

Islam e a construção do empoderamento feminino pelo *hijab*: territorializando o corpo.

Karina Arroyo Cruz Gomes de Meneses¹

RESUMO A contextualização das formas de empoderamento feminino é uma questão premente quando se observam os discursos acerca do que seria o conceito universalmente válido de liberdade sobre as condutas sociais de empoderamento apreendidas como legítimas. As variações semânticas e culturais são extensas e as vozes dos coletivos femininos exponenciadas, por vezes, opostas, parece-nos diametralmente que as questões de gênero perpassam a cultura e se flexibilizam às polivocalidades locais. Nesse sentido, através de uma bibliografia sócio-antropológica e geográfica, se ressalta e contextualiza as vozes femininas do Islam no Brasil e suas territorializações no cotidiano.

INTRODUÇÃO

A constituição do corpo é sobremaneira uma construção social. O embasamento biológico que determina categoricamente a inclusão do indivíduo em determinado gênero ganha um desfecho completo quando o sujeito se autodetermina. As vozes que daí surgem começam a se distanciar do padrão ora imposto, simplista e dual da concepção cristalizada e hermética do que seja ser mulher, e principalmente, sob

¹ Doutoranda em Geografia Humana pelo Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro - PPGeo/UERJ. Mestre em Geografia Humana pelo Programa de Pós-graduação em Geografia PPGeo/UERJ. Cursa especialização em Filosofia pela Faculdade Signorelli (FISIG). É especialista em Sociologia. Possui graduação em Pedagogia, licenciatura pela Universidade Cândido Mendes (2014) e graduação em Ciências Sociais pelo Instituto de Humanidades da Universidade Cândido Mendes IUPERJ (2009). Membro da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR). Foi bolsista FAPERJ Nota 10 pelo PPGeo/UERJ; participa como professora associada ao GRACIAS (Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes) pelo Departamento de Psicologia - FFCLRP (Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto) da Universidade de São Paulo (USP). É colaboradora do NEPEC (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGeo-UERJ). kary_arc@yahoo.com.br

quais condições ela está na condição de autônoma e empoderada, e ainda, em qual temporalidade e territorialidade está inserida. Nem sempre essas condições são lineares e constantes. Há uma dinâmica cultural que torna flutuante as variáveis de poder. No desenvolvimento sócio-político e cultural do sujeito há uma paulatina diferenciação que exponencia a qual grupo cultural a mulher, objeto desta análise, se insere. A partir de então, se observa que alguns coletivos femininos são muitas vezes sobrepostos como vulneráveis e reprimidos, sem, no entanto, se apreender corretamente a leitura dada pelo próprio grupo ao seu simbolismo material. Nesse sentido, a pesquisa acerca da indumentária religiosa é relevante e pertinente ao debate acadêmico quando pensamos em mobilidade social, marcas identitárias, simbolismo e território. Neste ínterim, o diálogo travado entre as Ciências Humanas em geral, e entre a Geografia Cultural pós 70 e a Antropologia Cultural, em particular, permitem construir uma teia de significados complementares que levam a êxito a compreensão da construção identitária através da indumentária religiosa, capaz de territorializar o corpo e imprimir significados às *performances* cotidianas. Permitir essa simetria, reversibilidade e reflexividade na observação da mulher muçulmana, nos coloca em uma plataforma mais simétrica que, portanto, analisa como a racionalidade de um sistema complexo influencia no comportamento social.

1. O CORPO E SUA TERRITORIALIDADE

O conceito de território sofreu ao longo das últimas quatro décadas novas releituras, em grande medida graças à Geografia Cultural que permitiu um aporte teórico mais abrangente e carregado de subjetividade que deu conta de descrever e caracterizar a construção do espaço como algo intrinsecamente humano, dedicando ao homem a responsabilidade de semiografar os espaços e imprimir sua cultura, demarcando e modelando a paisagem. Sob este aspecto, tornou-se possível compreender o indivíduo como agente espacial que territorializa seu fluxo, sua *performance* (SCHECHNER, 2006), seu status

