

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



**O Discurso da Mulher Saudita: Uma análise da orientalização
de corpos femininos em função de projetos identitários**

Mariana Firmo Gomes

Professor Orientador: Paulo Chamon

Rio de Janeiro

2020.1

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



O Discurso da Mulher Saudita: Uma análise da orientalização
de corpos femininos em função de projetos identitários

Mariana Firmo Gomes

Professor Orientador: Paulo Chamon

Monografia apresentada ao Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) como requisito parcial para obtenção de título de Bacharel em Relações Internacionais

Rio de Janeiro
2020.1

A todos os professores que me encorajaram a fazer perguntas.

Agradecimentos

Este trabalho não teria sido possível sem todo o apoio, direcionamento e compreensão do meu orientador, Paulo Chamon. Foram muitas as incertezas, os falsos começos, os avanços e retrocessos até que chegássemos aqui. Obrigada por ter aceitado o desafio de me acompanhar nessa jornada cheia de tropeços sem saber o destino final. Aprendi muito com você e com as perguntas que me encorajou a fazer. Foi um prazer imenso te ter como orientador.

Agradeço à minha segunda leitora, Paula Sandrin, e ao professor Márcio Scalercio, que nos momentos iniciais me ajudaram com a bibliografia que foi o ponto de partida para este trabalho, e cujas aulas memoráveis foram meu primeiro contato com alguns dos temas que o inspiraram. Paula, é um prazer poder compartilhar o resultado final com alguém que admiro tanto.

Agradeço também aos meus pais, Ana e Fernando, que sempre fizeram todo o possível para que eu fosse mais longe do que eles e chegasse onde estou hoje. Mesmo que vocês nunca leiam uma palavra deste trabalho, ele marca uma conquista que é tanto de vocês quanto minha.

Ana Luiza Pena e Clara Giffoni, obrigada por terem sido o suporte a que eu recorri tantas vezes nos últimos meses, por terem compartilhado das minhas angústias e ouvido com carinho minhas frustrações. Fico feliz de ter vivido essa experiência em companhia de pessoas tão queridas.

Por fim, eu não poderia deixar de agradecer à pessoa que ouviu com carinho todas as minhas ansiedades iniciais, quando eu ainda não tinha ideia do que este trabalho se tornaria. Lucas, mesmo que você às vezes não entendesse uma palavra do que eu estava falando, você sempre assegurou que tudo ficaria bem e – ao menos dessa vez – você estava certo. Você foi conforto e segurança não apenas naquele momento, mas constantemente ao longo desses quatro anos de graduação. Ainda que fosse possível eu ter concluído essa etapa sem você, eu nunca teria feito de outro jeito.

Resumo

O presente trabalho é uma análise do discurso da mulher saudita. *Discurso da mulher saudita* refere-se à forma predominante como mulheres sauditas são representadas no imaginário social, ou seja, quais características são quase sempre atribuídas a elas, enquanto um grupo pensado homogêneo, e quais elementos ou modos de vida são quase sempre a elas associados. Entende-se que esse discurso, organizado em torno da premissa de que a Arábia Saudita é um país onde a condição das mulheres é singularmente negativa, está inserido em uma tradição mais ampla de orientalização de corpos femininos, que serve a propósitos imperialistas e identitários, os quais este trabalho se propõe a examinar. O *discurso da mulher saudita* atua a partir da mobilização e do apagamento de elementos, significados e interpretações que entregam uma certa concepção de liberdade e são organizados pela mídia norte-americana e pela mídia saudita de forma transvalorada, a fim de representar essa mulher como um símbolo de opressão ou como a guardiã da essência da nação. Em última instância, a força desse discurso garante a constante reiteração do binômio imaginado mulher ocidental livre versus mulher saudita oprimida.

Palavras Chave: Mulheres sauditas, orientalismo, mulheres árabes, análise de discurso, Arábia Saudita

Sumário

Introdução	9
1. Diferenças imaginadas: A Orientalização de Espaços e de Corpos Femininos	14
1.1 Geografias imaginadas: A invenção do binômio Ocidente-Oriente.....	16
1.2 O ‘Oriente’ por trás do véu: Representações do Oriente feminino e da ‘mulher oriental’	19
1.3 Orientalismo no século XXI: Da ‘mulher oriental’ à ‘mulher árabe’	30
1.4 Considerações Finais	35
2. O Discurso da Mulher Saudita	37
2.1 ‘O único país do mundo’: A opressão excepcional da ‘mulher saudita’	39
2.2 O ‘outro lado’ do discurso: A participação da Arábia Saudita no discurso da mulher saudita	47
2.3 A ‘mulher saudita’: Um discurso sobre a liberdade ‘ocidental’	58
2.4 Considerações Finais	63
Conclusão	66
Bibliografia	71

Lista de Imagens

Figura 1: Representações iconográficas europeias dos quatro continentes, George Richardson (1779)	21
Figura 2: Jean-León Gérôme, “O harém sobre o terraço” (1898)	22
Figura 3: Algeria, Moorish woman in city attire	25
Figura 4: Young Moorish Woman	25
Figura 5: Henriette Brown, “A Visit: Harem Interior” (1860)	28

Es comprensible que insistan en medirnos con la misma vara con que se miden a sí mismos, sin recordar que los estragos de la vida no son iguales para todos, y que la búsqueda de la identidad propia es tan ardua y sangrienta para nosotros como lo fue para ellos. La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios

(Márquez, 1982).

The battle over women's bodies can be won only by a revolution of the mind

(Eltahawy, 2016, p. 31)

Introdução

I don't remember a time when words were not dangerous.
(Matar, 2016)

Quando decidi que queria escrever sobre ‘mulheres árabes’, a primeira coisa que me veio à cabeça foi que eu não podia fazê-lo, porque não sou árabe. Com que autoridade, pensei, poderia eu, uma ‘mulher ocidental’, falar sobre elas, tão diferentes eu supunha suas vidas da minha? Mas, a verdade é que eu queria escrever sobre a vida de mulheres árabes, por conta dos sentimentos ambíguos que elas me provocavam.

No momento eu estava lendo um romance líbio escrito por Hisham Matar (2007), que tinha apenas uma personagem feminina, Najwa. Ela era uma mulher em seus vinte e poucos anos que sofria de alcoolismo. Em seus piores momentos, Najwa contava para seu filho pequeno, o narrador da história, sobre o “dia obscuro” de sua vida, quando fora obrigada por sua família aos 14 anos a casar-se com um homem mais velho que nunca tinha visto, após seu irmão encontrá-la em um restaurante conversando com um rapaz desconhecido. Dizia que em seu desespero tinha engolido uma porção de “pílulas mágicas”, pensando que, se não fosse capaz de gerar um filho dentro de um ano, não seria de nenhuma utilidade para o marido e poderia voltar a estudar. Isso não acontecera, no entanto, já que alguns meses depois do casamento ela se descobriu grávida do menino. A família de Najwa era muçulmana e, embora eu não me lembre de nenhuma passagem em que ela foi descrita dessa forma eu sempre a imaginava usando um véu. O Oriente, afinal, não é um tema livre para a imaginação (Said, 2019, p. 30).

Eu sentia pena de Najwa e me sentia frustrada por sentir pena dela. Frustrada, porque no meu repertório restrito de histórias, ficcionais ou não, com personagens femininas árabes, pena parecia ser um sentimento comum, que sempre me deixava com um impulso embaraçado de ser grata pela minha própria ‘liberdade’. O quão difícil – eu admitia apenas para mim mesma – é às vezes suspender o julgamento precipitado do que me é estranho! E que cansativo é ter que estar sempre alerta para não cair na armadilha de conjurar um véu toda vez que uma mulher árabe é mencionada em um livro ou um jornal. Mas, de onde vinha esse

impulso inconsciente de associar uma ‘mulher árabe’ a um véu e a uma vida da qual eu, em minha realidade ‘afortunada’, deveria ter pena? E por que as personagens dessas histórias e as mulheres por trás das matérias do jornal pareciam variações sutis de uma mesma pessoa, uma tão diferente de mim? Uma mulher infeliz, oprimida por uma família conservadora, um casamento arranjado e uma fé muçulmana? Minha dificuldade em encontrar respostas simples para essas perguntas me inquietava.

Dessa inquietação nasceu este trabalho. Existe uma ampla literatura que aborda a forma como somos condicionados a pensar e representar ‘o Oriente’ em oposição ontológica e epistemológica ao que chamamos de Ocidente, sendo *Orientalismo* (Said, 2019) talvez o mais conhecido trabalho com esse intuito. O orientalismo é, afinal, um discurso por meio do qual opera uma relação de poder entre Ocidente e Oriente, na qual aquele toma para si a autoridade de representar, e este é o objeto silenciado da representação (Said, 2019)¹.

Um recorte dessa literatura tem se dedicado, mais especificamente, à articulação entre gênero e orientalismo, observando o papel central atribuído aos corpos femininos na construção da diferença imaginada entre Ocidente e Oriente. De que forma o discurso orientalista se organizou, por exemplo, para representar as ‘mulheres orientais’ como mulheres oprimidas em oposição à ‘mulher ocidental livre’ ou de que forma o véu se tornou, nas palavras de Lila Abu-Lughod (2002, p. 786) “*the quintessential sign of women’s unfreedom*”. Ademais, de que forma essas interpretações orientalistas foram e ainda são mobilizadas buscando legitimar empreitadas imperialistas sobre o Oriente Médio. O presente trabalho se insere no escopo temático que investiga essas questões.

