

# Direitos humanos, violência contra a mulher e linguagens religiosas: negociação de sentidos em uma ONG marroquina

REBECCA DE FARIA SLENES<sup>1</sup>

## Introdução

Este texto discute o trabalho de associações femininas em prol dos direitos da mulher e contra a violência no Marrocos. A maioria dessas associações marroquinas utiliza uma abordagem de direitos humanos, apoiando-se em documentos internacionais, como a Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher (CEDAW), para se mobilizar contra a violência de gênero. Como exatamente é promovida essa abordagem de direitos humanos dentro do contexto cultural marroquino? A partir de observações etnográficas dentro de uma organização não governamental (ONG) marroquina de direitos da mulher e de discussões bibliográficas sobre direitos humanos e violência, discuto o papel de ativistas marroquinas na promoção dos direitos da mulher, mostrando que elas são centrais em um processo complexo de negociação que produz novas concepções de direitos e de violência, assim como mudanças de subjetividades. O texto é parte de minha pesquisa de mestrado sobre o trabalho de ativistas marroquinas de direitos da mulher e contribui para discussões sobre como noções

---

<sup>1</sup> Gostaria de agradecer à minha orientadora, Guita Grin Debert, como também à professora Souad Slaoui pela orientação no trabalho de campo no Marrocos. Agradeço também às professoras Heloísa Buarque de Almeida e Francirosy Campos Barbosa Ferreira pelos comentários críticos na ocasião do meu exame de qualificação que contribuíram na escrita deste artigo. Essa pesquisa foi possível graças ao apoio da bolsa de mestrado FAPESP e da Bolsa Estágio e Pesquisa no Exterior (BEPE) da FAPESP.

transnacionais de direitos humanos são articuladas em contextos locais, especialmente em contextos árabes-islâmicos.

O caso do Marrocos é interessante porque o movimento feminista no país tem apoiado suas demandas no regime de direitos das Nações Unidas, mas os ideais de ativistas feministas disputam com aqueles de uma série de outros atores no país, como o Estado, agentes da justiça (juízes, advogados) e grupos islâmicos. Localizado no noroeste do continente africano, o Marrocos é liderado por uma monarquia que está no poder desde a segunda metade do século XVII. O país foi colonizado pela França (de 1912 até 1956) e mantém fortes ligações econômicas e sociais com a Europa. Mas, ao mesmo tempo, tem relações estreitas com países no Oriente Médio, compartilhando o Islã como religião oficial e o árabe como língua oficial (além do berbere, língua dos povos Amazigh, originários do Marrocos muito antes da chegada dos árabes). O Marrocos vem sofrendo pressão internacional para melhorar seu comprometimento com os direitos humanos.

A Primavera Árabe e o grande envolvimento de mulheres marroquinas em movimentos sociais (BELHORMA, 2011)<sup>2</sup> são fatores importantes que contribuíram para a crescente mobilização em torno dos direitos da mulher e da luta contra a violência no país. Mas desde pelo menos os anos 1980, ativistas marroquinas vêm se organizando diante dessas questões. O foco do movimento feminista tem sido a mudança legal. Sua luta emblemática está na reforma do Código da Família, ou *Moudawana*, “que constitui o lócus de discriminação legal e civil contra a mulher<sup>3</sup>” (SADIQI, 2008b, p. 329) e que regula tudo que está ligado à família, como o casamento, o divórcio e a guarda dos filhos, entre outras coisas. O governo marroquino, na figura do rei Mohamed VI, tem driblado as pressões de grupos feministas e da comunidade internacional,

---

<sup>2</sup> A Primavera Árabe em Marrocos foi conhecida pelo Movimento 20 de Fevereiro, que teve forte inspiração em outros movimentos em países árabes-islâmicos. Liderado por jovens marroquinos através do uso de redes sociais, o movimento pediu reformas constitucionais e um governo mais democrático. Como resposta ao movimento, o rei Mohamed VI convocou uma comissão para a reforma da constituição (de 1996). A nova constituição marroquina foi votada em *referendum* em julho de 2011. A relativa violência do movimento comparada com outros movimentos em países árabes e a rápida resposta do rei contribuíram para a noção de um “excepcionalismo marroquino” (BELHORMA, 2011).

<sup>3</sup> Tradução própria. Todas as traduções são minhas, a não ser que o contrário seja assinalado.

de um lado, e de grupos mais conservadores, especialmente os islâmicos, do outro. Em novembro de 2013, foi apresentada a primeira proposta de uma lei que criminaliza a violência contra a mulher, que o governo vinha prometendo desde 2006. Mas ativistas continuam exigindo mudanças legais, alegando que suas demandas não foram incluídas na proposta (TAHIRI, 2014).

## Globalização dos direitos humanos

Com convenções de direitos humanos sendo implementadas e monitoradas por instituições nacionais e internacionais, o regime de direitos humanos tem se expandido globalmente. Essa globalização de discursos de direitos e sua inserção em contextos locais é complexa. Diante dessa expansão dos direitos humanos, Cowen *et al.* (2001, p. 12) apontam para um “discurso estruturante” de direitos, que pode ser compreendido como um “aspecto da cultura global, transnacional, *a sui generis* fenômeno de modernidade”. Como um conjunto de ideias estruturantes, uma “cultura de direitos” tem certos elementos. Ela “é individualista em concepção, trata o sofrimento com uma lente legal/técnica e enfatiza certos aspectos da coexistência humana (os direitos do indivíduo) sobre outros (os deveres ou necessidades do indivíduo)” (COWEN, 2001, p. 12). Em um contexto diferente, mas com implicações semelhantes, Cohen (1998) relata como na Índia um discurso internacionalista sobre gerontologia foi criado com base nas experiências do Ocidente. Presupunha-se que a produção de saber sobre a velhice americana funcionaria no contexto indiano e assim foi necessário “criar” a velhice na Índia como um “problema”. Para Cohen, “a ‘gerontologia internacional’ é, portanto, o esforço de universalizar uma epistemologia cultural específica por meio da comunicação unidirecional. Qualifico de ‘internacionalista’ o procedimento de invocar uma comunidade global de saber, a fim de difundir as pretensões de verdade de uma visão de mundo particular” (1998, p. 73). Ao invocar uma visão de um mundo particular baseada na modernidade liberal e em sujeitos individuais e autônomos, promovendo a “democracia, o regulamento legal, o capitalismo e o mercado livre” (MERRY, 2004, p. 49), o discurso sobre direitos

humanos é internacionalista. De acordo com o sociólogo Santos, a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 é uma “marca ocidental-liberal [desse] discurso dominante de direitos humanos” onde “pressupostos (...) tipicamente ocidentais” (1997, pp. 19-20) são expostos<sup>4</sup>. Mas, segundo o autor, é possível conceber os direitos humanos como multiculturais através de um diálogo em que os direitos passariam a operar na forma de um “cosmopolitismo” (quando grupos subordinados se mobilizam em práticas contra-hegemônicas): “é precisamente no campo dos direitos humanos que a cultura ocidental tem de aprender com o Sul para que a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos no contexto imperial seja convertida, na translocalidade do cosmopolitismo, num diálogo intercultural” (SANTOS, 1997, p. 29). Segundo Anthony Chase (2012), estudioso político sobre os direitos humanos no mundo islâmico, esse diálogo intercultural já acontece. Para ele, os direitos humanos são “redefinidos em maneiras que os fazem significativos localmente” (CHASE, 2012, p. 66) e por isso não se pode falar de um fluxo unidirecional do global sendo imposto no local: “os direitos são continuamente redesenhados em campos de contestação pelo mundo, incluindo o mundo islâmico. Isso não é nem um processo universalista, no qual o global é imposto sobre o local, nem um [processo] limitado estritamente por unidades culturais preexistentes que são separadas desses fluxos normativos transnacionais” (CHASE, 2012, p. 4). A antropóloga Sally Engle Merry compartilha essa posição, alegando que os direitos humanos são um produto de “negociação e discussão, ao invés de imposição” (2011, p. 41).

Para compreender de fato como o conceito de direitos humanos atravessa fronteiras, é preciso olhar para como ideias de direitos humanos são inseridas e entendidas em contextos específicos. A antropóloga portuguesa, Maria Cardeira da Silva (2006: 80), faz um apelo nessa direção. Falando especificamente sobre o mundo árabe-islâmico, ela diz:

---

<sup>4</sup> Como, por exemplo, a ideia de “uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente; a natureza humana é essencialmente diferente e superior à restante realidade; o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que tem de ser defendida da sociedade ou do Estado; a autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma não hierárquica” (SANTOS, 1997, pp. 19-20).

a antropologia tem trabalhado pouco com movimentos de direitos humanos e associações e sua performance dentro desses contextos [...] esse é um campo onde as práticas etnográficas e a descrição densa de como os discursos locais, nacionais e transacionais funcionam, especialmente em contextos de pluralismo legal, pode ser útil (2006, p. 80).

Busco, neste artigo, iniciar essa reflexão proposta por Silva.

### Associação Warda: o caso estudado

A Associação Warda<sup>5</sup> fica na cidade de Ijmet, uma cidade de 30 mil habitantes que está localizada ao sul de Meknes na região do centro-norte do país. Como a grande maioria de ONGs que trabalha em prol dos direitos humanos da mulher no país, a Associação Warda se concentra na proteção legal. Dessa forma, as principais atividades oferecidas pela associação são o acompanhamento jurídico para mulheres vítimas de violência e aulas de educação jurídica e de direitos humanos para mulheres e meninas na região. Sendo a ONG mais antiga da cidade, a Associação Warda recebe mulheres de Ijmet e de toda a região rural em torno da cidade, e a maioria dessas mulheres é proveniente de níveis socioeconômicos e educacionais muito baixos. A grande maioria é casada e sofre de violência nas mãos dos maridos. A associação contabiliza os casos de violência em cinco tipos: violência legal/jurídica, física, econômica, psicológica e sexual. A mais comum é o que as ativistas chamam de “violência jurídica”. Ela se refere à discriminação de autoridades governamentais, assim como a recusa em providenciar certos documentos e a responder a queixas jurídicas.