social no lócus escolhido. Todas estas categorias espaciais passam a ser dependentes e passíveis de modificação. O sujeito enquanto unidade móvel é capaz de ser uma unidade territorial, um território móvel *per se*, pois seu código social exponencia uma territorialidade móvel e representativa. Para melhor compreender estes aspectos conceituais que desencadeiam uma análise mais complexa sobre a indumentária religiosa lê-se em HAESBART (2006) a valorização do processo humano na produção simbólica, priorizando a dimensão ainda mais subjetiva, que assim, minimiza uma rigidez no estudo dos territórios. Neste ínterim, coube analisar as relações sociais que envolvem a inserção da mulher muçulmana na sociedade e na produção e gestão imaterial de códigos sociais, proporcionada por uma indumentária que reflete uma identidade como meio e condição de sobrevivência. As territorialidades, portanto, obedecem a fronteiras simbólicas, construídas e moldadas no cotidiano através da produção simbólica. Portanto, as trocas de quaisquer naturezas pressupõem um reconhecimento, uma identidade demarcada no espaço físico delineada como territorialidade. As identidades e papéis sociais (GOFFMAN, 1980) atribuídos aos grupos devem necessariamente ser reconhecidos internamente e pelo grupo externo. Nesta teia de concepções acerca da subjetividade na construção territorial, entende-se que a produção simbólica é um produto derivado da relação entre o simbolismo material e a interpretação cultural deste grupo. Portanto, neste ponto é que se justifica a necessidade do aprofundamento no estudo da cultura para que a perspectiva do interlocutor, ou do nativo sejam compreendidas em sua amplitude e complexidade. Pouco nos serve uma observação através de uma plataforma *standart*, sem uma imersão e participação profunda no cotidiano do grupo estudado. Ainda nesse sentido, compreender o discurso emancipatório de empoderamento e autonomia das mulheres muçulmanas perpassa nossa apreensão visual e auditiva, o contato cinestésico com um grupo cultural distinto não nos permite compreender as interfaces e as camadas de significados impressas no ato elocutório, na exteriorização material da cultura, nas práticas sociais

e na dinâmica das instituições do grupo. Isso nos aponta continuamente a um método de pesquisa etnográfico, de observação participante contínua, em que se apreende sem a tentativa de atribuir juízos valorativos e dualidades maniqueístas. A tentativa de livrar-se das hierarquizações estabelecidas pelo pesquisador deve ser uma constante no campo.

A partir disso observa-se o *hijab*² como um expoente identitário que atua como um intermediário entre a mulher e o meio sócio-cultural que a circunda. É uma materialidade móvel que confere significantes imediatos por onde quer que ela passe. Cobrir-se, é antes de tudo uma obrigação religiosa, como se observa no livro sagrado do Islam:

Ó Profeta, dize a tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos fiéis que (quando saírem) se cubram com as suas mantas; isso é mais conveniente, para que distingam das demais e não sejam molestadas; sabeis que Deus é Indulgente, Misericordiosíssimo." (Alcorão Sagrado 33:59)

Ou ainda;

Dize às fiéis que recatem os seus olhares, conservem os seus pudores e não mostrem os seus atrativos, além dos que (normalmente) aparecem; que cubram o colo com seus véus e não mostrem os seus atrativos." (Alcorão Sagrado 24:31)

A ideia comumente apresentada de uma imposição patriarcal ao uso da cobertura é muito mais uma questão cultural do que um dever religioso. Na época da expansão e difusão do Islam a partir do século VIII d.C as mulheres que apoiaram a missão do profeta Muhammad passaram a ser porta-vozes, educadoras e difusoras da mensagem islâmica, a privacidade do corpo e da imagem em geral se devia ao assédio sofrido por essas mulheres no início da Revelação. (MOTAHARI,2008). A partir de então, o *hijab* foi visto como um método tangível de salvaguardar a imagem, a modéstia e conseqüentemente a sexualidade. Hijabe ou hijab (do árabe: حجاب, translit. ḥijāb, significa

² Véu islâmico que se apresenta sob outros nomes em suas várias formas de uso. Seria o lenço utilizado para cobrir os cabelos e o colo, preso sob o queixo da mulher. Há outros tipos de amarração cujos nomes acompanham os diferentes estilos. Essa variação depende da localidade e é derivada de uma prática cultural. Dentro de um mesmo país islâmico há diferentes tipos de véu.