Esse é um escopo, no entanto, que engloba amplas possibilidades de análise. Me lembrei então de um artigo que eu tinha lido, da autora Mona Eltahawy (2012), havia pouco tempo, indicado por uma amiga que estava angustiada com questões bastante parecidas com as minhas a respeito do poder dos estereótipos sobre

¹ Ao longo deste trabalho serão mobilizados muitas vezes os termos Ocidente, Oriente, ocidental e oriental, mulher ocidental e mulher oriental ou mulher árabe, pela falta de um vocábulo alternativo mais apropriado. Isso porque, como será abordado no capítulo 1, esses termos não possuem um referente empírico correspondente, ou seja, não possuem valor descritivo imediato. Dessa forma, o uso deles quase sempre sem aspas neste texto é uma escolha feita estritamente a fim de não comprometer a dinâmica da leitura.

mulheres do Oriente Médio. O artigo, intitulado *Why do they Hate Us?*, publicado na *Foreign Policy*, falava bastante sobre a situação dos direitos das mulheres na Arábia Saudita e eu fiquei particularmente surpresa de descobrir que no país as mulheres eram proibidas de dirigir e iriam votar pela primeira vez em 2015. Na verdade, esses dois fatos foram os que mais chamaram a minha atenção e, a partir daí, uma pesquisa mais aprofundada logo me introduziu no que eu percebi ser uma dimensão contemporânea especial de um discurso orientalista. Mais uma vez, da minha própria reação a uma leitura eu tive a inspiração para o meu objeto de estudo. Trata-se do discurso da mulher saudita. Por *discurso da mulher saudita* quero dizer a forma predominante como mulheres sauditas são representadas no imaginário social, sobretudo na mídia, ou seja, quais características são quase sempre atribuídas a elas, enquanto um grupo pensado homogêneo, e quais elementos ou modos de vida são quase sempre a elas associados. Em outras palavras, a forma como elas são orientalizadas dentro de um contexto de relações de poder do qual faz parte não apenas o Ocidente, mas também a própria Arábia Saudita.

O que há de especial nesse discurso é justamente o que instigou em um primeiro momento a minha curiosidade: A maneira como ele se organiza em torno do epíteto ‘o único país do mundo’. Se o leitor for como eu, e rapidamente conduzir uma pesquisa pelo termo ‘mulher sauditas’, certamente irá se deparar com alguns artigos e notícias com títulos chamativos que o convidam a saber mais sobre o curioso país onde mulheres eram proibidas de votar até 2015 ou de dirigir até 2018, e onde restaurantes, estádios e centros comerciais contam com entradas e áreas exclusivas para circulação feminina. O conjunto de restrições legais singulares impostas às mulheres do país constitui um dos principais fatores que levaram a mídia ocidental a atribuir à Arábia Saudita uma aura exótica e a considerar a situação feminina no país uma de excepcional urgência, mesmo em comparação a seus ‘pares orientais’. Em última instância, o discurso da mulher saudita é um exemplo contemporâneo, manifesto e excepcional de um processo de orientalização de corpos femininos que tem como principal elemento a redução da realidade da mulher ‘do outro’ a uma condição generalizada de opressão.

Assim, este trabalho é um esforço de lidar com minha angústia a respeito da minha relação com mulheres árabes, com as histórias que chegam até mim sobre elas e com a minha própria suposta liberdade. Além disso, porém, ele avança uma

discussão sobre gênero e orientalismo a partir da dimensão que concerne à mulher saudita. Meu objetivo aqui é me aprofundar nos elementos que compõem o discurso da mulher saudita e a partir daí extrair alguns dos significados a ele atribuídos e algumas das premissas, propósitos e consequências que derivam dele; ou seja, me proponho a entender como esse discurso funciona. Porém, apesar de ter como ponto de partida para fins metodológicos um contexto bastante específico, de forma alguma essa análise se esgota na realidade da Arábia Saudita. Pelo contrário, o exame do discurso da mulher saudita e de sua força narrativa conduz a conclusões pertinentes e mais abrangentes no que diz respeito a uma noção específica de liberdade e à mobilização de corpos femininos em função de projetos nacionalistas e imperialistas.

Para tanto, este trabalho se divide em dois capítulos. O capítulo 1 serve de base para a análise de discurso proposta pelo capítulo 2 ao introduzir conceitos e discussões relevantes que permeiam as temáticas do orientalismo, do gênero e das categorias identitárias. Começarei com uma discussão sobre geografias imaginadas e sobre o processo identitário a partir do qual o Ocidente, nas palavras de Said (2019), inventou o Oriente. Em seguida, vou adentrar a esfera das representações e trazer para o debate a questão feminina. Aqui dialogo sobretudo com os trabalhos de Yegenoglu (1998), Loomba (1998) e Alloula (1986) que se complementam em oferecer uma leitura do orientalismo que dá destaque ao que Yegenoglu (1998) chama de “dimensão sexual do orientalismo”. Em um terceiro momento, verei como esses mesmos elementos discursivos que desempenharam um importante papel no processo de colonização europeia do Oriente continuam presentes em discursos imperialistas contemporâneos. Terminarei, enfim, com um debate mais teórico que abrirá o caminho para a discussão sobre a figura da mulher saudita, em um diálogo com Mohanty (1984) e Mahmood (2019) no que diz respeito ao uso de categorias de análise como ‘mulher árabe’ e à concepção hegemônica de liberdade.

O capítulo 2 é uma análise do discurso da mulher saudita. Ele é dividido em três seções principais que consistem em três interpretações complementares que podemos extrair desse discurso. Em um primeiro momento, vou analisar a forma como ele aparece na mídia norte-americana, quais elementos se destacam por serem constantes e quais são apagados da narrativa dominante. A escolha por trabalhar com a mídia norte-americana se baseia na ideia de que a homogeneidade e o alcance

de suas representações midiáticas permitem que os Estados Unidos (EUA) sejam um ponto de entrada para pensarmos construções discursivas da mulher saudita, do Ocidente e do Oriente. Em seguida, vou olhar como esse mesmo discurso de orientalização é apropriado e ressignificado a fim de servir aos propósitos nacionalistas do próprio Estado saudita. Por fim, em um terceiro momento, vou analisar como podemos extrair, dessa disputa de significados, um entendimento específico de liberdade que serve de plano de fundo para e é avançado pelo discurso da mulher saudita, além de dizer algo sobre a relação identitária Oriente-Ocidente que se estabelece por meio dele.

Por fim, ressalto que com este trabalho não me proponho a um conjunto de coisas. Primeiro, não nego as dinâmicas particulares de opressão que operam sobre quaisquer grupos de mulheres, inclusive na Arábia Saudita e nos EUA, em diferentes contextos ou, muito menos, que reformas precisem ser feitas nesse sentido. Segundo, não tenho a intenção de fazer julgamentos de valor a respeito da vida na Arábia Saudita ou mesmo especular a veracidade ou falsidade empírica das representações das mulheres sauditas. Com o intuito de analisar o *discurso* da mulher saudita, opto por me manter agnóstica acerca da realidade empírica de diferentes mulheres no país. Terceiro, não tenho a pretensão de que o discurso analisado seja o único que existe sobre elas, e tampouco suponho que por trás dele seja possível identificar uma realidade monolítica, mal ou bem representada, do que é ser uma mulher na Arábia Saudita. Ao contrário dessas tarefas, meu objetivo, muito mais limitado, é adicionar uma nova dimensão a ser observada nas relações de poder que circulam entre gênero, identidade e imperialismo. Assim, pretendo também entender como esse discurso específico de orientalização da mulher saudita opera sobre minha percepção dessa mulher e sobre minha percepção de mim mesma como uma mulher livre, e quais os propósitos e as consequências envolvidos na construção dessa relação entre eu e ela.

1. Diferenças imaginadas: A Orientalização de Espaços e de Corpos Femininos

“Very shy,” said Matthew. “Very quiet, looks painfully frightened a great deal of the time, yet always admired at social events.”

“That’s odd,” – said Thomas.

“Not really,” said Christopher. “Men like the idea of a women they can rescue.” (Clare, 2020, p. 191)

Em 2001, ano da invasão norte-americana ao Afeganistão, a versão impressa da revista *Time* contava com uma média de 24 milhões de leitores por mês ao redor do mundo, “mais do que qualquer outra fonte de informação” (Cloud, 2004, p. 290). Em dezembro desse ano, uma edição especial da revista, intitulada *Lifting the Veil*, convidava o leitor a compartilhar com os homens afegãos uma visão que tinha sido extinta das ruas de Cabul nos últimos cinco anos: rostos femininos. “Agora que o Talibã fugiu da cidade”, dizia a descrição da edição, que trazia a fotografia de uma mulher sem a burca² na capa, “*a few brave women have shed the burka – the head-to-toe garment, to Western eyes a kind of body bag for the living, made mandatory by the defeated religious leadership*” (Lacayo, 2001).

Ao longo do ano que se seguiu à chegada das forças estadunidenses no país, o site da *Time* compilou em ensaios abertos ao público uma série de fotografias veiculadas nessa edição e em edições seguintes, que se tornaram, pelo alcance da revista, algumas das imagens mais comuns do Afeganistão circulando, sobretudo nos EUA, nessa época. Imagens de mulheres de burca fazendo compras nas ruas de Cabul dividiam o espaço, por exemplo, com a imagem de uma apresentadora indo ao ar sem a burca pela primeira vez em uma emissora recém reaberta, após sete anos proibida de funcionar (Stanmeyer, 2001). Com nomes sugestivos, como *From Shadow to Light* e *Kabul Unveiled*, os ensaios provocavam no leitor um sentimento paternalista com relação às mulheres afegãs, que sob o regime do Talibã eram, dizia a revista, não apenas “obedientes submissas”, mas “não-existent” (Lacayo, 2001). Acompanhada vinha a sensação de que a condição de opressão em que elas viviam justificava qualquer intervenção violenta que fosse necessária para trazê-las, como

² Forma de véu que cobre o rosto inteiro, às vezes com exceção dos olhos.

um dos títulos sugeria, para a luz da civilização e da modernidade que a intervenção norte-americana prometia (Cloud, 2004, p. 290-1).

Essas imagens e as matérias veiculadas pela *Time* e outras revistas e jornais similares da época constituíram a principal fonte de informação, se não a única, de muitos cidadãos norte-americanos a respeito de como era a vida no Afeganistão. Não é surpreendente, portanto, que elas tenham desempenhado um papel tão importante na construção de uma imagem popular do que caracterizaria não apenas uma mulher afegã, mas mesmo uma ‘mulher árabe’ no início dos anos 2000, quando mulheres no Oriente Médio foram alvos recorrentes de histórias midiáticas por conta da nova onda de intervenção das forças armadas dos EUA na região. Isso porque, independentemente de suas nacionalidades, alguns elementos comuns se sobressaíam na representação dessas mulheres, como o véu ou uma condição de negação de escolha ou de opressão familiar. Em última instância, essas fotografias e artigos pareciam confirmar estereótipos que já habitavam, de forma mesmo que inconsciente, o imaginário comum construído a partir de séculos de representações artísticas, literárias e midiáticas do Oriente ou das mulheres orientais.