Essa ênfase na violência jurídica e em ajudar mulheres a conseguir direitos legais faz parte do “referencial de direitos humanos”, nas palavras de uma das ativistas, promovido pela associação. Para ela, violência está sempre ligada à noção de direitos, ou, no caso, a uma falta de direitos: “A violência é qualquer coisa feia, seja machucar, seja

---

<sup>5</sup> Escolhi um nome fictício para a associação, assim como para a cidade, de modo a proteger a identidade das mulheres que trabalham nela. Passei três meses (maio, junho e julho de 2013) acompanhando diariamente o trabalho das ativistas nessa ONG em suas diferentes atividades.

bater; é algo que toca o *direito da pessoa*, seja mulher ou homem. É uma coisa *que fere os direitos e a dignidade* das pessoas” (grifos meus).

Assim, a palavra “direitos” (*hoquq* em árabe) aparece frequentemente no discurso das ativistas. Aconselhando a clientela da ONG, elas dizem “É o seu direito fazer tal e tal”, ao se referirem aos processos jurídicos, como queixas de violência, pedidos de divórcio e pedidos de pensão relevantes a cada caso.

A Associação Warda recebe financiamento de órgãos internacionais de direitos humanos, participando assim de redes transnacionais. Ela faz parte de uma rede de ONGs no Marrocos, na Tunísia e na Argélia lideradas pela ONG internacional *Global Rights*, que trabalha no país desde 2000 oferecendo apoio técnico e legal a ONGs locais de direitos da mulher<sup>6</sup>. Juntas nessa rede, estão pressionando o governo marroquino para promulgar uma lei de combate à violência contra a mulher. Além do *lobby* com parlamentares e ministros no país, as ativistas da rede fazem litígios internacionais junto com órgãos de direitos humanos das Nações Unidas (ONU), como o Comitê Contra a Tortura, que, em 2011, exigiu que o governo marroquino trabalhasse para combater a violência contra a mulher (RELATÓRIO ANUAL GLOBAL RIGHTS, 2012). Outras associações marroquinas de direitos da mulher, como a *Association Démocratique des Femmes du Maroc* (ADFM, Associação Democrática de Mulheres do Marrocos) e a *Union de l’Action Féminine* (UAF, União da Ação Feminina), também estão exigindo reformas jurídicas no Código da Família, no Código Civil e no Código Penal para a proteção da mulher. Para compreender como essas organizações articulam um discurso de direitos, e antes de olhar para o trabalho específico da Associação Warda nas aulas de direitos humanos, é importante olhar para como violência contra a mulher se tornou um tema de direitos humanos e como essa questão entrou no Marrocos e influenciou o movimento feminista no país.

---

<sup>6</sup> Além dos países no Norte da África, a *Global Rights* trabalha em sete países na África, Ásia e América Latina para a proteção de grupos marginalizados através de assistência técnica e capacitação de associações locais. Em cada país os temas trabalhados são diferentes e incluem, além da violência contra a mulher, mobilização contra a discriminação racial (no Brasil) e contra a discriminação de homossexuais (no Uganda). A *Global Rights*, com sede em Washington D.C., foi fundada em 1978 com o nome *International Human Rights Law Group* (IHRIG). Disponível em: [http://www.globalrights.org/site/PageServer?pagename=wwa\\_history](http://www.globalrights.org/site/PageServer?pagename=wwa_history). Acesso em: 11 fev. 2014.

## Violência contra a mulher como uma violação de direitos

A transformação da violência contra a mulher em um tema de direitos humanos, uma ideia que se consolida nos anos 1990, é fruto de um longo processo envolvendo a aliança entre ativistas de direitos da mulher e de direitos humanos (MERRY, 2001, p. 36). Merry (2001) traça a evolução do conceito de direitos, desde os direitos civis e políticos para a inclusão de “direitos coletivos, culturais, e direito social e econômico”. Segundo a autora, o conceito moderno de direitos humanos surgiu no século XX depois da Segunda Guerra Mundial quando, diante do holocausto, percebeu-se a necessidade de proteger cidadãos dos poderes do Estado. Junto com as Nações Unidas criou-se um regime internacional de direitos humanos que foi baseado em um conceito de direitos universais e inalienáveis que não podem ser infligidos por tradições culturais ou religiosas.

A ONU foi fundamental nesse processo da expansão do conceito de direitos. Segundo Keck e Sikkink (1998), uma série de encontros internacionais da ONU reuniram ativistas dos países do norte e do sul, possibilitando a articulação de redes feministas transnacionais sobre uma causa em comum: a violência contra a mulher. Em um desses primeiros encontros no Ano Internacional da Mulher, em 1975, na cidade de México, notou-se uma clivagem entre as demandas das mulheres do norte e do sul global. Enquanto que as ativistas do norte se concentravam na discriminação, as do sul se preocupavam mais com temas de desenvolvimento e justiça social que atingia tanto homens quanto mulheres (KECK e SIKKINK, 1998, p. 170). Segundo as autoras, essa clivagem diminuiu efetivamente na conferência da ONU de Nairobi em 1985, da qual saíram várias recomendações para tratar da questão de violência contra a mulher. A questão da mulher no desenvolvimento (inspirada pela Década de Desenvolvimento e Década da Mulher da ONU) também ajudou na direção de unir os grupos de mulheres. Mas, segundo as autoras, ela não levou à criação de redes internacionais de ativistas como aconteceu com a questão da violência contra a mulher. Através de uma articulação comum em torno de violência contra a mulher, temas que não eram ligados anteriormente, como “estupro e violência doméstica nos EUA e na Europa, mutilação genital feminina na África, escravidão sexual na Europa e na Ásia, mortes por dote na

Índia e tortura e estupro de prisioneiras políticas na América Latina”, foram unidos (KECK e SIKKINK, 1998, p. 171).

Em 1992, uma cláusula definindo violência de gênero como uma forma de discriminação foi incorporada ao CEDAW<sup>7</sup>. Com isso, a violência contra a mulher passou a ser uma violação de direitos humanos (MERRY, 2001, p. 36). Em 1993, na Conferência de Viena, o tema de violência contra a mulher ficou ainda mais importante na agenda internacional, quando a Assembleia Geral da ONU adotou a Declaração sobre a Eliminação da Violência Contra as Mulheres (HEMMENT, 2011; MERRY, 2001). E em 1995, a Plataforma de Ação de Beijing na quarta conferência sobre a mulher citou uma série de fatores que perpetuam a violência e que Estados precisam eliminar, afirmando também a necessidade de combater a violência doméstica (HAJJAR, 2001, p. 14).

Tanto o CEDAW como a Declaração sobre a Eliminação de Violência Contra a Mulher permitiram que a violência na esfera familiar fosse categorizada como violência contra a mulher. Como a maioria dos casos de violência contra a mulher acontece no âmbito familiar, “erradicar a violência de gênero supõe colocar em cheque a desigualdade de poder no seio familiar” (GREGORI, 1993, p. 69). Assim, a criação do conceito de “violência de gênero” foi fruto da “reivindicação das feministas por uma intervenção legal e social sobre a ordem patriarcal familiar” (MORAES e SORJ, 2009, p. 7); elas exigiam que violências no âmbito familiar fossem vistas como violações de direitos, levando assim à sua criminalização. Segundo Merry (2001, p. 37), essa mudança “depende de uma redefinição da família para que ela não seja protegida do escrutínio jurídico”. Além disso, ao mesmo tempo em que violência contra a mulher passou a ser uma violação de direitos humanos, foi rejeitada a justificação dessa violência como parte da cultura ou tradição. A CEDAW coloca que Estados não devem “invocar costumes, tradições ou religião” (MERRY, 2001, p. 37) para sair da obrigação de eliminar a violência, enquanto que a plataforma de ação da conferência de Beijing chega a afirmar que violência contra a mulher “se deriva essencialmente de padrões culturais” (MERRY, 2001, p. 37). Países que assinam esses documentos são obrigados a combater e a punir práticas que discriminam ou que causam

---

<sup>7</sup> Quando foi redigido, em 1979, o CEDAW não falava nada sobre violência, estupro ou abuso (HEMMENT, p. 186).

violência à mulher. No entanto, alguns Estados recusam essa concepção de direitos humanos sobre padrões culturais ou religiosos. Assim, vários países ratificaram a CEDAW com uma série de restrições<sup>8</sup>. O Marrocos ratificou o CEDAW em 1993 com reservas nos artigos 2 e 16, que dizem respeito ao divórcio e à não passagem de cidadania de mãe para filhos. A justificativa foi que o país queria reconciliar “visões Ocidentais com o sistema legal marroquino” (SADIQI, 2008b, p. 329) e que esses dois artigos se chocavam com a *Moudawana*. Em Marrocos, o CEDAW também provocou discussões entre grupos feministas, para quem os direitos humanos são universais, e grupos islâmicos, que promovem uma “especificidade cultural da família marroquina” (SALIME, 2011, p. 27).

Na mesma época em que o conceito moderno de direitos foi consolidado, surgiu a noção contemporânea de vítima, diante das guerras e da experiência do holocausto (SARTI, 2011, p. 54). Para Sarti, “foi [justamente essa] emergência da questão dos direitos, na modernidade, que nomeou a violência e a qualificou como tal, associando a categoria de vítima à de direitos” (SARTI, 2011, p. 57). Dessa forma, pode-se dizer que a noção de direitos possibilitou a nomeação da violência, e ainda que a noção de direitos *produz* certas violências na medida em que diferentes violências são qualificadas. Segundo Sarti, existem violências variáveis, pois elas são produzidas de acordo com o contexto: “Não se parte de uma definição *a priori* do que constitui a violência, mas sua definição é referida ao sistema simbólico que a qualifica como tal, o que estabelece as condições de possibilidade de sua elaboração” (SARTI, 2011, p. 58). Portanto, o que conhecemos por “violência no âmbito familiar” foi *caracterizado como tal* quando virou uma violação de direitos humanos, isto é, quando surgiram leis internacionais e nacionais levando à criminalização da violência doméstica. O mesmo aconteceu com o estupro conjugal, que foi criminalizado em alguns países. O estupro conjugal não é crime em Marrocos. Ativistas de direitos da mulher procuram mudar essa realidade através da exigência de uma lei contra violência que criminalize o estupro conjugal e também através da educação sobre os direitos humanos, ensinando mulheres a conceber certas práticas como violência.