literalmente cobertura, podendo sofrer variação e utilizado como “esconder o olhar”. (Ibidem, 2008, p. 124). Cabe ressaltar que a preservação da sexualidade é um fator derivado da justificativa principal do uso do hijab. Neste ponto, busca-se frisar que o controle das pulsões e dos desejos se dá muito mais no campo da consciência e da educação moral do que no uso de alguma veste que vá por si só controlar um comportamento feminino julgado incapaz de ser racional e moderado em sociedade ou passível de repreensão, pois a mulher estaria em uma condição permanente de suscetibilidade, do ato em potência destinado ao erro moral, à subversão social. Na teoria jurisprudencial³ apresentada claramente através do árabe original é declarada que a igualdade de gêneros diferencia-se da uniformidade. Igualdade e uniformidade são categorias utilizadas no Islam que justificam a jurisprudência e todo o tratado dos direitos elaborado ao longo dos vinte e três anos da revelação do Livro Sagrado, busca a igualdade no juízo de valor e na atribuição das penalidades sem diferenciação de gênero. A uniformidade, entretanto, é condenada. Neste caso, uniformidade refere-se aos aspectos do cotidiano, exteriores, visíveis aos sentidos, à diferenciação social e biológica, e principalmente aos papéis sociais. Na concepção de Goffman (2006) a representação social, e, portanto, exteriorizada em público cumpre um objetivo claro de interação com o meio que culmina em uma satisfação pessoal por bem representar aquele papel corretamente e de maneira ímpar. Mesmo na reprodução contínua do que já se espera observar e agir, há uma peculiaridade quando se imprime a individualidade na mecanização gestual. Essa particularidade, essa essência irreprodutível é que seria a identidade individual. Tais constatações só são possíveis de serem levadas a cabo quando se está no campo, em ação na etnografia, na inserção do grupo pesquisado.

³ A jurisprudência islâmica é dividida em 5 escolas ou Maddahib: Maliki, Shafi'i, Hanafi, Hanbali e Jaffaryah. Essas escolas carregam o nome de seus fundadores e jurisprudentes. As fontes principais do Direito Islâmico são os hadices (ditos e atos do profeta transcritos, código comportamental ou tradições) e o Qu'ran (Livro Sagrado, código para a Humanidade).

A mulher muçulmana em seu cotidiano cumpre um padrão normatizado em relação à vestimenta, ela sabe como deverá se vestir, para qual situação e em que momento. O papel social, portanto, obedece a padrões de normatividade, espacialidade e temporalidade. Neste ponto a Geografia da Religião ganha destaque imprescindível. A compreensão desta inserção espacial em determinada festividade ou temporalidade oferece novos dados e complementares que nos permitem delinear as questões de pertencimento. Sabe-se então, a qual grupo desejará ela pertencer, como ela semiografa o espaço e constrói sua territorialidade, observa-se também, a variação do discurso consoante o lugar, o espaço ou ao território, caso este já tenha sido construído. A compreensão destes conceitos-chave da Geografia e sua complexidade e dinâmica completam uma apreensão profunda e ampla sobre o objeto de pesquisa. Para o completo cumprimento de seu papel social, o sujeito deverá ser observado sob três dimensões indissociáveis e complementares: identidade, espaço e tempo. Essa preocupação com a contextualização do objeto de pesquisa permite afastar as pré-noções que surgem no vácuo do senso comum, prejudiciais a uma análise mais acurada e imparcial, como diz o psicólogo romeno Moscovici;

Nesse sentido, uma representação é ao mesmo tempo uma imagem e uma textura da coisa imaginada que manifesta não apenas o sentido das coisas que coexistem, mas também preenche lacunas – o que é invisível ou está ausente dessas coisas. (MOSCOVICI, 2003, p.184)

Na etnografia, a observação da mulher muçulmana se deu em dois ambientes distintos. Nas mesquitas da região Sudeste (*Masjid Al Nur*, Tijuca, Rio de Janeiro e *Masjid Muhammad Mensageiro de Deus*, no Brás, São Paulo) no período de janeiro a março de 2015, nas orações congregadas de sexta-feira, a *Salat Jummah* e ainda, no cotidiano, após a saída da Mesquita. A descrição do campo soa pertinente a partir do momento em que se julga necessária uma compreensão mais ampla do objeto, que não deverá ser destacado do seu meio tampouco do seu tempo, correndo o risco de ser compreendido fora de seu contexto, reduzida sua *performance* à sua justificativa teológica, simplista e

previsível. A partir disso, observa-se que o hijab é uma extensão identitária, um simbolismo material, um código simbólico, uma expressão cultural, suporte e meio para o cumprimento de seu papel social, portanto, lê-se;

O geossímbolo pode ser um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalecem em sua identidade. (BONNEMAISON *apud* CÔRREA, 2002: 99-109).