Neste capítulo, dividido em quatro seções, vou explorar mais a fundo essas representações, seus propósitos e consequências. Para tanto, vou começar com uma seção sobre geografias imaginadas, na qual discutirei a construção identitária do binômio Ocidente-Oriente. Na segunda seção, vou abordar a questão das representações em três aspectos: Primeiramente, as representações gráficas do Oriente e do Ocidente como mulheres e, então, as representações da mulher oriental, tanto as que se construíram em torno de uma fantasia e um desejo do homem europeu com relação a seus corpos e à conquista do Oriente, quanto as que nasceram de uma literatura de viagem sobre o Oriente cujas autoras eram mulheres europeias que adentraram espaços até então inacessíveis ao colonizador, como o harém. Na terceira seção, vou trazer a discussão para o século XXI, mostrando a persistência dessas representações, e seguir para uma discussão sobre os problemas envolvidos na mobilização de categorias identitárias sem referente empírico, como mulher árabe, e de lógicas binárias de organização do pensamento, como mulher ocidental-mulher árabe. Por fim, retomarei de forma breve, na última seção, as ideias discutidas nas seções anteriores e indicarei o caminho a ser seguido no capítulo 2.

1.1 Geografias imaginadas: A invenção do binômio Ocidente-Oriente

Cortei [a terra] em duas, e as duas partes não podiam ficar iguais.
Para qual fui injusto – eu, que as vou [representar] a ambas?

(adaptado de Caeiro, 1946)³

O orientalismo como definido por Edward Said (2019) é um bom ponto de partida se queremos falar sobre a relação Ocidente-Oriente, na medida em que aceitamos o uso desses vocábulo criados pela geografia para designar dois lados opostos do globo. Essa divisão espacial um tanto imprecisa do mapa *mundi* está longe de ser consensual ou simétrica e comporta diferentes interpretações a respeito do que constitui ou não cada uma das partes. Buscando o verbete em um renomado dicionário da língua portuguesa, podemos encontrar que o Oriente diz respeito à Ásia e seus povos e pode ser dividido entre o Oriente Próximo, ou Oriente Médio, que corresponde à região a leste da margem oriental do mar Mediterrâneo – da Turquia ao Egito, “incluindo **por vezes** o Iraque, o Irã e o Afeganistão” –, e o Extremo Oriente, que comporta os países do leste asiático (Ferreira, 2008, p. 597, grifo meu). Ao “conjunto de países asiáticos”, no entanto, o dicionário Michaelis (2020) adiciona “alguns países do leste europeu e outros do Mediterrâneo”, apesar de não especificar quais. Porém, a definição que mais me chamou a atenção foi a do *Cambridge Dictionary* (2020, grifo meu) para o termo pouco utilizado na língua inglesa “*the Occident*”: “*The western part of the world, especially the countries of Europe and America*”, a qual me pareceu ressaltar que existem Ocidentais mais ocidentais que outros.

A percepção de uma falha da geografia e da linguística em explicar precisamente e de forma estável o que compõe cada uma dessas supostas partes desperta um ceticismo quanto à correspondência entre ideia e território. Afinal, o Oriente, esse lugar que invoca imagens de exotismos, sensualidades, sultões impiedosos, riquezas inimagináveis e sociedades anacrônicas, existe apenas como uma história bem contada pela Europa, o que explica o caráter flexível de sua espacialidade. É nesse sentido que a primeira definição que Said (2019, p. 27) dá

³ Trecho original do poema de Alberto Caeiro “Ontem o pregador de verdades dele”: Cortei a laranja em duas, e as duas partes não podiam ficar iguais / Para qual fui injusto – eu, que as vou comer a ambas?

ao orientalismo é “um modo de abordar o Oriente que tem como fundamento o lugar especial do Oriente na experiência ocidental europeia”. Ou seja, o orientalismo é todo um arcabouço de discursos e práticas que permitiu a invenção do Oriente e a transformação de determinada parte do mundo em oriental, e com isso a concomitante invenção do Ocidente e do mundo ocidental (Said, 2019).

Esse modelo discursivo e prático de representar o Oriente está profundamente interligado a uma forma específica de se pensar o espaço. Fundamental para a obra de Said (2019, p. 91) é, portanto, a ideia de uma “geografia imaginativa”, que é capaz de dar sentido espacial a uma fronteira arbitrariamente traçada entre o familiar e o diferente, nesse caso, o Ocidente. Isso ocorre por meio da associação de uma separação subjetiva e abstrata a uma separação concretizada no binômio nossa terra-terra deles. Nas palavras de Gregory (2004, p. 17) “*we might think of imaginative geographies as fabrications, a word that usefully combines ‘something fictionalized’ and ‘something made real’, because they are imaginations given substance*”.

Nesse processo de “substancialização” da geografia imaginada, representações e manifestações culturais são fundamentais para dar significado às distâncias estabelecidas e à diferença por elas demarcada. Tudo aquilo que é considerado estranho é atribuído ao espaço do outro, como uma forma de ordenar visualmente a percepção que se tem do mundo (Gregory, 2004). Por conta disso, Said (2019, p. 86) afirma que “o orientalismo é um campo com uma ambição geográfica considerável”. De fato, geografias imaginativas são performativas; elas produzem, por si próprias, aquilo que nomeiam e descrevem, e assim parecem validar verdades que de outra forma seriam irreconciliáveis (sobre essa validação, ver Puar, 2007, p. 39).

Entretanto, dizer que não há uma realidade correspondente à geografia imaginada do Oriente não desconsidera que haja uma realidade bruta, ou seja, grupos humanos não representados pela ideia do Oriente habitando espaços a Leste da Europa (Said, 2019, p. 32). De fato, o Leste sempre abrigou povos com os quais os europeus mantiveram relações mais ou menos amenas em diferentes momentos da história. Foi essa “intimidade particular” (Said, 2019, p. 30) existente especialmente entre a França, a Grã Bretanha e o Oriente Médio, fortalecida a partir

do século XIX por conta da empreitada colonial, que estabeleceu as bases do orientalismo. A experiência de uma relação contínua e intensa com seu outro mais familiar e imediato permitiu que a Europa se contrastasse, rivalizasse e, nesse processo, se definisse em seus próprios termos como superior a ele.

Desse modo, o que o orientalismo, ou seja, esse discurso dominante sobre o Oriente analisado por Said (2019), revela não se encaixa na definição do orientalismo como disciplina acadêmica – a competência daquele que estuda o Oriente –, mas no que poderíamos pensar, como fez Fernando Coronil (1996, p. 51-87 apud Gregory, 2004, p.4) como uma disciplina correlata, uma espécie de ocidentalismo, por mais improvável que pareça imaginar algo assim⁴. Isso porque o que ele nos apresenta é a forma como o Ocidente se auto constituiu narrativamente e, portanto, como ele dá sentido a seus pares e se relaciona com o outro. Em outras palavras, o orientalismo produz um efeito contrário ao que se propõe, já que em última instância nos revela não algo sobre o que se fala, mas sobre quem fala.

Vê-se, com isso, que a construção da narrativa oriental não surgiu de uma mera “necessidade da imaginação” europeia, como nos alerta Said (2019, p. 32), mas foi estimulada por fortes propósitos identitários e também impositivos, uma vez que a Europa se considerava um exemplo de civilização a ser seguido e se utilizava dos discursos criados para justificar a dominação socioeconômica do Oriente. Assim, o perigo do discurso orientalista está menos em sua inaptidão descritiva e mais na sinalização da força da retórica e do poder norte-atlântico sobre o resto do mundo (Said, 2019, p. 33). Em outras palavras, o que chama a atenção aqui não são as maneiras nas quais o discurso europeu sobre o Oriente é ou não falso, mas sim o poder envolvido no processo de tornar esse discurso a forma dominante de representar o Oriente, quase um consenso narrativo, a despeito da sua correspondência representativa.

A durabilidade e a influência formidáveis do orientalismo revelam o largo investimento político, social e material, e a natureza nem um pouco trivial por trás dessa estrutura discursiva que concedeu às nações europeias a legitimidade e a “autoridade intelectual” (p. 49) de descrever, representar, colonizar e administrar o

⁴ Said (2019, p. 86) aponta como o fato de a simples ideia de uma disciplina chamada ocidentalismo parecer estranha aponta para “o caráter especial, talvez até excêntrico, do Orientalismo”.

Oriente a partir de seus próprios interesses e ideias (Said, 2019). O Oriente, aos olhos da Europa, era como uma criança que, incapaz de falar ou governar-se a si própria, precisava ser afirmada e instruída por outro mais sábio e experiente que a conduzisse à maturidade; e este era um fardo que o homem branco deveria humildemente suportar.

Nesse sentido, a dominação europeia sob a região se justificava porque o europeu, em sua “auto-sujetificação” como ocidental – ou seja, no processo de formação identitária que criou a ideia do Ocidente – fez-se sinônimo de racional, esclarecido, moderno e virtuoso e, como consequência, fez do oriental o irracional, ingênuo, atrasado e bárbaro (Said, 2019). Esse método de oposição a partir de estruturas binárias sempre estabelece, ainda que de forma inconsciente, o privilégio de um termo, ao qual é atribuído um valor positivo, com relação a outro. Esse outro se torna meramente uma negação do primeiro e, portanto, a ele é negada a possibilidade de uma existência independente; ele se torna simplesmente aquilo que não é aceito pelo lado considerado superior (Yegenoglu, 1998, p. 7).

Ademais, além de o orientalismo ser um fenômeno com consequências tangíveis para ambas as partes envolvidas, ele também se estruturou a partir de um processo inconsciente fundamental, relacionado às dimensões da fantasia e do desejo, que possui interpretações e implicações sexuais (Yegenoglu, 1998). Esse processo pode ser bem apreendido no campo das representações artísticas e literárias produzidas sobre o Oriente e a mulher oriental, na forma como o medo, desejo de poder e curiosidade do europeu com relação à região se manifestaram, por exemplo, por meio de uma fixação em símbolos como o véu ou o harém. Esse aspecto, pouco explorado na obra de Said (2019), ganhou, no entanto, maior repercussão em estudos de gênero.

