do véu,

levaram, entre outros motivos, na Revolução Iraniana e suas consequências: a islamização e a reintrodução do uso do véu em público. Essa dinâmica torna clara a relação das mulheres e seus corpos na política. “Esta relação deve ser vista não só no contexto do desenvolvimento no Irã, mas também no surgimento das mulheres como potentes agentes de mudança política e social<sup>7</sup>” (SEDGHI, 2007, p. 273).

Marjane é cuidadosa ao apresentar as mulheres e seus diversos posicionamentos, não diminuindo os valores da religião nem mesmo o poder das mulheres muçulmanas. Entretanto, sua posição é firme e evidenciada nas páginas de *Persépolis*, seus valores refletem tendências feministas, suas influências não estão no Irã e suas preferências culturais são ocidentais.

Partindo do discutido por Paidar (1995), a condição de vida das mulheres muçulmanas, assim como a das mulheres de qualquer outra sociedade, é construída dentro de um contexto mais amplo de relações sociais e através da interação entre uma variedade de discursos e práticas que incluem políticas normativas. É importante refutar a ideia de uma mulher muçulmana oprimida, com poucos direitos legais e excluída no processo de tomada de decisões (PAIDAR, 1995).

Apesar do posicionamento com tendências “ocidentalizadas” de Marjane, tomamos o cuidado para não cair em posições que vilanizam o setor islâmico do movimento feminino do Irã, esta escolha de posicionamentos, acreditamos ser essencial para responder a problemática de pesquisa de maneira mais completa. Evidenciamos, portanto, as posições defendidas por Abu-Lughod (2012), em seu importante artigo cujo título demonstra bem o que temos defendido: “As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros.”

Ao pensar sobre a demarcação de diferenças muitas vezes destacadas a partir da vestimenta, dando ênfase para os véus islâmicos, Abu-Lughod defende que “Devemos tomar cuidado para não reduzir as diversas situações e atitudes de milhões de mulheres muçulmanas a uma única peça de roupa” (ABU-LUGHOD, 2012, p. 460), a autora frisa que existem questões que as feministas seculares deveriam estar mais preocupadas, largando desta obsessão pelo véu como ponto principal de definição da submissão da mulher muçulmana. Como já foi discutido anteriormente, devemos tomar cuidado, portanto, para não cair em polarizações que colocam o feminismo ao lado do Ocidente (ABU-LUGHOD, 2012).

---

<sup>7</sup> Tradução nossa, original: “This relationship must be seen not only within the context of Iran’s development but the emergence of women as potent agents of political and social change.” (Sedghi, 2007 p. 273)

Por fim, Abu-Lughod discute novamente sobre a questão da salvação da mulher muçulmana, neste ponto a autora assume que projetos de salvar outras mulheres dependem e reforçam um senso de superioridade dos ocidentais. Em substituição a esta salvação, a autora sugere que devemos deixar para trás esta vocação de salvar os outros, e substituí-la por tentar encontrar formas de fazer o mundo um lugar mais justo, “podemos utilizar uma linguagem igualitária de alianças, coalizões e solidariedade em lugar de uma linguagem de salvação?” (ABU-LUGHOD, 2012, p. 466).

Este senso de justiça de gênero também pode ser visto no movimento atual do feminismo islâmico. Conforme apresentamos a partir de Lima (2014), este movimento consiste na reinterpretação dos escritos sagrados que dão primazia aos homens na religião, e a partir da recuperação de uma história perdida do Islã, onde as mulheres também estão presentes, na busca por recuperar o espaço sagrado muçulmano enquanto um espaço de homens e mulheres. De certo modo, é o que faz Marjane em suas *Graphic Novels*.

### Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. **Estudos Feministas**. Florianópolis: v. 20, n. 2, maio-agosto, p. 451-470, 2012,
- ABU-LUGHOD, Lila. "Orientalism" and Middle East Feminist Studies. **Feminist Studies**. College Park: v. 27, n. 1, p. 101-113, 2001.
- AFARY, Janet.; ANDERSON, K. B. **Foucault e a Revolução Iraniana**. São Paulo: É Realizações, 2011.
- AFARY, Janet. **Sexual Politics in modern Iran**. New York: Cambridge University Press, 2009.
- AHMAD, Ambar. Islamic feminism – a contradiction in terms? **FES India Paper**: New Delhi, May, 2015.
- EL GUINDI, Fadwa, **Veil: Modesty, Privacy and resistance**. New York: Berg, 1999.
- KANJWAL, Hafsa. Let's Talk About Sex and Gender: The Case of Iran A Book Review. **Al Nakhlah**: online journal for issues related to southwest Asia and islamic civilization. Medford: Massachusetts Spring, 2011.
- LIMA, Cila. Um recente movimento político religioso: Feminismo islâmico. **Estudos Feministas**. Florianópolis: v.22, n. 2, p.675-686, 2014.
- PAIDAR, Parvin. **Women and the political process in twentieth-century Iran**. New York: Cambridge University Press, 1995.
- PISCITELI, Adriana. Gênero: A história de um conceito. In: ALMEIRA, Heloísa Buarque, SZWAKO, José (Orgs.) **Diferenças, Igualdade**. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2009. p. 116-149.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SATRAPI, Marjane. **Bordados**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. **Persépolis**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. How can one be Persian? In: ZANGANEH, LILA Azam. **My Sister, Guard Your Veil; My Brother, Guard Your Eyes**. Boston: Beacon Press, 2006. p. 20-24.

SEDGHI, Hamideh. **Women and Politics in Iran**: Veiling, Unveiling, and Reveiling. New York: Cambridge University Press, 2007.