Neste ponto, algumas ideias se complementam e ajudam a compreender a constituição do território e a relação deste com o indivíduo. Se, de acordo com Bonnemaïson (2006), a cultura é capaz de criar um território, é necessário que a manutenção deste lugar reflita as práticas sociais internalizadas e que regem determinada sociedade. O geossímbolo, portanto, é uma extensão dessa cultura, uma expressão viva e constante de que ali há uma representação social, uma materialidade identitária que exerce um poder sobre o meio. As representações sociais com seus artefatos culturais buscam afastar ou aproximar determinados sujeitos, estabelecer regras de comportamento, intermediar relações entre os gêneros, ocultar o corpo e a intimidade. Na ocultação do naturalmente visível e no silêncio da presença física há um discurso cultural de posicionamento, privacidade e sexualidade. As marcas culturais representam as várias tipologias de ausências. O não-visual é o contraponto do espetáculo, no entanto, marca notadamente uma presença imperativa e categórica, pois não permite o debate, a contraposição do estabelecido, a flexibilidade da norma. O que está ali, o é por representação de uma materialidade notória que culturalmente semiografa o espaço e imprime sua cultura no espaço cuja visibilidade se torna possível. O sujeito passa a ser, passa a construir territorialidades quando se reveste de simbolismo material que impera no espaço e em *performance* constante delinea uma identidade.

A territorialidade, segundo Bonnemaïson, seria a relação social e cultural que os grupos analisados mantêm com os lugares e espaços que constituem seus territórios. É uma continuidade após uma demarcação territorial. É uma expressão de comportamentos vividos, ou seja, a territorialidade inclui o fato que fixa o homem aos lugares e o motiva para o externo para a movimentação. Bonnemaïson afirma que a territorialidade, se baseia sobre uma relação dinâmica entre interno e externo, e a sua apreensão é exatamente nesse movimento entre o fixo e o móvel numa oscilação contínua. Envolve, portanto, afetividade e a consideração de que ali é o centro do mundo, a *Terra Mater*, logo, a territorialidade é um conceito utilizado para embasar relações simbólico-culturais. É esse mesmo fluxo interno-externo que constrói a marca a afetividade e o simbolismo característico de grupos sociais na demarcação de suas territorialidades e que se produz igualmente no simbolismo religioso, através da fé e da memória coletiva, neste mesmo fluxo interno-externo. Nestas duas dicotomias criativas de fluxo idêntico: afetividades e produção de símbolos religiosos que as territorialidades se estabelecem. O veículo para a criação, manutenção e difusão dessa territorialidade é o sujeito religioso, que no caso da mulher, carrega uma forte carga simbólica material. É no comportamento exteriorizado que esses conceitos e desdobramentos criativos ficam terminantemente marcados.

De acordo com Schechner (2006), o comportamento restaurado visa a repetição de um código, uma ação individual (tiras de comportamento) que busca demarcar e recriar uma ação embasada em uma normatividade seja moral ou social. O uso do *hijab* é então, um comportamento restaurado, embasado na memória coletiva de matriz religiosa. Este território criado por um geossímbolo, portanto, será capaz de moldar o indivíduo de maneira complexa e indelével. Portanto, caso ele seja retirado de seu território e transferido para qualquer outro espaço, este indivíduo sem pares e sem nenhuma paisagem característica, será em decorrência das marcas coletivas, reconhecido. (ARROYO, 2014).