1.2 O ‘Oriente’ por trás do véu: Representações do Oriente feminino e da ‘mulher oriental’

Why the Orient seems still to suggest not only fecundity but sexual promise (and threat), untiring sensuality, unlimited desire, deep generative energies, is something on which one could speculate (...) (Flaubert, [18--?], apud Yegenoglu, 1998, p. 25).

A intersecção entre estudos de gênero e de identidade, mais especificamente no que tange ao processo identitário a partir do qual o Ocidente produziu discursivamente o binômio Ocidente-Oriente, encontra grande expressão nas representações do Oriente como uma figura feminina ou nas representações da mulher oriental. No caso desta, não apenas nos elementos que foram associados a essa personagem, mas no propósito colonial por trás dessa associação e na forma como o desejo europeu de conquista do Oriente se traduziu muitas vezes em um desejo e uma fantasia concebidos em torno dessa mulher imaginada.

É significativo no que tange à dimensão sexual do orientalismo começar pela tradicional representação artística europeia dos continentes a serem saqueados, explorados e dominados a partir de um corpo de mulher. Ao contrário das ilustrações iconográficas de nudez feminina associadas principalmente à América, a Ásia era quase sempre imaginada como uma mulher suntuosamente coberta e adornada, inalcançável em sua riqueza, mistério e reclusão (Loomba, 1998). A Europa, por sua vez, contava em sua caracterização com o auxílio de elementos que realçavam sua erudição e seu poder, como uma tiara ou coroa em sua cabeça, e livros, espadas, harpas e paletes ao seu redor. Ela era, para os modelos de iconografia populares durante o humanismo, o perfeito extremo da América selvagem e primitiva com seu arco e flecha, suas penas e algum animal indomável sempre à espreita (Higham, 1990). De fato, uma escala de selvageria e de nudez distinguia os três continentes conquistados, com a África no meio, representada em vestes apenas parcialmente reveladoras e aos moldes dos povos mediterrâneos do Norte, com quem os europeus tinham maior contato, e a Ásia no outro extremo, com seus camelos, incensos e especiarias (Higham, 1990), uma perfeita execução orientalista. Ironicamente, porém, a mais parecida com a Europa em sua civilidade e pudor.



Figura 1: Representações iconográficas europeias dos quatro continentes, George Richardson (1779)

É certo que, apesar de supostamente mais próxima das maneiras europeias de comportamento em comparação à dita rusticidade extrema da América inexplorada, elementos exóticos não deixavam de demarcar o lugar da diferença nas iconografias asiática e europeia. Ademais, o posicionamento da Ásia no topo da “escala de civilidade” não desvalida, de forma alguma, seu lugar de oposto na formação da identidade europeia, mas pelo contrário dá sentido a essa condição. É como se por razões que passam desde um menor contato a uma falta de conhecimento sobre esses povos, a África e sobretudo a recém descoberta América fossem percebidas como tão diferentes, que não se enquadravam como um referente comparativo. *“The other’s difference can only be recognized comparatively, that is to say, in terms of the same”* (Yegenoglu, 1998, p. 7).

Analisando um universo mais amplo de representações artísticas europeias, agora da mulher oriental, elas parecem sempre oscilar entre dois extremos no que tange ao decoro feminino: de um lado o encobrimento completo do corpo, como o da iconografia continental, com todo o mistério que ele carrega, especialmente se acompanhado de um véu, e de outro a nudez e lascividade características das odaliscas, personagem comum às fantasias orientalistas europeias. Ao combinar a intangibilidade do desejo com o terreno que o não-saber abre para a imaginação, a instituição do harém é talvez a mais presente nos devaneios ocidentais com respeito ao Oriente (Melman, 1992). As famosas pinturas do artista francês Jean-León Gérôme, que apesar de nunca ter entrado em um harém fazia dele cenário constante de seus quadros, são um retrato preciso do que se esperava encontrar por trás dos portões fechados dos aposentos femininos nos palácios e residências árabes mais

abastadas. Ademais, essa arte orientalista foi acompanhada pela crescente popularidade de uma literatura de viagem sobre o Oriente, cuja competência descritiva bastante questionável se embasava em experiências masculinas obtidas por meio de fontes secundárias, uma vez que esses autores não tinham de fato acesso a um harém e, portanto, não podiam ver com seus próprios olhos o cotidiano das mulheres dentro daquele espaço (Melman, 1992).

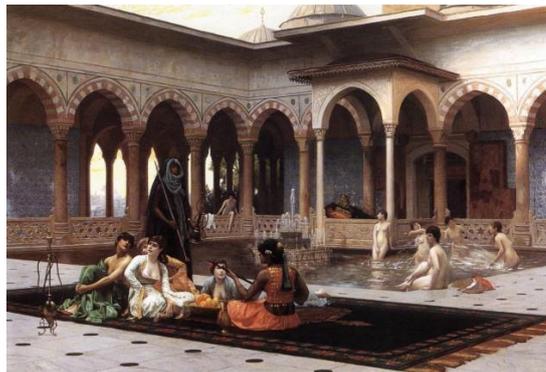


Figura 2: Jean-León Gérôme, “O harém sobre o terraço” (1898)

As fontes secundárias que enriqueciam o imaginário dos viajantes sobre o Oriente iam desde contatos genuínos de maior ou menor intimidade com nativos das regiões a fábulas famosas, como as mil e uma noites. Essas histórias das “noites na Arábia”⁵ proporcionavam uma experiência literária prévia que moldava, ainda que de forma inconsciente, as percepções que esses viajantes viriam a ter das terras visitadas quando de fato pusessem aí seus pés; como uma lente através da qual eles iriam enxergar a realidade com que se deparassem, independentemente de seu gênero ou intelecto (Melman, 1992, p. 63). Nas palavras do próprio Said (2019, p. 30), “por causa do Orientalismo, o Oriente não era (e não é) um tema livre para o pensamento e a ação”.

A palavra “harém” (...) era uma ligeira variação da palavra *haram*, o proibido, o proscrito. (...) O harém era o lugar onde um homem abrigava a família, sua esposa ou esposas, seus filhos e parentes. Podia ser uma casa ou uma tenda, e referia-se tanto ao espaço como às pessoas que viviam dentro dele. (...) Outros homens não podiam entrar ali sem permissão do dono e, quando entravam, tinham que obedecer suas regras (Mernissi, 1996, p. 77).

Em suas memórias sobre a vida de menina num harém em Fez, Fatima Mernissi (1996) associa os limites imprecisos desse espaço à ideia da *hudud*, ou fronteira sagrada, um conceito que lhe permitiu dar sentido a muitas esferas de sua

⁵ Em referência ao título pelo qual *as mil e uma noites* era conhecido na Europa à época, *Arabian Nights*.

vida como mulher muçulmana no Marrocos na década de 40 do século XX. Um harém “tinha a ver com homens e mulheres” e “com uma casa, muros e as ruas” (p. 58-9), recorda Fatima sobre suas dúvidas infantis a respeito da vida em comunidade familiar e da restrição à saída das mulheres, que ali viviam protegidas dos olhares curiosos de pessoas de fora. “A honra e o prestígio de meu tio e de papai dependiam dessa separação” (p. 31), lembra, a qual não se estendia à esposa do porteiro que saía ocasionalmente para prestar serviços que ajudassem na renda de sua família. Tampouco era possível observar essa separação no harém de sua avó na região interior de Fez, onde a ampla propriedade tornava desnecessários muros ou portões. Os limites espaciais e as permissões no harém eram, no fim das contas, delimitados por uma *hudud* muitas vezes fluida, incerta e mesmo negociável pelas mulheres em seu desejo de transgressão. Embora às vezes encontrasse tangibilidade em portões fechados, tinha mais a ver com o espaço privado e suas regras e, dessa forma, era interiorizada, como um código de conduta social ou o que na língua árabe chama-se uma *qa'ida*⁶ (Mernissi, 1996). O harém, portanto, não dependia realmente de limites físicos, ele era mais um produto da imaginação de espaços inventados para organizar a vida em sociedade, nesse caso delimitando uma fronteira entre o público e o privado.

Meu pai sempre me disse que os problemas com os cristãos começam, da mesma forma que com as mulheres, quando não se respeita a *hudud* (...). Existe harmonia quando cada grupo respeita os limites estabelecidos do outro; transgredir esses limites só pode trazer como consequência angústia e infelicidade (Mernissi, 1996, p. 9).

O problema do binômio público-privado era de um grande peso na relação entre o oriental e o ocidental, já que este não aceitava ser excluído de uma parte tão basilar da vida do outro. O anseio por ultrapassar essa fronteira, essa *hudud*, e a frustração de não ter seu desejo realizado se manifestaram de diferentes formas no arcabouço discursivo orientalista sobre esses espaços proibidos e as mulheres que dentro deles se escondiam. Uma dessas formas foi a representação dos homens orientais como, por um lado, “afeminados” e homossexuais ou, por outro lado, violentos; ambos em oposição aos “viris, mas corteses” homens brancos. Apesar de significarem coisas diferentes, ambas as categorizações do homem oriental tinham

⁶ Pode ser traduzido como uma “regra invisível”. “Em árabe, a *qa'ida* significa muitas coisas diferentes, em todas estando presente a mesma premissa básica (...) *Qa'ida* podia significar igualmente um costume ou um código de conduta” (Mernissi, 1996, p. 78).

em comum o objetivo de classificar a sexualidade desses homens como desviante, hiper masculinizando ou ‘des-masculinizando’ esses sujeitos, a fim de deslegitimar o ‘direito’ que eles teriam sobre o corpo dessas mulheres (Loomba, 1998, p. 152). Aqui, na relação identitária que a Europa estabeleceu com o Oriente concretizou-se um novo binômio, o masculino-feminino, no qual o Oriente assumiu mais uma vez a posição marginalizada.