---

<sup>8</sup> Em 1997, 160 estados haviam ratificado a CEDAW, mas um terço deles o fez com reservas. Assim, o CEDAW é o artigo internacional com maior número de reservas. (MERRY, 2001, p. 37).

## Discurso de direitos humanos em Marrocos

A retórica de direitos humanos e de desenvolvimento entrou em Marrocos como parte de uma política estatal nos anos 1980 e 1990 e moldou também as estratégias de grupos feministas. A década de 1980 (1983-1994) foi marcada por uma política de neoliberalismo através dos programas de reajuste estrutural implementados pelo Banco Mundial e pelo Fundo Monetário Internacional (IMF)<sup>9</sup>. Com isso, o governo marroquino privilegiou o investimento privado no lugar de investimentos estatais. Durante esse período a mídia e o Estado se abriram para um discurso de cidadania e de direitos humanos. Dessa forma, segundo Pittman (2007, p. 259), um discurso de igualdade entre homens e mulheres na esfera política mudou para uma “abordagem de direitos” (*rights-based approach*). O Estado também embarcou nesse discurso de direitos com a criação do Conselho de Direitos Humanos nos anos 1990, que depois virou o Ministério de Direitos Humanos (SALIME, 2011, p. 26). Como recomendação do programa de desenvolvimento da ONU (no Relatório de Desenvolvimento Humano de 1990), criaram-se alianças entre organizações feministas e alguns departamentos do Estado que trabalham para o desenvolvimento. As demandas desses grupos eram articuladas dentro de um discurso enfatizando a importância de mulheres no desenvolvimento<sup>10</sup> que emergiu nos anos 1980 nos países do Magrebe (Marrocos, Tunísia, Argélia<sup>11</sup>) (SADIQI, 2008a, p. 458; SALIME, 2011, p. 26). Esse discurso permitiu a criação de novas instituições dirigidas por mulheres e encorajou a criação de ONGs que trabalhavam com essa perspectiva de desenvolvimento e de direitos humanos. Foi nessa época, com o que Pittman (2007, p. 259) chama de ‘a segunda geração de ativistas’, que as organizações feministas marroquinas começaram a ter um papel principal na mudança de normas sociolegais.

---

<sup>9</sup> Esse projeto de liberalização também foi marcado por uma mudança democrática que incluiu abertura para a participação de partidos de oposição (partidos de esquerda e nacionalistas) e para o primeiro partido islâmico (SALIME, 2011).

<sup>10</sup> O *women in development* (WID) é uma abordagem que dá importância a questões das mulheres em projetos de desenvolvimento.

<sup>11</sup> O Magrebe também inclui a Líbia e às vezes a Mauritânia, mas frequentemente esses três países (Marrocos, Tunísia e Argélia) são comparados por terem algumas características em comum, entre elas o legado da colonização francesa e a influência da escola de jurisprudência islâmica Maliki.

## ONGs feministas e islâmicas

Nos anos 1980 e 1990 houve um grande aumento no número de organizações feministas e de direitos da mulher em Marrocos. As primeiras organizações surgiram de partidos políticos de esquerda. Sabendo da importância da ONU para sua mobilização, ativistas feministas se aliaram com movimentos transnacionais e pressionaram o governo marroquino para mandar delegações para reuniões da ONU sobre a mulher<sup>12</sup> onde a ideia dos direitos humanos se tornou a principal abordagem. Na Conferência de Nairobi, redes transnacionais foram formadas com a ajuda de ONGs marroquinas. A ADFM, por exemplo, participou na criação do *Collectif 95 Maghreb Égalité* (Coletivo 95 Magrebe Igualdade) no norte da África e da rede internacional *Women Living Under Muslim Laws* (WLUML, Mulheres Vivendo Sob Leis Islâmicas) (SALIME, 2011, pp. 23 e 28). Outras redes formadas por ONGs marroquinas são: o *Égalité Sans Reserve* (Igualdade Sem Reserva), para pressionar o governo a tirar as reservas sobre o CEDAW; o *Printemps d'Égalité* (Primavera de Igualdade), uma coalizão para a reforma do Código da Família; o *Printemps Dignité* (Primavera da Dignidade), para a reforma do Código Penal; e o *Printemps Féministe Pour Democratie et Egalité* (Primavera Feminista Para a Democracia e a Igualdade), criado durante o processo de discussão sobre a nova constituição de 2011 para apresentar reivindicações ao governo<sup>13</sup>.

Ao mesmo tempo em que proliferaram essas organizações feministas, viu-se a emergência de grupos que se mobilizam em torno do islã. De acordo com esses grupos, “a *sharia*<sup>14</sup> islâmica providencia códigos de conduta ética tanto para indivíduos como para o Estado e, portanto, é o lugar especialmente legítimo para pensar a mudança social”

---

<sup>12</sup> Como na Cidade do México em 1975, Copenhague em 1980, Nairobi em 1985, e Beijing em 1995 (SADIQI, 2008b, p. 328). Keck e Sikkink (1998) discutem a história dessas reuniões da ONU sobre mulheres.

<sup>13</sup> Entrevista com ativista da ADFM.

<sup>14</sup> *Sharia* (também reconhecido por *charia* ou *xária*) se refere ao código moral e às leis religiosas do islã. As interpretações da *sharia* variam, mas ela é baseada principalmente no Alcorão e na *suna* (atos, práticas e falas) do profeta Mohamed. A jurisprudência islâmica se chama *fiqh*. No islã sunita, ela foi desenvolvida por quatro escolas de jurisprudência principais, a *Maliki*, *Hanfi*, *Shafi* e *Hanbali*. Vê. <http://pt.wikipedia.org/wiki/Charia>.

(SALIME, 2011, p. xv). A primeira ONG islâmica feminina, a *Organisation du Renouveau de la Prise de Conscience Féminine* (ORCF, Organização da Renovação da Tomada de Consciência Feminina)<sup>15</sup>, abriu em 1994, uma década depois das primeiras associações feministas. Como foi o caso com ONGs feministas que surgiram de partidos de esquerda, antes de formar organizações independentes, mulheres que participavam de organizações políticas islâmicas se mobilizavam pelo islã político dentro desses grupos.<sup>16</sup> As associações femininas islâmicas em Marrocos também se mobilizam em redes, como o *Forum Azzahrae de la Femme Marocaine* (Fórum Azzahrae da Mulher Marroquina), e exigem mudanças legais do governo. Elas também participam de conferências da ONU sobre a mulher. Segundo Salime (2011), por exemplo, a ORCF utilizou uma retórica de direitos da mulher como uma maneira de participar da Conferência de Beijing, em 1995.

## Reivindicações em torno do Código da Família

O movimento feminista marroquino de direitos da mulher tem concentrado suas demandas sobre reformas legais. Isso se explica pela centralidade do Código da Família, ou *Moudawana*, que regula tudo que é referente às relações entre os sexos dentro da família (divórcio, guarda dos filhos, herança etc.). A *Moudawana* foi instaurada um ano após a independência da França em 1956. Ela foi baseada em uma interpretação rígida da escola de jurisprudência islâmica *Maliki* e foi um símbolo de identidade e soberania nacional. Como é o caso em outros países islâmicos, enquanto muitos códigos (civil, penal) foram laicizados, as

---

<sup>15</sup> Essa ONG continua sendo uma referência no país entre as ONGs islâmicas femininas. Bassima Hakkaoui, a atual ministra da Solidariedade, da Mulher, da Família e do Desenvolvimento Social (*Ministère de la Solidarité, de la Femme, de la Famille et du Développement Social*), nomeada pelo partido islâmico no poder, foi fundadora da ONG.

<sup>16</sup> As principais organizações do islã político em Marrocos são o *Adl wa-l-ihsane* e o *al-Tawhid wa-l-islam* (que tem um partido político, o *al-Adala wa-l-tanmia*). Os dois contêm grandes componentes femininos (SALIME, 2011). O *Partie de la Justice et du Développement* (PJD) é o atual partido islâmico que está no poder desde 2011.

leis da família se mantêm sob forte inspiração religiosa<sup>17</sup>, seguindo os princípios da *sharia*. Consequentemente, a *Moudawana* se tornaria um local de contestação sobre noções de identidade nacional, cidadania e gênero (SALIME, 2011, pp. 4 e 32).

Em 1992, grupos feministas fizeram uma campanha massiva, liderada pela UAF, para reformar a *Moudawana*<sup>18</sup>. Em resposta a essa mobilização, o rei Hassan II criou uma comissão e pequenas reformas foram feitas no código. Após essa campanha, mulheres islâmicas começaram a se organizar e a colocar a preservação da *Moudawana* como demanda central, visto que ela é o único código que se diz conformar à *sharia* (SALIME, 2011, p. xvi). Em 1999, como parte de seu projeto de democratização, o rei Mohamed VI promulgou o Plano de Ação Nacional para a Integração das Mulheres ao Desenvolvimento (PANIF)<sup>19</sup>. Parte do plano discutia reformas à *Moudawana*. O plano causou grandes embates entre modernistas e islamistas<sup>20</sup>. Quando milhares de pessoas saíram às ruas em Rabat apoiando o plano, um grande grupo protestou contra ele em Casablanca. Em resposta, o rei Mohamed VI criou uma comissão de especialistas para discutir reformas ao código e em 2004, promulgou uma nova *Moudawana* com reformas mais significativas, justificando a mudança da lei na religião islâmica, ao mesmo tempo em que ela era compatível com os direitos humanos. A reforma foi permitida segundo os princípios de *ijtihad* (que significa empenho de interpretação para compreender as prescrições de Deus)

---

<sup>17</sup> Para uma discussão sobre Estados e Lei da Família em países árabes-islâmicos, ver Charrad (2001), Welchman (2005) e Brand (1998). Para uma discussão mais detalhada das reformas do Código da Família em Marrocos, ver Aflal (2008), Benlabbah (2008) e Sadiqi (2003).