Usar o hijab no espaço público não-islâmico é, antes de um acato à norma religiosa, uma *performance* do sagrado, uma demarcação de identidade, uma retroalimentação da fé, um método e condição de ser inserida na comunidade religiosa, é a hierocracia⁴ em sua manifestação mais extensiva, determinada por uma autonomia da mulher e por seu poder de decisão. Neste ponto as questões de empoderamento ganham relevância. A agência islâmica feminina é analisada por Saba Mahmood que em seu livro *Politics os Piety* (2005)⁵, traz a atuação de mulheres egípcias nas Mesquitas de Cairo que visavam a um revivalismo do movimento pietista⁶, com a intenção de aumentar a massa intelectual de mulheres das capitais árabes nos anos 70 do século XX. O movimento rapidamente se espalhou e espelha uma agência que, embora, embasada na teologia islâmica que fundamentava a necessidade de buscar o conhecimento tanto por homens quanto por mulheres, baseou-se, principalmente, nos *hadices* proféticos para conseguir estabelecer os grupos de estudo. Percebe-se que para haver uma permissão de ordem verticalizada para a implementação e manutenção desses grupos de estudos foi necessário um profundo estudo da teologia islâmica por essas mulheres para que pudessem fundamentar seu pedido ao patriarcado. A adaptação ao meio, como a indumentária de grande recato e religiosidade foi incrementada até com *niqabs*⁷ para que a pertinência de seus pedidos fossem considerados. No entanto, em uma primeira análise, esse movimento se reveste de um aprofundamento e encrudescimento religioso assustador, mas após o discurso e a observação dessa agência, pode-se constatar qual o verdadeiro objetivo dessas mulheres, e, portanto, as ferramentas e os métodos de obtenção

⁴ Poder do Sagrado.

⁵ Ver Bibliografia.

⁶ O pietismo é um movimento oriundo do luteranismo que valoriza as experiências individuais do crente. Tal movimento surgiu no final do século XVII, como oposição à negligência da ortodoxia luterana para com a dimensão pessoal da religião, e teve seu auge entre 1650-1800. O pietismo combinava o luteranismo do tempo da Reforma Protestante, enfatizando a conversão pessoal, a santificação, a experiência religiosa, diminuição na ênfase aos credos e confissões, a necessidade de renunciar o mundo, a fraternidade universal dos crentes e uma abertura à expressão religiosa das emoções

⁷ Véu que cobre todo o rosto, apenas deixando os olhos à mostra.

desses objetivos foram contextualizados e repensados por elas para que mais rápido e de maneira mais concreta e tangível fossem atingidos. Pensar essas ferramentas e a sua forma de uso engendrada em contextos marcadamente patriarcais é o desafio dos acadêmicos e pesquisadores da contemporaneidade. Apenas a observação a distância não permite enveredar por entre a dinâmica e a mobilidade da agência feminina nos países de maioria muçulmana. O objetivo finalmente proposto por essas mulheres era o estudo religioso e acadêmico para que pudessem ampliar as perspectivas da análise do que acontecia dentro de suas próprias fronteiras, a crise política e social desencadeada pela Irmandade Muçulmana no Egito. As formas de agência, que perpassam a vestimenta e seu simbolismo, o discurso notório ou os silêncios da presença física são algumas das inúmeras formas da mulher galgar empoderamento. A leitura que obrigatoriamente se deve fazer, é a partir de qual contexto elas lutam, quais barreiras, outrora intransponíveis e herméticas, elas alcançam com sucesso, e como essas ferramentas são adaptadas para pequenos ganhos. A dinâmica intensa e complexa que ocorre é o cerne que nos permite elencar e analisar as variadas formas de agência. Se esses objetivos são alcançados em sua plenitude, então sim, a mulher alcançou o empoderamento na missão que ela própria lhe outorgara. O uso do *hijab* é uma escolha na maioria dos países não-islâmicos, seu uso no tempo e no espaço carrega um arcabouço simbólico que lhe insere em determinada coletividade e demarca sua identidade. É uma escolha, um objetivo, um direito e se alcançado, através do livre arbítrio e por uma luta legítima, é uma forma de empoderamento. Não se excluem aqui os casos de abuso de poder e punição devido a uma hierarquia familiar patriarcal e repressiva. O que se observa aqui é um grupo restrito de mulheres religiosas de variada faixa etária em duas grandes capitais brasileiras e o poder de decisão e *performance* no espaço público de mulheres muçulmanas em ambiente não islâmico. O objetivo é a tentativa de desconstrução de um estereótipo de submissão, embasando essa desconstrução paradigmática de forma breve e geral

em conceitos pertinentes à Geografia Cultural e no seu subcampo religioso e às categorias de análise da sociologia.