Além disso, a obsessão europeia pelo harém interseccionava o desejo pela mulher oriental com um desejo mais amplo por todo tipo de ‘depravação’ sexual que era associada ao Oriente e que fugia do que era moralmente permitido pelo catolicismo burguês. Os não-europeus, no imaginário ocidental, além de normalizarem práticas incestuosas e poligâmicas, eram mais propensos a sexualidades desviantes e mais incontroláveis e lascivos em seus desejos. Mitos sobre a vida no harém frequentemente estimulavam fantasias de lesbianismo e as terras a Leste eram vistas por muitos viajantes como uma promessa de experiências sexuais libertárias, um local onde os europeus projetavam seus caprichos eróticos reprimidos (Loomba, 1998).

In his account of early seventeenth-century Turkey, for example, George Sandys contemplates what happens when women are cloistered with each other, engaged in long hours of massaging and pampering their bodies: ‘Much unnaturall and filthie lust is said to be committed daily in the remote closets of these darksome [bathhouses]: yea, women with women (...). Another traveller to Turkey claims that the men too ‘are extremely inclined to all sorts of lascivious luxury; and generally addicted, besides all their sensual and incestuous lusts, to Sodomy, which they account as dainty to digest all their other libidinous pleasures’. For this author, Constantinople becomes ‘A Painted Whore, the mask of a deadly sin’ (Loomba, 1998, p. 155).

Em meio a tão rica imaginação, o conquistador europeu não suportava não saber o que acontecia por trás das paredes do harém e sua frustração era intensificada com a extensão do espaço privado do lar, por meio do véu, para o espaço público, onde seu olhar incansável espreitava (Alloula, 1986). Em um estudo sobre as representações francesas de mulheres argelinas em cartões-postais do início do século XX, Malek Alloula (1986) chama atenção para a “vingança do fotógrafo”, que, desconcertado pela fluidez da fronteira público-privado e impedido de adentrar certos espaços restritos, dá vazão às suas fantasias dentro de um estúdio controlado, onde com suas modelos e cenários é capaz de criar uma ilusão crível para seus pares curiosos. Dentro do estúdio, quem produz a realidade é ele; se o

acesso ao espaço privado do outro lhe é negado, ele o recria a partir de sua imaginação: “Whereas the model is a figure of the symbolic appropriation of the body (of the Algerian women), the studio is a figure of the symbolic appropriation of space” (p. 21). O fantasma do harém reinventado pelo fotógrafo, que concede a si próprio o direito de ver, não apenas alimenta o imaginário europeu como é lucrativo para a empreitada colonial, servindo quase como uma propaganda das extravagâncias que podem ser encontradas na colônia.



Figura 3: Algeria, Moorish woman in city attire (Alloula, 1986, p. 13)



Figura 4: Young Moorish Woman (Alloula, 1986, p. 24)

De fato, a obsessão francesa pela vestimenta tradicional das mulheres argelinas é apontada por Yegenoglu (1998) como um dos principais exemplos da associação inconsciente do véu ao medo do outro e a uma fantasia de “penetração dos mistérios do Oriente” (p. 39). “In the Arab world (...), the veil worn by women appears with such constancy that it generally suffices to characterize Arab society” (Fanon, 1965, p. 35). Nesse sentido, o véu é uma metonímia do sentimento europeu

com relação às terras conquistadas, pois essa fixação pode ser interpretada tanto em face de seu desejo de desvendar o mistério por detrás do manto, quanto de sua ansiedade oriunda de não controlar o que pode vir a ser revelado.

In the orientalist chain of signification, the veil signifies (...) the Orient itself. And it is precisely through this excess that the veil and women come to represent (...) the most characteristic aspect of the 'mysterious East' the quintessential Orient (Yegenoglu, 1998, p. 48).

Ao explorar a relação entre conhecimento e poder, Foucault (2015) insere o elemento da organização do espaço como um instrumento essencial de autoridade. Estudando a arquitetura hospitalar e a reorganização das prisões no século XVIII, ele percebeu que uma preocupação fundamental era a visibilidade total dos corpos por um olhar centralizado onde está o poder. Daí a ideia do *panopticon* de Bentham, cujo princípio era uma construção anelar dividida em câmaras e uma torre no meio com janelas que se abrem para o interior do anel. Cada câmara possui uma janela para o interior do anel, assim como uma para o exterior, permitindo um jogo de luzes que torna visível para a torre o que acontece dentro de cada espaço privado, mas não o contrário (Foucault, 2015, p. 318-9). O *panopticon* foi tão inovador, porque permitiu a ascensão de uma sociedade onde não existem zonas escuras que fujam do olhar vigilante do dominador e, nesse sentido, é expressivo que tenha ganhado tamanha relevância justamente na Revolução Francesa. Existe uma conexão entre a arquitetura de Bentham e o projeto rousseauiano dos revolucionários, que visava a uma sociedade transparente, onde “os olhares não encontrem mais obstáculos” (p. 326). O século XVIII era assombrado pelo medo do espaço escuro que dominara a Europa até então, bem representado na figura romântica das masmorras. A escuridão simbolizava a ignorância, os esquemas sórdidos de poder, a ocultação da verdade, e permitia uma certa liberdade de ação que angustiava os iluministas e a sociedade francesa contemporânea (Foucault, 2015).

O colonizador francês não aceitava perder o controle sobre seus colonizados e por isso se sentia tão ameaçado pelo isolamento das mulheres argelinas. O véu se convertia, nesse cenário, em uma resistência ao olhar indesejado do estrangeiro, ele criava um espaço invisibilizado. Mais do que isso, no entanto, ele revertia a lógica do *panopticon* contra seu idealizador, pois a mulher por baixo do véu podia ver sem

ser vista (Yegenoglu, 1998, p. 43) e, portanto, no jogo Benthamniano de luz e sombras, ela estava no lado que detinha o controle.

'Now I am a little acquainted with their ways', writes Montagu to Lady Mary, in a letter dated 1 April 1717, 'I cannot forbear admiring the exemplary discretion or extreme stupidity of all writers that have given account of 'em' (Melman, 1992, p. 83-4).

A ascensão de uma literatura de viagem feminina sobre o Oriente, a partir da publicação em 1763 das famosas cartas de Lady Mary Wortley Montagu sobre suas experiências no Império Otomano, inaugurou uma nova forma de perceber a vida no harém, menos fetichizada, porém não livre de preconceitos e julgamentos morais em maior ou menor grau, principalmente com respeito a costumes como a poligamia e o concubinato (Melman, 1992). De fato, é controversa a opinião de que essa literatura, que encontrou seu ápice no aumento do número de viagens de mulheres ao Oriente Médio a partir do século XIX, teria representado um desafio ao discurso hegemônico masculino dominante que hiper sexualizava o harém e a mulher oriental. Isso porque, apesar de na visão de autoras como Lewis (2019) muitas dessas mulheres, como Henriette Brown por meio de suas pinturas, descreverem o harém como um espaço familiar de convivência, em oposição à narrativa comum que o reproduzia como um lugar de rivalidade feminina e perversidades, é importante ressaltar que o privilégio de adentrar esses espaços não as desprendia completamente da influência de um discurso orientalista fortemente internalizado (Hearth, 2016). Com isso, vemos ainda que o discurso orientalista da época não se baseava apenas em caricaturas, mas por trás dele existia um esforço genuíno de conhecer e representar melhor o outro. Uma disputa de autoridade que, no entanto, se mantinha sempre sob a responsabilidade da Europa e que, em última instância, ao buscar constante verificação intensificava a força do regime de verdade que ia se construindo sobre o Oriente (Said, 2019).

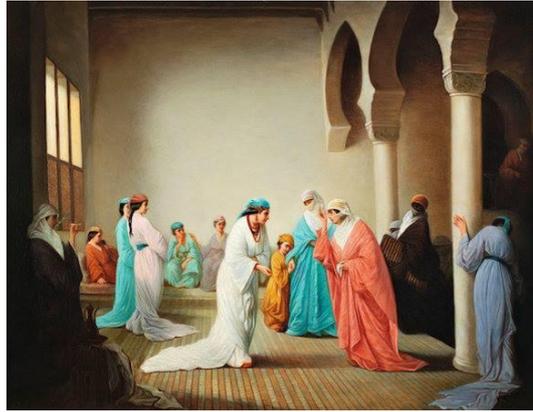


Figura 5: Henriette Brown, “A Visit: Harem Interior” (1860)

Assim, enquanto a autoridade concedida ao discurso dessas viajantes foi importante para difundir narrativas e ideias que se opunham ao que era popular até então, elas não deixaram de investir em elementos de misticismo, exotismo e até sexualização das mulheres muçulmanas, ainda que de forma muito mais ambivalente e complexa do que na era pré-vitoriana (Hearth, 2016). “*The same women that re-envisioned the harem as a space of domesticity and family could in the same vein, emphasize the continuing ‘Otherness’ of Oriental women*” (Hearth, 2016, p. 35). O registro feito por uma viajante, Mary Herbert, após visitar um harém nos dá um exemplo de como essa continuidade podia aparecer no discurso dessas mulheres:

‘the English ladies returned home, feeling the whole time as if they had been seeing a play acted from a scene in the ‘Arabian Nights’, so difficult was it to realize that such a kind of existence was possible in the present century’ (Roberts, 2007, apud, Hearth, 2016, p. 36).

Também Julia Sophia Pardoe (2006, apud Hearth, 2016, p. 35), um nome conhecido da literatura de viagens sobre o Oriente que questionava as etnografias populares da época, em seu trabalho detalhado sobre a vida das mulheres otomanas não escapou de uma tradição que representava essas mulheres sobre uma ótica infantilizada: “*Almost total absence of education among Turkish women... their limited range of ideas... quiet, careless, indolent happiness (...) a woman in person, but a child at heart.*”

O comum a todas essas narrativas é que, a despeito do gênero, seus autores pertenciam sempre ao ‘lado ocidental’. O caso é, nesse sentido, o de uma eterna perpetuação artística e literária da relação entre Flaubert e sua musa Kuchuk Hanem, uma cortesã egípcia que a partir das narrativas do autor francês se tornou

“um modelo amplamente influente de mulher oriental” (Said, 2019, p. 33) sem para isso ter que dizer uma só palavra:

(...) ela nunca falava de si mesma, nunca representou suas emoções, presença ou história. *Ele* falava por ela e a representou. Ele era estrangeiro, relativamente rico, do sexo masculino, e esses eram fatos históricos de dominação que lhe permitiam não apenas possuir fisicamente Kuchuk Hanem, mas falar por ela e contar a seus leitores de que maneira ela era “tipicamente oriental” (Said, 2019, p. 33).