<sup>18</sup> Foi um movimento conhecido como a “Campanha para um milhão de assinaturas”, em que ativistas conseguiram esse número de assinaturas exigindo reformas do governo.

<sup>19</sup> O plano foi desenvolvido em conformidade com a Declaração de Beijing, que insistiu na criação de estratégias nacionais de integração das mulheres no desenvolvimento e teve a cooperação de setores do governo, ONGs e ativistas dos direitos da mulher, junto com o apoio financeiro do Banco Mundial, da União Europeia e das Nações Unidas. O plano previa investimento em setores como educação, saúde e emprego, assim como direitos legais e políticos. O plano contribuiu para trazer a discussão dos direitos da mulher para o debate público. Ver Aflal, 2008.

<sup>20</sup> São os termos que autoras como Sadiqi e Harrack (2009) usam para descrever a clivagem diante do plano entre grupos mobilizados por discursos religiosos por um lado (islâmicos) e grupos que se distanciam desses discursos religiosos (os modernistas ou seculares) por outro.

que possibilita a interpretação dos textos sagrados (EL HAJJAMI, 2008; BENLABBAH, 2008), neste caso “dentro de uma perspectiva de melhoria da condição jurídica das mulheres” (EL HAJJAMI, 2008, p. 119). A reforma foi, segundo Afilal (2008, p. 123), “uma reviravolta decisiva para o Marrocos”. Ela trouxe o aumento da idade mínima de casamento de 15 para 18 anos, o retiro da exigência da tutela matrimonial (que exigia a assinatura do pai para o casamento) para mulheres maiores de idade, grandes limites na poligamia e a facilitação do divórcio para mulheres, além de “[colocar] a família sob responsabilidade conjunta dos esposos” (EL HAJJAMI, 2008, p. 120).

## Judicializar os direitos

Conceber violência contra a mulher como um tema de direitos humanos significa judicializar o conceito, significa “introduzir o mundo da lei, da justiça e da impessoalidade no âmbito privado” (SORJ, 2004, p. 14), uma tendência demonstrada internacionalmente, como no Brasil, com as Delegacias Especializadas de Atendimento à Mulher, que se expandiram para outros países da América Latina. Em Marrocos, o governo criou células nos tribunais de primeira instância que mantêm contato com profissionais em hospitais e na polícia para atender vítimas de violência<sup>21</sup>. Essa criação de políticas públicas e instituições específicas para mulheres vítimas de violência é fruto dessa inserção da questão no âmbito legal. É também um exemplo de como a noção de direitos produz, nas palavras de Sarti (2011, p. 53), “uma intrincada relação entre particularidade e universalidade”. Isso fica claro em movimentos sociais identitários que exprimem direitos particulares de uma determinada população.

Além disso, “como os direitos são, por definição, legais, a internacionalização dos direitos estabeleceu expectativas e obrigações para reformar regimes legais nacionais em conformidade com estatutos legais internacionais” (HAJJAR, 2001, p. 15). Isso implica a necessidade, por parte de organizações de direitos da mulher, de conhecer as leis

---

<sup>21</sup> Mas de acordo com um relatório da Global Rights baseado em relatos de ONGs locais, essas células muitas vezes não funcionam (GLOBAL RIGHTS, 2011).

internacionais (KECK e SIKKINK, 1998). Já nos anos 1980, a violência contra a mulher era uma prioridade para vários órgãos americanos de financiamento, como a *Ford Foundation* (HEMMENT, 2011, p. 169). Assim, ativistas que têm conhecimento ou experiência legal são privilegiadas, tendo mais acesso a financiamento. As ativistas da Associação Warda que recebem financiamento e treinamento de órgãos internacionais certamente são privilegiadas nesse sentido.

## Educação jurídica e de direitos humanos

Uma atividade importante da Associação Warda são as aulas de educação jurídica e de direitos humanos para mulheres e meninas na associação e em escolas, assim como aulas sobre o projeto de lei contra violência. Segundo uma das ativistas:

Quando a mulher vem no primeiro dia, ela *não sabe nada*; não sabe aonde ir, não sabe do Tribunal, não sabe o que é o divórcio ou quais são os procedimentos para o divórcio ou para conseguir a pensão. Quando passa um tempo, você vê que *a mulher passa a saber tudo*; ela sabe desses procedimentos e vai fazê-los sozinha, ela passa a saber entrar na administração.

Acredita-se que quando a mulher vem pela primeira vez à associação, ela não sabe nada ou quase nada sobre seus direitos, mas que com as aulas e o atendimento oferecido, ela “passa a saber tudo”. Esse conhecimento adquirido sobre os direitos faz parte do objetivo de capacitar (*renforcement de capacité*) ou empoderar as mulheres vítimas de violência para que elas possam conhecer e saber defender seus próprios direitos diante da lei. As aulas promovidas pela ONG lembram os programas de educação em direitos humanos (*legal literacy*) que se multiplicaram pelo mundo em desenvolvimento para populações marginalizadas, e especialmente para mulheres. A ADFM começou com esses programas em Marrocos nos anos 1980 (SALIME, 2011, p. 144). No Brasil também existem organizações que fazem esse trabalho de educação sobre direitos humanos com mulheres de baixa renda, como o curso de

formação de *Promotoras Legais Populares* (PLP), que surgiu em 1993 da Conferência Mundial de Direitos Humanos em Viena. O PLP, que se espalhou por diversas cidades no país, foi baseado nas experiências do CLADEM (Comitê Latino-Americano de Defesa das Mulheres) e em programas de educação sobre direitos humanos em outras partes do mundo (como África do Sul, Filipinas e Caribe).

Através dessas aulas de educação legal e de direitos humanos é possível refletir sobre as concepções de direitos das ativistas e observar como essas noções são entendidas por aquelas que assistem às aulas. Duas ativistas da Associação Warda animaram uma dessas aulas sobre o projeto de lei contra violência em uma associação de mulheres rurais perto de Ijmet. Mulheres de todas as idades estavam presentes, algumas com filhos pequenos. Não havia cadeiras suficientes para todas, então algumas sentavam no chão. Jamila<sup>22</sup>, uma das duas ativistas, abriu a sessão pedindo para as participantes definirem ‘violência’ e, então, ela explicou os tipos de violência: física, sexual, econômica, psicológica e jurídica. Depois, apontando para um grande pôster com desenhos ilustrando cada uma das 12 demandas do projeto de lei que a ONG exige do governo, explicou-os um por um. Entre elas, estão oito demandas que se referem ao Código Penal: exigir que o policial faça o boletim de ocorrência em toda queixa de violência doméstica, habilitar a polícia a intervir imediatamente, tirar a exigência de testemunhas para a perseguição do agressor, criminalizar o estupro conjugal, criminalizar toda forma de assédio sexual, incluir punições severas em caso de violência doméstica, penalizar mesmo delitos pequenos e aumentar a pena para atos repetidos em caso de violência doméstica. E no Código Civil são quatro demandas: proibir a mediação entre o casal em casos de violência, expulsar o agressor da residência familiar (e não a vítima), exigir a continuação do pagamento da pensão pelo marido durante os procedimentos jurídicos e prescrever ordens judiciais de proteção para a mulher, proibindo a aproximação do agressor (GLOBAL RIGHTS, 2007). Jamila e Amina apresentaram essas leis como demandas “das mulheres,” mulheres, segundo elas, de todas as regiões do Marrocos,

---

<sup>22</sup> Os nomes foram trocados para preservar as identidades das mulheres.

estudadas e analfabetas, jovens e idosas, casadas e solteiras, que passaram por experiências de violência<sup>23</sup>.

No final da aula, houve momentos de muito barulho com todas querendo falar ao mesmo tempo e houve um bate-boca entre uma mulher mais velha que se sentava à frente e uma das ativistas. Amina parecia um pouco incomodada com alguns comentários dela. Referindo-se ao artigo que exige ordens de restrição judicial para homens agressivos (proibindo o violador de chegar perto da vítima), a mulher disse que isso nunca seria uma realidade em Marrocos. Jamila tentou explicar melhor, alegando que essa lei funcionava bem na Europa. A mulher comentou que nunca havia ouvido falar nessas coisas, era a primeira vez que ouvia esse discurso que Amina e Jamila apresentavam. Em seguida, a mesma mulher disse que algumas moças usavam *shorts* e roupas decotadas nas ruas para chamar a atenção dos homens. Jamila respondeu enfaticamente que ninguém tem o *direito* de assediar ou incomodar outro na rua, não importe o que ele/ela estiver vestindo. Ela comentou que os homens usam *shorts*, mas que ninguém os incomoda e disse que é a escolha de cada mulher se vestir como quer, desde o *niqab*<sup>24</sup> até o *shorts*<sup>25</sup>. Apontando para sua irmã, que estava na plateia e que também trabalha na associação, Jamila deu o exemplo: “Minha irmã não usa o *hijab* [véu] porque não quer, enquanto eu uso”. Outra moça alegou que a violência vem da falta de bom caráter. Amina discordou e disse que não tem nada a ver com caráter; ela falou da necessidade de respeitar os *direitos* dos outros, dizendo que ninguém tem o *direito* de agredir o próximo. E que por isso as leis têm que garantir essa proteção para impossibilitar que o direito de alguém seja infligido.

---

<sup>23</sup> De acordo com as ativistas, o projeto é fruto de inúmeros encontros, nos quais as diferentes ONGs marroquinas da rede da *Global Rights* consultaram mulheres vítimas de violência em suas respectivas regiões e juntaram suas recomendações e demandas. Depois foram feitos encontros com advogados, juízes, partidos políticos e policiais para reunir as recomendações e redigir o projeto de lei.