2. A CONSTRUÇÃO DO CORPO E SUA IDENTIDADE

A ideia de corpo originada na época surrealista do poeta André Breton (1924) foi o ápice de uma concepção modernista da constituição e do significado do que seja humanamente corpóreo. Fragmentar, decompor e dispersar eram as matrizes imperativas através das quais se analisava este temário. No pós-guerra, a transformação da consciência e da sensibilidade coletiva tornaram sem sentido qualquer valor absoluto, a relativização dos fatos e dos conceitos concedeu às ciências humanas e, principalmente, às teorias humanistas um amplo e novo espectro de análise, cabendo à interpretação do objeto de pesquisa, ganhar um status de reversibilidade onde o próprio grupo humano analisado era capaz de auto definir-se, ter autonomia, criticidade em sua agência e atribui-se forma e significado. Esse deslocamento revelaria uma propensão a ascender a um novo renascimento estético, filosófico e social. A ideia de um novo renascimento vem de que o centro do mundo já não é a busca do homem anatomicamente perfeito, réplica da razão que o governa, mas sim, a busca do homem inconsciente, flutuante, deslocado, deformado pela plasticidade e dinâmica desse inconsciente e que viria revelar a sua essência, o *arché* primordial refletido em sua verdadeira humanidade nas suas pulsões, e nos desejos mais subliminares da subjetividade como revelação da identidade. Essas questões humanas, que encerram essa dualidade dotada de uma naturalidade ora tipicamente biológica, ora subjetiva e efêmera, giram ao redor da representação do homem e do seu corpo, as duas submetem o ser humano às evidências da mesa de dissecação. A obra fundadora de uma nova concepção do corpo e as *Demoiselles d'avignon* de Picasso em 1907. (MORAES, 2002)

O que o surrealismo vai propor a partir do segundo manifesto é então uma volta ao concreto, buscando a unidade de forma que interior e exterior se encontrem. A pulsão na sua forma mais imatura e natural, o

desejo, vai ser escolhido como o elemento de unificação dessa dicotomia interior/exterior, assim como o imaginário, de forma que a subjetividade do autor seja incorporada à obra num fluxo do inconsciente para a materialidade. A concepção de corpo resgatada nesse movimento que perdura até os dias de hoje nos faz compreender melhor a ideia de que o interior, subconsciente e imperativo, marcado pela memória coletiva e pela normatividade social exercida em seu papel social imbuída de sua função de vigília e punição vá exteriorizar na vestimenta e no ornamento do corpo uma extensa e visível materialidade simbólica. O uso do hijab encerra em seu significado e utilidade esse exemplo de fluxo criativo. A ambigüidade estará presente então em todos os objetos, sendo o visível apenas uma possibilidade de sua manifestação.

Para Zeny Rosendahl (2001) o conceito de sagrado e seus corolários materiais bem como sua representação simbólica nos remetem à perspectiva do poder mantido e reproduzido pela comunidade em suas territorialidades religiosas. Desse modo, a cultura cria um território, e é através dele que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço.

Percebe-se, entretanto, que não há lugares privilegiados para a construção de territorialidades, mas sim lugares de condensação de qualquer espécie, sendo essa a condição para se determinar e construir uma centralidade. Conceito indispensável quando se pensa em um ponto fixo, móvel e simbólico, portanto, o corpo, como origem de um território.

Define Raffestin(1993);

É, em primeiro lugar, a existência de uma coletividade soldada por ações criadoras de relações, que fundamentam diferenças específicas. O lugar, sem essas relações, não passa de um lugar entre muitos outros. Que esses locais muitas vezes têm ocupado o centro geométrico nada mais significa que o fato de a unidade se constituir sempre “em volta” de alguma coisa, mas isso é apenas uma imagem construída *a posteriori*. A centralidade é, portanto, na sua essência uma entidade com duas faces: Um “topos” e uma “tensão”. (RAFFESTIN, 1993, p.187)

Essas representações sociais, com engendramentos políticos e culturais, formas típicas de manutenção da ordem, hierarquia, poder e cultura constituem em seu todo uma tensão permanente que humaniza o espaço e se diferencia do espaço profano homogêneo e amorfo que se encontra à volta (ELIADE,1992). Se diferenciar é uma condição de sobrevivência e perpetuação da cultura. Para que uma descendência progrida na conservação dos seus símbolos é necessário que ela viva permeada de exemplos e vivência desse simbolismo. O hijab, uma vez instrumentalizado como símbolo identitário de poder e agência, tornar-se-á obrigatório entre sua descendência religiosa.