Said (2019, p. 33) continua, chamando atenção para o fato de que “a situação de força de Flaubert em relação a Kuchuk” longe de ser um caso isolado, na verdade “representa justamente o padrão de força relativa entre o Leste e o Oeste, e o discurso sobre o Oriente que esse padrão tornou possível”. O processo de silenciamento do Oriente, a quem é negada a possibilidade de representar a si mesmo, é sustentado materialmente por essa força relativa do Ocidente e é baseado em um falso truísmo difundido segundo o qual ele *não pode* representar a si mesmo, pois se pudesse o faria (Said, 2019, p. 51).

O *sati* era outra instituição que instigava profunda curiosidade a respeito do exotismo oriental e despertava fantasias de heroísmo entre os homens europeus. A tradição hindu da viúva que se imola junto à pira funerária de seu marido morto evocava uma imagem convenientemente perfeita “*of Oriental barbarity and female helplessness and devotion*” (Loomba, 1998, p. 153). Essa percepção de que a mulher oriental não era livre como a ocidental, que também era reiterada pela restrição à liberdade de movimento estabelecida pelo harém, foi ironicamente questionada por várias mulheres europeias que visitaram o Oriente no século XIX e registraram suas impressões sobre o tema. Mulheres como Pardoe (2006, apud Hearth, 2016, p. 33) destacaram a liberdade com que as mulheres otomanas podiam expressar suas opiniões e pensamentos e relataram sua surpresa de que a poligamia fosse uma prática menos comum do que esperavam. Já outras, como a própria Montagu, enxergavam no véu, justamente o grande símbolo da opressão daquelas mulheres para o Ocidente, uma possibilidade de acesso a liberdades que eram negadas às mulheres cristãs. Tanto ela quanto Lady Elizabeth Craven, uma dramaturga profissional que viajou sozinha a Istambul em 1785, olhavam com certa inveja para a liberdade sexual e econômica que enxergavam nas mulheres otomanas de classes mais altas naquela época (Melman, 1992).

O questionamento quanto à liberdade das mulheres orientais era, certamente, um caso de “*white men saving brown women from brown men*” (Spivak, 1998, p. 92). Em sua leitura sobre a abolição da prática do *sati* na Índia em 1829, Spivak (1998) chama a atenção para como essa prática se encontrava no meio de uma disputa entre o colonizador britânico, que considerava o costume um sinal de atraso e obscurantismo e acreditava ter o dever de proteger essas viúvas, e o nativo indiano, que se agarrava à ela em lealdade aos costumes e normas antigos, que estavam sendo ameaçados pela dominação estrangeira. Nessa disputa, no entanto, a voz que nunca se escuta é a da própria mulher indiana, que assim como a Hanem de Flaubert é ahistórica e desprovida de opiniões ou sentimentos. Da mesma forma, sobre a personalidade das mulheres das narrativas épicas inspiradas por essas tradições consideradas bárbaras parecia importar apenas sua gratidão ao herói europeu que se dispunha a salvá-las, como no caso de Aouda na *volta ao mundo em 80 dias* de Verne⁷. Por seus heróis, personagens devotas estavam dispostas a renunciar a riquezas imensuráveis, como a Rainha de Sabá em seu desejo pelo Rei Salomão⁸, e até de seu povo e de sua religião, como Pocahontas ao deixar a América Inglesa⁹.

1.3 Orientalismo no século XXI: Da ‘mulher oriental’ à ‘mulher árabe’

We need to be suspicious when neat cultural icons are plastered over messier historical and political narratives, so we need to be wary when Lord Cromer in British-ruled Egypt, French ladies in Algeria, and Laura Bush, all with military troops behind them, claim to be saving or liberating Muslim women (Abu-Lughod, 2002, p. 785)

The words have changed, but it is not difficult to recognize behind this new phrase, ‘the right to intervene’, the same old white man’s burden, still as lethal, for it incorporates the missionary’s paradox: ‘We will save their souls (their freedom) even if we have to kill them to do it’ (Delphy, 2003, p. 344, apud Hunt, 2008, p. 57).

⁷ Aouda é uma viúva salva pelo protagonista Fogg de *volta ao mundo em 80 dias* em sua passagem por Calcutá de um ritual *sati* no qual ela havia sido obrigada a participar (Verne, 2005).

⁸ “The Biblical story of Sheba arriving laden with gold at Solomon’s court and willingly surrendering her enormous wealth in return for sexual gratification (...)” (Loomba, 1998, p. 153).

⁹ Contada de muitas formas diferentes, a lenda de Pocahontas em geral versa sobre a história de uma nativa norte-americana filha do chefe de sua tribo que se apaixona pelo inglês John Smith e o segue até a Inglaterra deixando para trás seu povo e suas tradições na América.

Said (2019, p. 279) identifica em seu trabalho uma distinção entre o que ele define como “orientalismo latente” e “orientalismo manifesto”, chamando atenção, assim, para a existência de uma positividade inconsciente e estável que antecede conceitualmente as manifestações variadas do orientalismo que observamos em diferentes contextos espaço-temporais. Essa divisão, assim como o entendimento de que o orientalismo não consiste apenas em representações e estereótipos, mas na conexão entre esses discursos e projetos de dominação correntes (Abu-Lughod, 2001, p. 105), são dois aspectos essenciais para se trazer a discussão desse tema para os dias atuais. Existem semelhanças não tão sutis entre os projetos políticos imperialistas analisados por Said em 1978 e aqueles em curso em pleno século XXI, especialmente considerando os discursos de gênero nos quais esses empreendimentos se apoiam.

Tomo aqui como exemplo a invasão do Afeganistão pelos EUA no contexto da guerra ao terror em 2001. O famoso discurso da primeira-dama, Laura Bush, proferido em rádio nacional em novembro daquele ano, ao apelar pela solidariedade ocidental para com a condição das mulheres afegãs sob o controle do regime talibã, deu início a um debate nacional acalorado sobre os costumes e crenças das mulheres muçulmanas; um súbito interesse cultural incomum a outros conflitos cobertos pela mídia norte-americana (Abu-Lughod, 2002, p. 784). O que antes era uma resposta militar da OTAN – não autorizada pelo Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas (ONU) – ao ataque às torres gêmeas no 11 de setembro rapidamente se converteu em uma missão humanitária pelos direitos das mulheres: *“Because of our recent military gains, in much of Afghanistan women are no longer imprisoned in their homes. They can listen to music and teach their daughters without fear of punishment”* (The Washington Post, 2001). A mobilização em torno da questão afegã parecia ter alcançado tamanhas proporções, porque era permitido sentir pena dessas mulheres encobertas ou mesmo uma certa superioridade por elas estarem tão “atrás” de nós, as mulheres ocidentais, em sua liberdade negada. Era um sentimento quase paternalista com relação a ‘nossas irmãs oprimidas’ e que ecoava fortemente o complexo de heroísmo do homem europeu do século XIX com relação a essas mesmas mulheres.

No exemplo da invasão do Afeganistão pode-se enxergar a maneira como esse discurso de resgate se reescreveu ao longo do tempo a fim de continuar

justificando e legitimando projetos coloniais. Hunt (2008) faz uso do termo “*embedded feminism*” para descrever como discursos feministas foram apropriados por esses projetos de dominação e incorporados a eles com o objetivo de angariar suporte feminino para humanizar iniciativas que em última instância pioraram a situação das mulheres cujos direitos elas alegavam defender. Essa instrumentalização do feminismo ocidental e sua associação a uma missão civilizatória para efeitos carismáticos foi ainda, no caso do Afeganistão, bem-sucedida em provocar uma clivagem interna do movimento. Isso porque enquanto grande parte de suas porta-vozes denunciaram as intenções perversas da administração Bush e chamaram atenção para as reais consequências que uma guerra teria na vida das mulheres afegãs, o feminismo ocidental ficou manchado por aquelas que incorporaram o discurso orientalista do governo, que colocava o Ocidente mais uma vez na posição de herói libertador. Essa face do “feminismo ocidental hegemônico” (p. 55) era em particular acusada de silenciar as vozes das mulheres do terceiro mundo e ignorar as dinâmicas particulares de poder que inviabilizam a possibilidade de uma única agenda universal de libertação compartilhada por todas as mulheres, defendida por esse feminismo (Hunt, 2008).

A supressão da heterogeneidade de sujeitos dominados, ou seja, a prática de agrupar esses sujeitos como semelhantes desconsiderando as diferentes complexidades de suas vivências, dá sentido a termos como ‘oriental’ ou ‘mulher árabe’. Esse processo violento é comum a muitas iniciativas imperiais e serve propósitos identitários bastante similares àqueles que constituíram Oriente e Ocidente no imaginário colonial europeu (Mohanty, 1984, p. 333). Para os ingleses, por exemplo, representados na fala de Lorde Cromer, cônsul-geral do governo britânico no Egito entre 1883 e 1907,

uma das coisas convenientes sobre os orientais era que administrá-los, embora as circunstâncias pudessem diferir um pouco aqui e ali, vinha a ser quase por toda parte mais ou menos a mesma coisa. Assim acontecia, claro, **porque os orientais eram quase por toda parte mais ou menos a mesma coisa.** (...) Além disso, (...) os “orientais”, para todos os fins práticos, eram uma essência platônica que qualquer orientalista (ou governante de orientais) poderia examinar, compreender e expor (Said, 2019, p. 70, grifo meu).

Da mesma forma, uma “essência platônica” da mulher árabe parece ser evocada sempre que convém a projetos imperialistas como o da guerra ao terror. Essa mulher é sempre aquela cuja vida de sofrimento se resume ao uso da burca, ao isolamento

do lar mesmo no espaço público, ao cuidado dos filhos e à interação apenas com o marido e outras mulheres de seu círculo familiar imediato (Golley, 2004); em sua privação de liberdade ela é a negação de tudo aquilo que a mulher ocidental conquistou.