<sup>24</sup> Vestimenta que cobre o rosto todo da mulher, deixando só os olhos à vista. É popular na Arábia Saudita e em outros países do Golfo Pérsico, sendo muito pouco utilizado no Marrocos.

<sup>25</sup> No *shopping center* em Fes, é possível ver mulheres usando desde o *niqab* até os *shorts* ou saias curtas. Na praia de Rabat também é possível encontrar uma ou outra mulher com o *niqab*, muitas com o *hijab* (véu) e com roupas que cobrem o corpo todo, assim como várias de *shorts* e/ou biquíni.

Essas discussões apontam para tensões existentes entre as concepções das ativistas e das mulheres que assistem às aulas. Utilizando uma linguagem de direitos, as ativistas exigem leis inspiradas em códigos europeus ou americanos. Elas enfatizam a liberdade da mulher de vestir o que ela quer e ir aonde ela quiser sem ser incomodada como uma questão de direito. São ideias novas para muitas das mulheres na plateia. Sorj (2009, p. 11), que estuda práticas feministas no Brasil, nota essa “articulação tensa” entre as instituições baseadas nos direitos humanos e sua inserção em contextos locais. Em uma “etnografia da prática de direitos humanos”, Merry examina o “processo social de implementação de direitos humanos e resistência a isso” (2006, p. 39). Para ela, a antropologia tem dado pouca atenção para “o processo no qual ideias de direitos humanos universais são adotados e aplicados localmente” (MERRY, 2006, p. 40). Descrevendo esse processo, a autora foca no papel daqueles que trabalham entre os órgãos internacionais e as populações. Segundo ela, ativistas de direitos humanos ocupam essa posição intermediária que é a de um tradutor: traduzem conceitos de convenções internacionais de maneira que façam sentido para as populações com quem trabalham, e ao mesmo tempo, traduzem uma série de experiências ou categorias dessas populações para uma linguagem dos direitos humanos.

No caso dessas aulas da Associação Warda, ideias como ordens de restrição judiciária e estupro conjugal precisam ser traduzidas para se tornarem compreensíveis àquelas que estão assistindo às aulas, mulheres muitas vezes de áreas rurais, com baixo nível socioeconômico e educacional. Jamila e Amina precisam apresentar suas ideias em termos culturais que serão aceitos pelas mulheres e pela comunidade, mas, ao mesmo tempo, elas precisam falar uma linguagem dos direitos humanos internacionais, especialmente porque grande parte de seu apoio financeiro vem de órgãos internacionais. Consequentemente, elas ocupam uma posição intermediária, negociando sentidos e conceitos entre esses órgãos que as financiam e as populações locais com que trabalham. Esse diálogo é descrito por Merry como um processo de *vernacularização* em que a “linguagem dos direitos humanos é (...) extraída do universal e adaptada para comunidades nacionais e locais” (2006, p. 39).

Segundo Merry, esses tradutores trabalham entre níveis desiguais de poder e são influenciados por aqueles que os financiam. Assim, programas desenvolvidos em nações ricas circulam transacionalmente para

países mais pobres. Descrevendo o processo de transplante de modelos de combate à violência à mulher na Turquia, a antropóloga Shively observa que a inspiração para fazer leis e programas para combater a violência doméstica foi influenciada por requisitos exigidos pelo Banco Mundial e a União Europeia, assim como o CEDAW, e que “as leis e instituições foram apropriadas – frequentemente indiscriminadamente – de outras nações ou da comunidade internacional” (2011, p. 74). A autora alerta para as dificuldades de transplantar esses modelos ocidentais em diferentes contextos. Segundo ela, no discurso internacional de direitos humanos, violência doméstica é definida como *intimate partner violence* (violência entre parceiros íntimos; conjugal ou relacional). Mas, segundo Shively, esse conceito não se aplica a situações em países não ocidentais onde a violência doméstica toma múltiplas formas. No contexto da Turquia, por exemplo, onde a família é patrilinear e patrilocal, a mulher casada frequentemente passa a morar com a família do marido e pode vir a sofrer violência da mãe dele ou de outras mulheres da família. O mesmo acontece no Marrocos. Shively alega que, baseando-se em uma concepção bem estreita de violência, os abrigos para mulheres financiados pelo governo turco colocam uma série de restrições ao atendimento, proibindo a entrada de prostitutas, mulheres com doenças mentais e dependentes de drogas. Em Marrocos, muitas políticas públicas do governo marroquino sobre a mulher e sobre violência também foram inspiradas nos discursos de direitos humanos e desenvolvimento vindos de pressões internacionais e de grupos feministas desde os anos 1980. Em 2008, o governo lançou a iniciativa Tamkine (*Programme Multisectoriel de Lutte Contre les Violences Fondées sur le Genre* – Programa Multissetorial de Luta Contra a Violência de Gênero) em parceria com a ONU para cumprir com os objetivos de desenvolvimento do milênio que previa a criação de abrigos e de centros dentro dos tribunais da família para mulheres e crianças vítimas de violência. Mas nem sempre a utilização de uma linguagem de direitos e a instituição de programas de garantia de direitos à populações vulneráveis significam um compromisso sério por parte do governo (MERRY, 2006). Como na Turquia, alguns abrigos em Marrocos financiados pelo governo proíbem a entrada de prostitutas e de mães solteiras. Isso parece ser uma maneira de não contabilizar essas populações “ilegais”, já que relações sexuais fora do casamento são proibidas por lei em Marrocos.

## Estratégias de negociação

As aulas de educação para os direitos humanos, oferecidas para meninas e mulheres na Associação Warda e em escolas da cidade, acontecem semanalmente. Na associação, elas são organizadas para mulheres que participam do curso de corte e costura que a ONG oferece. O curso é aberto para mulheres da cidade que se matriculam, mas algumas alunas haviam sido encaminhadas através do acompanhamento jurídico oferecido pela ONG. Havia alunas de idades variadas, mas a maioria tinha entre 15 e 23 anos. Algumas ainda estudavam e outras, mais velhas, haviam terminado o colegial, mas grande parte delas havia parado antes de completar o ensino médio. Em uma dessas aulas, Jamila partiu de uma metáfora sobre como cozinhar *harira*, a tradicional sopa marroquina à base de tomates, para falar sobre o resultado de casamentos forçados. As alunas foram divididas em dois grupos e um tomate foi dado para cada um; era para imaginarem que um tomate estava estragado e o outro estava bom. Jamila perguntou sobre o resultado de cada sopa e as meninas responderam que o tomate estragado daria uma sopa ruim, ou como ela ressaltou, um resultado final ruim, e vice-versa. O mesmo aconteceria com a escolha de um marido; sem o consentimento e a vontade da mulher no início, o resultado do casamento não seria bom. Para reforçar essa mensagem, Jamila contou um *hadith*<sup>26</sup> em que o profeta Mohamed imediatamente anulou o casamento de uma mulher que chegou até ele alegando não o ter consentido. Jamila disse que além do direito de escolher seu parceiro, isso demonstra o “direito de pedir o divórcio”.

Jamila pediu para as mulheres compararem essa história com os dias de hoje. Todas concordaram que, às vezes, uma menina era impedida de escolher seu próprio marido e que esse direito ao divórcio não era efetivamente exercido por causa da pressão familiar para manter o casamento. Uma aluna comentou que a maioria das mulheres aguenta<sup>27</sup> e

---

<sup>26</sup> Os *ahadit* (*hadith* no singular) são tradições orais do profeta Mohamed. Os *ahadit* e as histórias do profeta são conhecidas como sua *suna*, ou caminho. A *suna* e o Alcorão são as principais fontes na derivação da jurisprudência islâmica.

<sup>27</sup> O verbo *ktsaban* utilizado pela aluna significa literalmente “pacientar” e tem conotação de ‘suportar’, ‘resistir’ ou ‘aguentar’.

assim elas esperam, aceitam e ficam em relacionamentos ruins. Outra falou que hoje, quando uma menina “fica bonitinha e vai se arrumando”, os pais querem logo casá-la para ela não trazer problemas à família. Disseram ainda que os homens querem mulheres jovens e comentaram um caso de uma menina que casou aos 13 anos porque a família do marido pagou o juiz para autorizar o casamento da menor<sup>28</sup>. Jamila explicou as leis na *Moudawana* de 2004 que permitem o casamento somente a partir dos 18 anos e autorizam a mulher a se casar sozinha, sem a tutela ou permissão do pai.

Essa utilização de conceitos religiosos junto à linguagem jurídica faz parte da proposta das aulas de direitos humanos. As aulas são baseadas em um manual escrito em árabe que contém material provindo de convenções internacionais de direitos humanos, de leis nacionais e de ensinamentos religiosos. O manual propõe uma série de atividades interativas baseadas em cada aula. A ideia é construir um ambiente de confiança onde as meninas e mulheres possam discutir e pensar livremente sobre os tópicos das aulas, relacionando-os com suas experiências de vida. Os temas e o material do manual foram propostos pelas ONGs marroquinas que fazem parte da rede da *Global Rights* e a escrita do manual foi um processo em conjunto entre todas essas associações e o órgão financiador. Foram feitas duas versões do manual, a primeira em 2004 e a última em 2010, contendo 424 páginas. Cada capítulo contém histórias que são baseadas nas realidades marroquinas. Por exemplo, um capítulo fala sobre o direito ao *sdaq*, o dote que na lei islâmica deve ser pago pelo marido para a esposa antes do casamento, e outro sobre a idade de casamento. Para afirmar esses direitos, o manual cita leis nacionais e convenções internacionais de direitos humanos que o Marrocos ratificou, mas ao mesmo tempo todo capítulo contém versículos do Alcorão e *ahadit* que apoiam essas leis.

Sobre essa utilização da religião, Ramírez (2003) alega que ela é muitas vezes uma escolha estratégica na luta para os direitos da mulher.