CONCLUSÃO

A desconstrução de estereótipos perpassa uma correta compreensão do contexto cultural do grupo social analisado. Os conceitos utilizados aqui visam a uma releitura do feminismo religioso islâmico sob base científica, que naturalmente legitimam as análises apresentadas. Há uma gama de questões ainda a serem analisadas relacionadas à sexualidade, poder, territórios, hierarquia e parentesco. Cabe um desdobramento pontual e contextualizado para não incorreremos no erro do julgamento dos sentidos, sem a compreensão aprofundada das diversas modalidades de agência feminina na contemporaneidade. A religião, foco desta análise, é constantemente deslocada de seu senso comum para áreas antes inexploradas como a antropologia da *performance* e a Geografia Humana, que veio a reboque das novas inquietações no estudo do espaço e contribuiu significativamente para uma apreensão completa do fenômeno religioso em sua amplitude e complexidade. Que as novas considerações e releituras aqui ora propostas sejam apenas o ensejo para uma abrangência científica completa e contínua no estudo do sagrado feminino.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARROYO, K. *Ashura: o ritual de construção do luto na cidade de São Paulo*. In: Caderno do Núcleo de Análises Urbanas – CaderNAU, v.7, n.1, Rio Grande, 2014,p. 141-153

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: Geografia Cultural: Um século (3). Rio de Janeiro: EdVERJ, 2002.

BONTE, P. IZARD, M. (Org.) *Dictionnaire de l' ethnologie et de l' anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991

BORDIEU, P. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1998.

CORRÊA, A.M. *O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectivada geografia cultural*. Textos escolhidos de cultura e arte populares. Rio de Janeiro, v. 3, nº 1, p 51-62, 2006

CÔRREA, R.L, ROSENDAHL, Z. *Religião, Identidade e Território*. In: CÔRREA, R.L, ROSENDAHL, Z. (org.) Geografia Cultural – Uma Antologia. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012

DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1984

NORBERT, Elias. *Introdução a Sociologia*. Lisboa: Edições 70, 2000

GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2000.

GOFFMAN, E. *Estigma-Notas sobre a Manipulação da Identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.

_____. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. New York: Hangdon House, 2006

HAESBAERT, R. *Identidades Territoriais*. In: Geografia Cultural: Uma antologia. Volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013

_____. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios”*

à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

LÖWY, Michael. *L'Etoile du Matin, Surréalisme et Marxisme*. Editions Syllepse, 2000.

MAHMOOD, S. *The politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminism Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MORAES, ELIANE, O Corpo Impossível – a decomposição da figura humana: de Lautréamont a Bataille. São Paulo: Iluminuras, 2002.

MOSCOVICI, Serge. Representações sociais: investigações em psicologia social. Trad. Pedrinho A. Guareschi Petrópolis, RJ: Vozes, 2003

MOTAHARI, A. Os Direitos das Mulheres no Islam. Trad. Al Qalam. São Paulo: Arresala, 2008.

RAFFESTIN, Claude. Por uma Geografia do poder. São Paulo: Ática, 1993.

ROSENDAHI, Zeny. Difusão e Territórios Diocesanos no Brasil: 1551-1930. In: Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, v. X, nº 218 (65), Universidade de Barcelona, ago./2006.

ROSENDAHL, Zeny & CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs). Religião, Identidade e Território. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001

TABATABAÍ, A. O Alcorão no Islam. Trad. Ismail Andrade Barbosa. São Paulo: Arresala, 2012.

PINTO, Paulo. G. *Islã: Religião e Civilização – Uma abordagem Antropológica*. Aparecida: Santuário, 2010.

SCHECHNER, R. *What is Performance?* In: Performance Studies an Introduction. 2ªed. New York & Londres, Routledge, 2006, p.28-51