O binômio que está em voga aqui é, em última instância, o da mulher ocidental versus mulher árabe, categoria na qual todas as mulheres inseridas necessariamente compartilham uma realidade similar de opressão, quase como se fosse possível falar em um grande patriarcado árabe. Essa mulher, independente de classe, nacionalidade ou orientação sexual, é aquela que, além de ser mulher, é vítima de uma obrigação coercitiva para com o lar e a família, de uma educação precária e de costumes opressores. Ela é o oposto, portanto, das mulheres ocidentais, que têm controle sobre seus corpos e são livres para fazerem suas próprias escolhas, ou seja, que são tudo aquilo que elas certamente gostariam de ser (Mohanty, 1984).

Mostrei que em se tratando de categorias binárias de identidade, como feminino-masculino ou ocidental-oriental, sempre há, mesmo que de forma inconsciente, uma relação hierárquica a partir de um referente analítico tido como superior e não problemático (Yegenoglu, 1998). Isso se aplica não apenas à relação entre mulher árabe e mulher ocidental, mas à constituição identitária do grupo homogêneo ‘mulher’ como um todo, pensado nessa lógica como o negativo do grupo também homogêneo ‘homem’. O que distingue em última instância essas duas categorias macro é que o grupo mulher compartilha uma opressão comum que é operacionalizada pelo grupo homem. Ou seja, a mulher é o sujeito explorado, dominado e desprovido de agência em uma relação antagônica na qual o poder está indiscutivelmente do lado do homem, que é por sua vez o que explora, domina e age. A homogeneização que esse tipo de pensamento, muito comum em estudos de gênero, provoca ocorre porque nesses trabalhos

the focus is not on uncovering the material and ideological specificities that constitute a particular group of women as “powerless” in a particular context. It is rather on finding a variety of cases of “powerless” groups of women to prove the general point that women as a group are powerless (Mohanty, 1984, p. 338).

Quando Mohanty (1984) nos propõe essa discussão, seu objetivo é criticar o pressuposto de que homens e mulheres são “*sexual political subjects*” (p. 340)

antes mesmo de tomarem parte em uma relação social. É como se em quaisquer relações sociais em que esses sujeitos viessem a se envolver, seu gênero ditasse a posição com relação ao poder que eles iriam assumir nessas relações; vítima se mulher e opressor se homem. Essa forma de pensar relações de poder envolvendo gênero desconsidera, portanto, as complexidades das condições que, em determinados contextos bastante específicos, tornam um ator impotente ou dão a ele possibilidades de ação e reação, inclusive desconsiderando que uma determinada posição social, como a de esposa, por exemplo, pode ter um valor completamente distinto em diferentes sociedades analisadas (Mohanty, 1984). Isso porque “*woman’s place in human society is not in any sense a product of the things she does (or even less, a function of what, biologically, she is) but the meaning her activities acquire through concrete social interactions*” (Rosaldo, 1980, p. 400, apud Mohanty, 1984, p. 340).

Além disso, essas formas problemáticas de se interpretar relações entre sujeitos são frequentemente baseadas em uma tradição liberal que não considera “modalidades de agência cujo significado e efeito não se encontram nas lógicas de subversão e ressignificação de normas hegemônicas” (Mahmood, 2019, p. 139). Em outras palavras, dentro da tradição liberal, o desejo de ser livre das relações de subordinação é um pressuposto assumido como universal e, portanto, um ator ou grupo é considerado um agente apenas quando sua ação desafia explicitamente as normas vigentes que operam sobre ele. Pensar agência dentro de qualquer relação de poder a partir de um modelo binário de subordinação-subversão não apenas apaga outros tipos de racionalidade, mas contribui para que esse binômio seja conjugado a outros, como o da mulher ocidental-mulher árabe, cabendo a esta última sempre o lado da subordinação (Mahmood, 2019).

De fato, uma consequência que advém do emprego, em estudos de gênero, de categorias sem referente empírico claro, mas com profundas funções políticas, como a categoria de mulher árabe dialoga com a aplicação desses dois binários. Essas aplicações tendem a colocar o feminismo ‘do lado do ocidente’ e levam a associações da luta por direitos das mulheres na região do Oriente Médio a um processo muitas vezes temido de ‘ocidentalização’. Muitos grupos islâmicos conservadores que se opõem aos projetos de emancipação feminina consideram, nesse sentido, o feminismo como um elemento externo à cultura árabe e algo que

não é relevante para as mulheres locais (Golley, 2004). Até mesmo algumas feministas ocidentais acreditam que a diferença entre elas e as mulheres árabes é tão grande que estas não seriam capazes de desenvolver qualquer tipo genuíno de feminismo (Golley, 2004); “*even when Arab women speak for themselves (...) they are accused of being ‘pawns of Arab men’*” (Bulkin, 1984, p. 167-168 apud Golley, 2004, p. 522).

1.4 Considerações Finais

O Oriente, portanto, oscila em geral entre o desprezo ocidental pelo que é familiar e seus estremecimentos de prazer – ou de medo – diante da novidade (Said, 2019, p. 97).

Neste capítulo, voltei-me a introduzir discussões relevantes que interligam questões de gênero e orientalismo, para em seguida avançar em uma análise mais profunda de um processo contemporâneo específico de orientalização, o discurso da mulher saudita. Isso porque antes de analisar essa figura particular, meu objetivo foi introduzir uma tradição orientalista mais ampla de representações de corpos femininos, que serviu por séculos – e ainda serve – aos propósitos identitários e imperialistas do Ocidente. Na base dessas representações estão as geografias imaginadas, ou seja, a atribuição de sentido espacial a uma fronteira arbitrariamente traçada entre o familiar ocidental e o estranho oriental, e o poder envolvido em garantir a consensualidade dessa fronteira imaterial.

Esse poder requer a reiteração constante da diferença a partir de um regime discursivo no qual mulheres são um elemento central. Mostrei que tensões em torno do binômio público-privado foram um aspecto muito presente na relação colonial entre o Ocidente e o Oriente, na medida em que o desejo de conquista do europeu se transformou em uma frustração, já que elementos como o véu e o harém, que se tornaram símbolos de uma orientalidade, negavam a ele a dominação completa do outro. Mas, se o acesso ao espaço privado e à mulher desse outro lhe era negado, o ocidental se apropriou deles e os recriou a partir de sua própria imaginação e de acordo com seus propósitos particulares. Daí nasceu uma longa tradição de representação do harém como um espaço fetichizado de lascividade e sexualidades desviantes e do homem oriental como um homem homossexual, ‘afeminado’ ou

violento, com o intuito de questionar seu ‘direito’ sobre os corpos das mulheres orientais. Livrar essas mulheres da opressão sofrida nas mãos dos bárbaros seria, portanto, um dever que cabia ao viril e cortês homem branco.

Apesar de a autoridade dessa forma popular de representação da mulher oriental e do harém ter sido em parte questionada com a ascensão de uma literatura de viagens feminina sobre o Oriente, mostrei que essas autoras não puderam se libertar completamente de um discurso orientalista fortemente internalizado, por meio do qual elas enxergaram esses espaços e personagens antes inacessíveis. Tampouco esse questionamento desafiou o papel do Ocidente como representante de um Oriente silenciado. Isso fica evidente na forma como muitas das ideias que permeavam o entendimento europeu sobre o Oriente e a mulher oriental na época sobrevivem até hoje em discursos imperialistas mobilizados pelo governo norte-americano, por exemplo.

Outro passo preambular a que me propus com este capítulo foi apresentar como o processo de orientalização está interligado à atribuição de sentido a categorias identitárias que, assim como a ideia do Oriente, não possuem um referente empírico correspondente e suprimem heterogeneidades. Com isso, surgem personagens como a mulher árabe, que, independentemente de classe, nacionalidade ou orientação sexual, é aquela que é sempre vítima de costumes opressores e restrições a sua escolha individual. Dessa forma, chamei a atenção para a importância de analisar a complexidade e os apagamentos que estão por trás do processo de construção de figuras imaginadas específicas, que é o que irei fazer no capítulo 2 com o discurso da mulher saudita. Isso porque argumento que toda referência a uma mulher saudita, assim como no caso da mulher oriental, se dá dentro de um discurso de poder ao qual estamos submetidas simultaneamente ‘nós’ e ‘elas’, e cujo funcionamento este trabalho se propõe a entender melhor.

2. O Discurso da Mulher Saudita

My own interest was piqued, not by what we were told of the lives of women in Saudi Arabia, but by what we weren't. I have always believed that life is formed far more by shades of grey than the utopian or dystopian narratives that may be comfortably contained by the black-and-white print of the news column (Sutcliff, 2019, p. 2)

'It hurts when you hear what people say about us, that we're repressed'
(Kristof, 2002)

O dia 24 de junho de 2018 foi um dia histórico para as mulheres sauditas. Após quase um ano desde a aprovação da lei que tornava o país o último do mundo a permitir mulheres atrás dos volantes, pela primeira vez, depois de décadas lutando por esse direito, elas podiam dirigir legalmente nas estradas do Reino (BBC, 2018). O entusiasmo das motoristas, muitas das quais mulheres de classe média-alta que já tinham o costume de dirigir em outros países, foi amplamente coberto pela mídia internacional, que encorajava a continuação das mudanças sendo conduzidas nos últimos anos pelo Príncipe herdeiro Mohammed bin Salman. Surgiram, no entanto, muitos questionamentos quanto ao que isso significaria para o futuro das mulheres no país, já que o famoso *driving ban*, embora um dos mais mencionados, estava longe de ser o único desafio legal à igualdade de gênero na Arábia Saudita. Além disso, a mudança na lei ainda teria que disputar um espaço, na prática, em meio às várias opiniões conservadoras sobre o assunto, já que muitas famílias não viram com bons olhos a nova permissão concedida (Coker, 2018; Al Jazeera, 2018).