---

<sup>28</sup> Na *Moudawana* de 2004, a idade mínima de casamento é de 18 anos para homens e mulheres. Mas os juízes têm o poder de autorizar casamentos de menores em casos excepcionais após fazer uma perícia médica e investigação social para averiguar se a menina está apta para o casamento. No entanto, pesquisas têm mostrado que raramente essas perícias são feitas e que em mais de 90% das demandas os casamentos de menores são autorizados (ANARUZ, 2012).

Para Al-Naim (1995), grupos de defesa da mulher precisam fazer esse diálogo com a religião para articular seus próprios discursos a fim de formar justificações islâmicas para os direitos, porque isso impediria a usurpação do domínio religioso do diálogo por grupos islamistas. E segundo Sadiqi (2003, p. 25), “se [as feministas] rejeitarem preceitos islâmicos, elas sofrerão uma dupla sanção: em Marrocos, não conseguirão se relacionar com a grande maioria de mulheres que são pobres, analfabetas e muito religiosas, e fora do Marrocos, serão acusadas de não representar sua própria cultura”. Nessa mesma perspectiva, uma ativista de uma ONG em Marrakesh explica: “É importante [incorporar uma linguagem religiosa], pode facilitar a compreensão [pelas mulheres] de seus direitos. E se você encontra coisas dentro da religião que são [favoráveis] aos direitos, por que não as utilizar?”. Nesse sentido, essa utilização de uma linguagem religiosa faz parte do processo de tradução de conceitos de direitos humanos para o contexto local. Mas ela também tem que ser vista como mais do que uma ferramenta estratégica para conseguir se comunicar com mulheres rurais.

## Deus como fonte de direitos

No primeiro dia em que fui com Amina para a aula de direitos humanos na escola, encontramos 22 meninas esperando ansiosamente na sala de aula. As alunas tinham entre 13 e 17 anos. De acordo com Amina, elas eram “meninas em risco” (*en risque*), o que significa que, provavelmente, eram de famílias provenientes de níveis socioeconômicos mais baixos. Com ajuda das meninas, Amina começou a arrumar as cadeiras em círculo e depois grudou um grande papel na parede com a lista de regras que as meninas haviam estabelecido no primeiro encontro (respeitar a opinião da outra, não interromper enquanto uma conversa etc.). Havia a tentativa de criar uma solidariedade entre as ativistas e as alunas. Amina se sentava na roda junto com as alunas e quando elas a chamavam de “professora”, ela respondia: “Não sou professora, sou igual a vocês”.

O tema da aula foi dignidade. Era a terceira aula do manual da *Global Rights*. Amina escolheu três meninas e deu a cada uma alguns papéis. Em cada papel havia uma palavra escrita, palavras que tinham a ver com

dignidade e direitos. As três meninas começaram o jogo se posicionando atrás de uma linha marcada no chão. Amina foi lendo algumas palavras e a menina que segurava o papel com aquela palavra dava um passo à frente; aquelas que não tinham a palavra ficavam paradas. As palavras que Amina falou que consegui capturar foram: saúde, alimentação, circulação, aprendizado, liberdade, trabalho, se expressar. No final da brincadeira, uma menina terminou mais à frente do que as outras duas. Na discussão, chegaram à conclusão que ela tinha mais direitos e dignidade do que as outras. Dignidade foi definida como a totalidade dos direitos de uma pessoa. As palavras lidas por Amina na atividade constituíam esses direitos. Em seguida, Amina leu trechos do Alcorão que falavam sobre a dignidade. Ela também mostrou três desenhos para as meninas. Cada desenho continha duas pessoas e mostrava uma diferença entre elas: diferença de gênero, de cor, e de nível socioeconômico. A conclusão da discussão foi que apesar dessas diferenças, todos tinham os mesmos direitos e Amina enfatizou que Deus era a fonte desses direitos.

Essa fala de Amina sobre Deus como a fonte de direitos sugere que, além de uma escolha estratégica nesse processo de tradução de conceitos para a população local, ideais religiosos são importantes também para as ativistas. Assim, em resposta à minha pergunta sobre o papel da religião nesse trabalho em prol dos direitos da mulher, uma interlocutora da pesquisa falou da importância de respeitar a lei islâmica ao dialogar com leis internacionais:

Não podemos trazer um acordo interacional que vai contra a religião islâmica [...]. Por exemplo, o casamento influencia um grupo de leis que vem da *sharia* islâmica ou de costumes ou de acordos internacionais. Esses acordos internacionais ou costumes têm que estar em harmonia com a nossa religião. Não podemos seguir uma lei que diz, por exemplo, que duas mulheres podem se casar [aqui ela se refere ao casamento homossexual]. Isso não tem no Islã, mesmo sendo reconhecido nas convenções internacionais. Aqui não podemos seguir, porque aqui é um país islâmico, a religião continua sendo a fonte principal, trazemos as nossas leis dela [da religião].

Além disso, muitas das ativistas da Associação Warda tinham um discurso que valorizava práticas e ensinamentos religiosos. Em uma conversa entre algumas delas, por exemplo, foi discutido como seria bom oferecer

aulas de alfabetização para mulheres na ONG através da leitura do Alcorão. Uma delas disse que essa iniciativa trazia muita bênção, alegando que aquele que ensina alguém a ler um versículo do Alcorão recebe a recompensa toda vez que o versículo é recitado pela pessoa que o aprendeu.

## Secularismo *versus* religião: uma falsa oposição

Nos discursos de Jamila e Amina, existe uma interpelação constante para o conceito de direitos definido pela tradição liberal democrática, ao mesmo tempo em que existe a incorporação de uma linguagem religiosa através do uso de versos do Alcorão, da *suna* do profeta e dessa ideia de Deus como fonte dos direitos. Apesar da presença dessa linguagem religiosa, a linguagem de direitos toma precedência no discurso de Jamila e Amina; nas palavras de uma das interlocutoras, elas são uma ONG que trabalha para os direitos humanos e não uma ONG religiosa. É interessante notar que as ativistas da Associação Warda não dialogam com ativistas da ONG feminina islâmica na cidade (que também presta apoio a mulheres vítimas de violência), pois, segundo elas, essa ONG islâmica não trabalha a partir do “referencial dos direitos humanos.” Ramírez (2003), que estudou movimentos femininos em Marrocos, aponta para essa ausência de diálogo entre ativistas de organizações feministas de direitos humanos e ativistas de organizações femininas islâmicas. Mas apesar dessa divisão entre os grupos, estudos etnográficos e sociológicos revelam que os projetos dos dois não são monolíticos e que não se pode compreendê-los através do binômio “secularismo” e “religião”. Diferente das análises polarizantes, Salime (2011) olha para a interdependência e interinfluência dos dois movimentos em Marrocos, o que acarretou no que ela chama de uma “feminização do movimento islâmico” e de uma “islamização do movimento feminista”. Estudos etnográficos recentes têm olhado mais a fundo para a participação de mulheres em movimentos islâmicos, um tema até recentemente pouco estudado na Antropologia. Esses estudos têm chamado a atenção para modelos de agência e de subjetividades não liberais (MAHMOOD, 2005 e 2006) e demonstrado a simultânea influência de projetos islâmicos e de ideais laicos nas subjetividades dessas mulheres (HAFEZ, 2011).

Descrevendo mulheres participantes em movimentos islâmicos, Hafez coloca que “as subjetividades e desejos de mulheres [nesses movimentos] não podem ser descritos como religiosos, mas [são] moldados, em parte, pela concomitante prática islâmica e projetos do secularismo liberal” (2011, p. 154) – projetos estes que, segundo ela, vêm de décadas de discursos sobre modernização e progresso no Egito. Eu diria que o mesmo se aplica às mulheres que trabalham em prol dos direitos da mulher em Marrocos<sup>29</sup>. Na mídia e em discursos políticos no país, projetos de direitos humanos, de desenvolvimento e democratização caminham lado a lado com imagens e valores religiosos. Esses projetos, considerados laicos, funcionam concomitantemente a ideais religiosos presentes nas falas e práticas das ativistas em maior ou menor grau. Dessa forma,

é conceitualmente enganador falar de discursos ‘puramente’ religiosos ou laicos sobre os direitos da mulher, pois os dois interagem e se sobrepõem muito na prática. As pessoas não compartimentalizam o religioso e o laico em suas mentes, sendo que os dois coincidem e interagem constantemente no dia a dia (AN-NAIM, 1995, p. 52).

Portanto, a utilização da religião por ativistas de direitos da mulher em Marrocos faz parte dessas diferentes linguagens que sempre estiveram interligadas, tanto em discursos formais, como no cotidiano das pessoas. Em conjunto, essas linguagens (de religião e de desenvolvimento e direitos) fazem parte do processo de negociação de sentidos (do qual as ativistas são protagonistas) para produzir maneiras socialmente inteligíveis de reivindicação dos direitos da mulher.

---

<sup>29</sup> Essa afirmação é baseada principalmente nas observações etnográficas na Associação Warda, mas também inclui observações e entrevistas com ativistas em mais 14 ONGs de direitos da mulher no país.

## Negociação de sentidos e diferentes entendimentos

Segundo Merry, ideias de direitos humanos vêm de uma visão específica “do Estado como provedor de justiça social e o indivíduo como responsável por fazer demandas de direito ao Estado” (2006, p. 49); e esse sistema precisa “ênfatizar individualismo, autonomia, escolha, integridade corporal e igualdade – ideias embutidas nos documentos legais que constituem as leis de direitos humanos” (MERRY, 2006, p. 49). São esses os ideais que Amina e Jamila parecem querer passar nas aulas. Palavras como liberdade, expressão, circulação, trabalho e educação estavam entre os termos que Amina listou para descrever a dignidade e os direitos.

Mas nesse processo de vernacularização dos direitos humanos, várias coisas podem acontecer, segundo Merry (2006): os conceitos transnacionais podem ser ignorados, podem ser incorporados em instituições para formar coisas híbridas, ou podem ser transformados em coisas bem diferentes do que eram em sua origem. Como um exemplo do primeiro (um programa que é transplantado sem muitas modificações), a autora fala de um programa para tratamento de agressores (homens violentos) no Japão modelado de acordo com um programa americano, mas que utiliza alguns símbolos sobre masculinidade japonesa para dar certo. Como um exemplo do segundo (um programa híbrido), ela discute um sistema de tribunais femininos na Índia que se apropriam de uma instituição jurídica do vilarejo, introduzindo ideias de direitos humanos. E como um exemplo da terceira alternativa, de quando o discurso de direitos humanos é apropriado e transformado em algo diferente da intenção original, Merry fala de ativistas na Nigéria que utilizam uma linguagem de direitos para se referir não aos direitos humanos especificados em convenções internacionais, mas aos direitos da mulher dentro da *sharia* (2006, p. 40).

Moraes e Sorj descrevem a tendência notada por Merry – de como um discurso pode fugir de suas pretensões iniciais – na agenda feminista:

A agenda feminista que se inspira em valores individualistas, igualitários e universalizantes se transforma e, por vezes, se distancia da intenção original, em virtude do processo de apropriação e transformação dessa agenda, e das instituições nela inspiradas, pelos atores sociais locais inseridos em contextos socioculturais específicos (2009, p. 10).

O estudo de Gregori sobre o SOS ilustra esse ponto: ao concentrar-se na “comparação e [n]o confronto entre a visão feminista – mediante a prática e as proposições do SOS – e as concepções de mulheres que sofrem violência” (1993, p. 14), sua pesquisa capturou as tensões existentes entre as reivindicações feministas das fundadoras da SOS e as demandas das vítimas.

Essas tensões são visíveis entre as ativistas da Associação Warda e as mulheres que assistem às aulas promovidas por elas. Apesar da tentativa de criar uma solidariedade em que todas eram iguais, as diferenças entre as ativistas e as alunas eram claras, de classe social, de idade e de estado social. As ativistas provinham de níveis socioeconômicos mais altos e tinham maior nível educacional (Amina fez faculdade e Jamila terminou o ensino fundamental, o que não era o caso de muitas das meninas e mulheres nas aulas). É importante notar também que o casamento, muito valorizado em Marrocos, aumenta o prestígio social de uma mulher. Jamila e Amina, que tinham na faixa dos 30 a 40 anos, eram casadas, enquanto que a maioria das alunas nas aulas na associação e na escola era bem jovem e solteira. Um dia, saindo de uma dessas aulas na escola, Amina demonstrou frustração com a reação das meninas, dizendo que a mentalidade delas já estava formada. Amina esperava que elas mudassem a mentalidade de querer casar e essa ideia de que deveriam ficar em casa. Esses sentimentos refletem a distância entre os ideais que as ativistas querem passar e sua aceitação pelo público.

As tensões existentes nesse processo de negociação são fruto dessas diferenças entre as ativistas e alunas e também entre os mundos ao qual elas pertencem. Em uma aula na escola, por exemplo, Jamila pediu para as meninas escreverem uma lista de características positivas e negativas específicas para mulheres e outra para homens. As meninas listaram “virgem” (*bakra*<sup>30</sup>) como um atributo positivo da mulher. Isso suscitou vários comentários, até que uma menina ligou a virgindade à honra. Jamila, querendo convencê-las que a honra (*sharf*) não tem relação com virgindade, voltou a atenção para o conceito de honra, pedindo para as meninas o definirem.

---

<sup>30</sup> *Bakra* é o termo que as meninas e Jamila usam. Significa virgindade, mas pode também se referir ao hímen. Uma marroquina explicou que, na linguagem popular, o hímen é sinônimo de virgindade. Mais precisamente, *ghisha' lbakra* é o hímen. *Ghisha'* significa membrana.

JAMILA: Vamos discutir entre nós, o que é a honra para vocês?

— Ela acaba com a reputação da família.

JAMILA: — Não, estou falando de honra e o [seu] significado.

Uma aluna fala:

— O significado [de honra] é proteger a virgindade.

JAMILA: — Vocês estão de acordo que isso é a honra?

Outra aluna responde:

— Não, é proteger a reputação dela.

JAMILA: — Como vem essa reputação?

As alunas dão várias respostas:

— Dignidade.

— Caráter.

— Educação.

— A mulher não diminui o valor dela.

JAMILA: — Se ela não for virgem, ela não tem valor?

— Não.

JAMILA: — Eu só quero entender se a honra é medida pela virgindade. Eu não sou virgem, [significa que] não tenho honra? [Silêncio.]

JAMILA: — Alguém nasce sem o hímen/sem ser virgem. Tem meninas que nascem sem o hímen, elas nasceram assim, significa que elas não têm honra? A honra é medida pela virgindade? [Silêncio.]

JAMILA: — Esses são pensamentos que não falamos. Talvez vocês tenham ouvido a sociedade dizer que se faz assim, mas a virgindade nunca foi medida pela honra. A honra não é a virgindade, a honra é o caráter, a educação, o respeito, é muitas coisas. Você encontra uma mulher que é virgem, que protegeu a virgindade dela, mas ela tem relação sexual ou relações com garotos [fora do casamento] só que ela protegeu sua virgindade.

Em outro momento, Jamila enfatiza a mesma coisa na tentativa de desconstruir a relação entre honra e virgindade. Ela fala que o corpo físico da mulher é uma criação de Deus, mas que a honra não depende da biologia e, portanto, é igual para os dois sexos: “A honra nunca é medida pela virgindade. Esse hímen (*ghisha*’), Deus nos criou assim com isso. O homem não tem hímen (*ghisha*’ *lbakara*), mas até ele tem honra”.

Jamila continua perguntando como a honra é medida para os homens e, junto com as alunas, lista uma série de características para tentar mostrar que a honra está no bom caráter e no bom comportamento de uma pessoa (homem ou mulher). O conceito de virgindade biológica, social e performativa descrito por Abu-Odeh (1996, p. 151) é interessante para pensar essa situação. Para a autora, o casamento esgota a necessidade de virgindade biológica para a mulher, mas ainda ficam as outras duas. No esforço de Jamila para desconstruir a ligação entre virgindade e honra, fica entendido que mesmo sem a virgindade biológica (por nascer sem o hímen), uma menina deve manter uma virgindade social e performativa. Assim, enquanto Jamila questiona a ligação entre virgindade (designada pelo hímen) e honra expressada pelas meninas, ela não questiona a ligação entre honra e o comportamento social prescrito para mulheres. O socialmente aceito é que esse bom comportamento significa que a mulher não deve sair com homens ou ter relações sexuais antes do casamento.

Bourquia (2006) e Abu-Odeh (1996) descrevem como sistemas de socialização em Marrocos e no mundo árabe-islâmico constroem essa virgindade social e performativa “através de um sistema elaborado de comandos e proibições [em que] as meninas ‘aprendem’ sua performance em uma idade muito jovem” (ABU-ODEH, 1996, p. 151). A reputação, citada pelas meninas da escola como importante para demonstrar a honra, é, segundo Abu-Odeh, uma maneira cultural para manter a menina na linha. Para a autora, a reputação funciona junto com a instituição da *fofoca*, a segregação entre os gêneros, a separação espacial, e o abuso físico.

Em Marrocos, o termo *hashuma*, que significa vergonhoso, é utilizado amplamente na linguagem popular como uma forma de controle social, especialmente na educação de crianças e principalmente de meninas, quando a criança faz algo errado. Em sua etnografia dos Ali’Awlad no Egito, Abu-Lughod (1999) demonstra a participação das

mulheres na promoção do valor de honra através desse conceito de *hasham*, ou vergonha, que seria a honra das mulheres. Para Abu-Lughod o *hasham* é uma forma de ‘autocontrole’; é uma ação voluntária que elimina a necessidade do outro de demonstrar a sua força. A autora relata que a posição dos homens na hierarquia é validada pelo respeito dado a eles por seus dependentes. Assim, as mulheres, ao serem modestas e ao usarem o véu, mostram respeito àqueles que têm mais poder social (ABU-LUGHOD, 1999, p. 165). Ao contrário, a recusa de uma mulher a *tahashshum* (inibir sua sexualidade<sup>31</sup>) desestabiliza a posição do homem responsável por ela.

Apesar dessa longa discussão sobre honra na aula de direitos humanos, a mensagem que Jamila tentava passar parece não ter chegado às meninas. No final, uma aluna ainda insistiu na ligação entre virgindade e honra: “Temos que proteger a honra. A virgindade é a prova da honra”. Virgindade, para elas, parece ser acima de tudo um código social de comportamento baseado no *hasham*, que protege a honra da mulher e de sua família. Esses diferentes entendimentos entre as ativistas e as meninas demonstram os limites desse processo de tradução de conceitos entre diferentes grupos sociais e também apontam para as dificuldades na construção de conceitos de direitos supostamente universais.

## Mudanças de subjetividade

A linguagem dos direitos humanos é uma linguagem de poder que possibilita legitimar demandas específicas de grupos excluídos. Nesse processo de tradução ou negociação de sentidos, uma prática que não é considerada violência na linguagem local (como ser forçada a ter relações sexuais pelo marido) é colocada dentro de uma linguagem de direitos (é o seu direito escolher), e assim a mesma prática é vista como uma violação de direitos (nesse caso, estupro conjugal). Segundo Merry (2006, p. 44), esse processo pode produzir mudanças de subjetividades. Na aula de Jamila, o conceito de virgindade é desvinculado da noção de honra.

---

<sup>31</sup> Aqui, *tahashams* é utilizado como verbo. Também é utilizado assim em Marrocos, com o sentido de “vergonha”.

Se aceito pelas meninas, isso poderia produzir mudanças de subjetividades. É o que acontece, por exemplo, quando uma mulher passa a enxergar o não pagamento da pensão por parte de seu marido como uma violação de seus direitos. Esse é um exemplo de como, nesse processo de negociação dos direitos humanos para um contexto específico em Marrocos, novas formas de violência são concebidas e novos direitos são construídos.

Esse processo de negociação produz mudanças de subjetividades também para as ativistas, como mostram os relatos de mulheres trabalhando em ONGs de direitos da mulher:

Eu não sabia dos meus direitos, não sabia que tinha direitos, não sabia, por exemplo, que meu marido não tem o direito de me bater. Agora tenho o direito de muitas coisas, tenho o direito de decidir minha vida, decidir meus estudos. Por exemplo, sentia vergonha de falar na frente de todos, mas agora eu consigo falar. Muitas coisas mudaram, agora faço alguma coisa na sociedade.

*Hashuma* [que vergonha], agora, em 2013, a mulher ainda é violentada! Se eu não tivesse estudado, se não tivesse essa experiência toda, talvez não soubesse. É possível que eu fosse igual a essa mulher, isto é, que eu fosse casada e mesmo com meu marido me batendo, eu diria 'Isso é normal. Foi assim que meus pais me educaram; até meu pai batia em minha mãe'. Entendeu? Não! Agora, quando meus irmãos gritam com as esposas deles e estou por perto, eu já falo, 'Não, não é seu direito, nunca é seu direito gritar com ela'.

Essas falas são testemunhos de como esse discurso de direitos humanos e as novas concepções de violência e direitos promovidas por ela têm o potencial de transformar as visões e práticas das ativistas elas mesmas, e não só das mulheres com quem trabalham.

## Conclusão

A utilização de uma linguagem religiosa na promoção dos direitos humanos, assim como as tensões existentes entre as visões das ativistas e das alunas, deve ser pensada como parte desse processo em que conceitos de direitos humanos são negociados para contextos específicos. Merry resume bem o paradoxo da vernacularização dos direitos humanos:

Para serem aceitos, [os direitos humanos] precisam ser adaptados de acordo com o sistema cultural local. No entanto, para fazer parte do sistema de direitos humanos, eles precisam enfatizar individualismo, autonomia, escolha, integridade corporal e igualdade – ideias embutidas em documentos legais que constituem a lei de direitos humanos (2004, p. 49).

Essa tensão está sempre em jogo nesse processo em que ativistas de direitos humanos ocupam um lugar central. A todo momento, esse processo é marcado por disputas sobre diferentes concepções de gênero, diferentes maneiras de ser mulher em Marrocos. Essas disputas são visíveis não apenas nos diferentes entendimentos das ativistas e das mulheres que elas atendem nas ONGs, mas também estão presentes em discussões na mídia e na sociedade civil, nos discursos do Estado e nas visões de agentes da justiça (juízes, advogados etc.) e de diferentes ativistas (que podem se considerar feministas, islâmicas, e/ou em prol dos direitos da mulher). Essa negociação de discursos de direitos humanos para comunidades locais produz mudanças de subjetividades e formas inusitadas de conceber e articular noções de direitos. Esses processos, crescentes em nosso mundo globalizado, merecem ser mais bem estudados.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled sentiments: honor and poetry in a Bedouin society*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- ABU-ODEH, Lama. Crimes of honor and the construction of gender in Arab societies. In: YAMANI, May (Ed.). *Feminism and Islam: legal and literary perspectives*. New York: New York University Press, 1996.
- AFILAL, Rachida. Do Moudawana ao Código da Família: processos e conteúdos de uma reforma estratégica. In: HARRACK, Fatima *et al.* (Orgs.). *Cadernos PAGU*, n. 30, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero, Unicamp, Campinas, jan.-jun. 2008.
- ANARUZ. Les violences fondées sur le genre au Maroc. Quatrième Rapport. Réseau National des Centres d'Écoute des Femmes Victimes de Violences. Rabat: ADFM, 2012.
- AN-NA'IM, Abdullahi. The dichotomy between religious and secular discourse in islamic societies. In: MAHNAZ, Afkhami. *Faith and freedom: women's human rights in the muslim world*. Syracuse: Syracuse University Press, 1995.
- BELHORMA, Souad. The impact of the Arab Spring: spotlight on the future of moroccan women. *Morocco World News*. 4 dec. 2011. Disponível em: <http://www.morocccoworldnews.com/2011/12/17635/the-impact-of-the-arab-spring-spotlight-on-the-future-of-moroccan-women/>. Acesso em: 30 mar. 2014.
- BENLABBAH, Fatiha. Islam y derechos de la mujer en Marruecos. In: HARRACK, Fatima *et al.* (Org.). *Cadernos PAGU*, n. 30, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero, Unicamp, Campinas, jan.-jun. 2008.
- BOURQUIA, Rahma. *Femmes et fécondité*. Rabat: Éditions Afrique Oriente, 1996.
- BRAND, Laurie. *Women, the State, and political liberalization*. New York: Columbia University Press, 1998.
- CHASE, Anthony Tirado. *Human rights, revolution, and reform in the muslim world*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2012.
- CHARRAD, Mounira. *States and women's rights: the making of postcolonial Tunisia, Algeria and Morocco*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- COHEN, Lawrence. Não há velhice na Índia: os usos da gerontologia. In: DEBERT, Guíta Grin (Org.). *Antropologia e velhice*. Campinas: IFCH/Unicamp, 1994.
- COWAN, Jane K. *et al.* *Culture and rights: anthropological perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- EL HAJJAMI, Aicha. A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. In: HARRACK, Fatima *et al.* (Org.). *Cadernos PAGU*, n. 30, PAGU - Núcleo de Estudos de Gênero, Unicamp, Campinas, jan.-jun. 2008.

- FEIX, Virginia. *Sobre gênero e justiça: o projeto Promotoras Legais Populares*. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/pagu/sites/www.ifch.unicamp.br/pagu/files/colenc.01.a10.pdf>. Acesso em: 25 fev. 2014.
- GLOBAL RIGHTS. *Pénalisation, protection, pas de tolérance: revendications des femmes pour une Loi Contre les Violences*. Global Rights, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Annual Report 2012: giving voice to the voiceless*. Disponível em: [http://issuu.com/globalrights1/docs/gr\\_ar\\_2012\\_april22-final/1?e=2937024/2200669](http://issuu.com/globalrights1/docs/gr_ar_2012_april22-final/1?e=2937024/2200669). Acesso em: 6 fev. 2014.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- HAFEZ, Sherine. *An Islam of her own: reconsidering religion and secularism in women's islamic movements*. New York: New York University Press, 2011.
- HAJJAR, Lisa. Religion, State power, and domestic violence in muslim societies: a framework for comparative analysis. *Law and Social Inquiry*, v. 29, n. 1, winter 2004.
- HARRACK, Fatima. *The history and significance of the new moroccan family code*. Institute for the Study of Islamic Thought in Africa. Working paper number 09-002. The Roberta Buffett Center for International and Comparative Studies. Evanston: Northwestern University, 2009. Disponível em: [http://www.cics.northwestern.edu/documents/workingpapers/ISITA\\_09-002\\_Harrak.pdf](http://www.cics.northwestern.edu/documents/workingpapers/ISITA_09-002_Harrak.pdf). Acesso em: 8 jun. 2012
- HEMMENT, Julie. Global civil society and the local costs of belonging: defining violence against women in Russia. In: WIES, Jennifer R.; HALDANE, Hillary J. (Orgs.). *Anthropology at the front-lines of gender-based violence*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2011.
- KECK, Margaret E.; SIKKINK, Kathryn. *Activists beyond borders: advocacy networks in international politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1998.
- MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, Lisboa, maio 2006.
- \_\_\_\_\_. *The politics of piety: the islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press Princeton, 2005
- MERRY, Sally Engle. Translational human rights and local activism: mapping the Middle. *American Anthropologist*, v. 108, n. 1, 2006.
- \_\_\_\_\_. Changing rights, changing culture. In: COWAN, Jane K. et al. (Org.). *Culture and rights: anthropological perspectives*. Cambridge University Press, 2001.

- MORAES, Aparecida F.; SORJ, Bila. *Gênero, violência e direitos na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda., 2009.
- PITTMAN, Alexandra. The evolution of discourse: the campaign to change family law in Morocco. In: ALPIZAR, Lydia et al. (Ed.). *Building feminist movements and organizations: global perspectives*. London: Zed Books, 2007.
- RAMÍREZ, Ángeles. Other feminisms? Muslim associations and women's participation in Morocco. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, 2006.
- SADIQI, Fatima. *Women, gender and language in Morocco*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2003.
- \_\_\_\_\_. Facing challenges and pioneering feminist and gender studies: women in post-colonial and today's Maghreb African and Asian Studies 7, 2008a.
- \_\_\_\_\_. The central role of the family law in the Moroccan feminist movement. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 35 (3), 2008b.
- SALIME, Zakia. *Between feminism and Islam: human rights and shaira law in Morocco*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 48, jun. 1997.
- SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. *Caderno CRH*, v. 4, n. 61, Salvador, jan.-abr. 2011.
- SHIVELY, Kim. We couldn't just through her in the street: gendered violence and women's shelters in Turkey. In WIES, Jennifer R.; HALDANE, Hillary J. (Orgs.). *Anthropology at the front-lines of gender-based violence*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2011.
- SILVA, Maria Cardeira da. *Social movements in islamic contexts: anthropological approaches*. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, 2006.
- SLENES, Rebecca. *Marital disputes and women's agency in Morocco: courts, custom, and alternative dispute resolution in resolving conflict*. Fulbright research report. 2010.
- SORJ, Bila. Os paradoxos da expansão dos direitos das mulheres no Brasil. In: MORAES, Aparecida Fonseca; SORJ, Bila (Eds). *Gênero, violência e direitos na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.
- TAHIRI, Mariam. Morocco reviews new violence bill. *AllAfrica*. 7 jan. 2014. Disponível em: <http://allafrica.com/stories/201401081071.html>. Acesso em: 30 mar. 2014.
- WELCHMAN, Lynn. *Honor: crimes paradigms and violence against women*. London: Zed Books, 2005.