A despeito da nova concessão, na Arábia Saudita qualquer cidadã do sexo feminino, independentemente da idade, ainda é obrigada a viver sob a supervisão legal de um parente do sexo masculino, que pode ser seu pai, marido, irmão ou até mesmo um filho. Na prática, isso significa que, mesmo adulta, uma mulher precisa solicitar permissão de um parente homem para se casar, deixar a prisão ou um abrigo e obter certos cuidados médicos, além de estar sujeita a ser processada por “desobediência”, o que pode em última instância resultar em prisão (Human Rights Watch, 2019). Esse sistema de guarda masculina, assim como o *driving ban*, criou empecilhos relevantes de mobilidade e, como consequência, interferiu na disposição das mulheres de se arriscarem no âmbito profissional. Contudo, mudanças recentes visaram tornar esse cenário menos adverso. Um decreto em

julho de 2019 assegurou que mulheres do Reino com mais de 21 anos possam obter um passaporte e viajar sem necessidade de permissão por parte de seu guardião legal. Ainda, o mesmo decreto inseriu uma mudança na lei a fim de protegê-las contra a discriminação de gênero na busca por trabalho, garantindo a ilegalidade da atitude comum por parte dos empregadores de solicitar uma permissão do guardião para empregarem uma mulher, e concedeu permissão para que mulheres possam registrar nascimentos, casamentos, divórcios ou falecimentos e obter registros familiares em cartórios. Por fim, houve uma mudança na letra da lei que requeria que mulheres casadas vivessem com seus maridos e que elegia apenas homens como “*head of the household*”, o que deve melhorar a posição das mulheres em questões de guarda parental (Human Rights Watch, 2019).

A vida das mulheres sob o regime saudita¹⁰ e a ortodoxia do Wahabismo¹¹ desperta um misto particular de curiosidade e indignação no Ocidente que transparece nos discursos midiáticos sobre o país. Como vimos no capítulo anterior, existe uma longa trajetória de orientalização que permeia as representações de corpos árabes na mídia e nas artes ocidentais. Nelas, a alusão a uma condição absoluta de opressão feminina (Lida & Avoine, 2016, p. 38) exerce um papel político fundamental ao encorajar a defesa de projetos intervencionistas. Com o 11 de setembro de 2001, a necessidade de angariar suporte popular às ações dos EUA no Oriente Médio criou uma nova onda de leituras orientalistas que, apesar de focada inicialmente nas mulheres afegãs, ao mobilizar o termo generalizante ‘mulher árabe’ foi capaz de abarcar todas as mulheres da região em uma posição comum de submissão e impotência. A partir disso, um grupo que ganhou destaque nessa narrativa foi o das mulheres sauditas, sobretudo por conta de um conjunto peculiar de medidas legais que restringem sua participação na esfera pública da sociedade.

¹⁰ A Arábia Saudita é uma monarquia governada desde sua fundação pela dinastia Al Saud. O Rei acumula funções dos três poderes, inclusive a de Primeiro Ministro, e a ele compete a indicação de todos os membros do Conselho de Ministros. O Reino não possui uma Constituição; a Lei que vigora é a Xaria, a lei islâmica (Teitelbaum et al., 2019).

¹¹ O Wahabismo é a interpretação do Islã majoritária na Arábia Saudita. É uma corrente sunita rigidamente ortodoxa baseada nas leituras da escola Hanbali, uma das mais conversadoras do Islã. Seu precursor, Muhammad ben Abdel Wahab, pregava uma volta dos costumes e práticas conforme eles eram na época do profeta Maomé e das primeiras gerações de muçulmanos, considerando heréticas quaisquer crenças ou práticas que não fossem derivadas estritamente do Alcorão ou da Suna, os livros sagrados. O Wahabismo esteve intrinsecamente relacionado à formação do Estado Saudita (Al Munajjed, 1997, p. 3-6; Long, 2009, p. 28-9).

O objetivo deste capítulo é explorar esse *discurso da mulher saudita*, ou seja, quais são seus elementos essenciais, e de que forma ele contribui para que possamos compreender melhor a conexão entre corpos femininos e identidade nacional/imperialismo que começamos a traçar no capítulo anterior. As particularidades da condição das mulheres no país e as formas como a mídia norte-americana¹² e a mídia saudita reagem a elas faz ainda com que seja possível identificar por meio desse discurso uma concepção específica de liberdade sendo mobilizada e o modo como a Arábia Saudita disputa esse entendimento ao atribuir diferentes significados aos elementos do discurso.

Para tanto, numa primeira seção irei explorar o discurso sobre a mulher saudita predominante na mídia norte-americana, como ele é marcado por e toma parte em formas orientalistas de pensamento e como ele é percebido por algumas das mulheres que ele se propõe a representar. Numa segunda seção, irei interpretar de que forma se dá a correlação entre gênero e identidade na nação saudita e como essa conexão se apoia no discurso destrinchado na seção anterior. Aqui, irei explorar uma face transvalorada do discurso da mulher saudita ao analisar qual uso a mídia saudita faz dele e como esse uso também apaga vozes e elementos dissonantes. Por fim, na terceira seção irei analisar o que a disputa retórica entre a mídia estadunidense e saudita em torno do discurso da mulher saudita nos revela a respeito de um entendimento específico de liberdade e de mulher livre. Aqui, vou observar também quais incoerências estão envolvidas na incorporação desse entendimento pelo discurso e com que propósito elas são rejeitadas.

2.1 ‘O único país do mundo’: A opressão excepcional da ‘mulher saudita’

People look at us and see that we haven't been able to drive, and they think, that's it, we have no life. I think women should be allowed to drive, for sure; we should have the option, but it's not on my checklist to go and get a license. (...) They think we're miserable, that we have no rights, that we are a nation of housewives, trapped at home, cooking.

¹² Como mencionado na introdução deste trabalho, a escolha por trabalhar com a mídia norte-americana se baseia na ideia de que a homogeneidade e o alcance de suas representações midiáticas permitem que os EUA sejam um ponto de entrada para pensarmos construções discursivas da mulher saudita, do Ocidente e do Oriente. Isso não quer dizer, no entanto, que os EUA representem o Ocidente. Este primeiro recorte, pragmático, convida estudos posteriores que ampliem o escopo das representações analisadas.

I would like people to know that we are very happy! That we're nothing like the images you've been presented with. I'm a mother, a friend, a sister, a daughter; I go about my daily life like any other woman – Rana, a designer (Sutcliff, 2019, p. 71)

(...) while needing a driver is an inconvenience, it's not the biggest problem women in this country face. I know it's an easy target for foreign media, but sometimes I think they are more upset about it than we are! – Munirah, a journalist (Sutcliff, 2019, p. 79)

Para Alhatomi e Salama (2019, p. 320) “*discourse in general and journalistic discourse in particular shapes the public opinion, frames common ideologies and records social practices at a given time*”. De fato, a discussão sobre orientalismo no capítulo anterior já havia mostrado que se pode compreender muito das concepções e valores de uma sociedade observando a maneira como ela participa de discursos sobre si e sobre outras. Assim, não é surpreendente que as representações midiáticas das mulheres sauditas sejam fontes analíticas tão ricas quando se está trabalhando a centralidade dos corpos femininos na construção de identidades e diferenças. Nesta seção irei explorar algumas premissas que compõem o discurso sobre a mulher saudita na mídia norte-americana e também algumas respostas a elas.

Na cobertura midiática sobre a Arábia Saudita, está sempre presente uma dimensão exótica e, mais que isso, excepcional construída em torno do epíteto ‘o único país do mundo’.

The litany of “only nation in the world” rules in Saudi Arabia is familiar by now, partly because it provides such provocative news fodder for disapproving outsiders. The only nation in the world that prohibits women from driving cars. The only nation that requires every adult female citizen to live under the supervision of a legally recognized male guardian (...), the last nation, other than Vatican City, to grant women the vote (Gorney, 2016).

De fato, argumento que uma característica primordial do discurso que estou analisando é a classificação da mulher saudita como, no mínimo, incomum, mesmo para os supostos padrões orientais, e da Arábia Saudita como um país especial por causa de suas mulheres. A singularidade da condição de suas mulheres faz da Arábia Saudita uma exceção até mesmo em meio a seus pares orientais; a excepcionalidade da Arábia Saudita faz da condição de suas mulheres uma questão de urgência singular. Além disso, se o Ocidente é produzido também nesse

contraste com a Arábia Saudita e suas mulheres, ele se torna, neste discurso, ‘qualquer lugar do mundo’, ou seja, a normalidade que todos são ou deveriam ser.

Fazendo uma rápida pesquisa sobre ‘mulheres sauditas’, o leitor encontrará facilmente matérias com títulos chamativos que o convidam a descobrir o que as mulheres *ainda* não podem fazer no país. A ideia do ‘ainda’ é importante aqui, porque faz referência a uma visão progressista da história, que é pensada nesse sentido como uma linha do tempo do desenvolvimento e da civilidade com um destino comum para todos. À frente nessa linha está o Ocidente, considerado o berço da modernidade em oposição ao atrasado Oriente. É como se pudéssemos falar em uma “sala de espera da história”; se as mulheres sauditas ainda não podem fazer tudo aquilo que as mulheres norte-americanas fazem, o curso natural dos acontecimentos aponta que em algum momento elas alcançarão o Ocidente nesse quesito (Chakrabarty, 2000, p. 7-8).

A singularidade da vida das mulheres sauditas combinada ao caráter mais fechado do país criam no leitor dessas matérias uma sensação bem representada pela expressão “*unveiling of the mysterious*” (Lim, 2018, p. 464). A ideia de “desvelar” é aqui particularmente conveniente porque brinca com uma das principais práticas constituintes desse exótico no imaginário ocidental: Velar. A *abaya* das mulheres sauditas, uma longa capa preta de uso obrigatório que cobre o corpo inteiro e frequentemente também os cabelos e o rosto, permite que as fotografias que acompanham reportagens nesse estilo adicionem à sensação de excentricidade; o véu, símbolo da tradição, parece um elemento estranho e deslocado em meio a elementos reconhecíveis pelo leitor como pertencentes à modernidade que também o cerca, como carros e celulares de última geração (Lim, 2018, p. 464). Também na forma como se veste a mulher saudita é única no mundo.

Um bom momento para se começar a examinar representações de mulheres sauditas na imprensa norte-americana é o início dos anos 2000. A crença dos EUA de que suas prescrições de democracia e liberdade seriam desejos universais ficou muito evidente em alguns dos discursos veiculados em jornais de grande circulação nessa época. Aqui a característica principal relacionada à mulher saudita é sua condição de vítima esperando pela ajuda estadunidense. Afinal, um ponto não tão implícito desses discursos era que elas seriam tolas ou submissas se quisessem algo

diferente do que o Ocidente poderia oferecer. Essas foram basicamente as palavras do jornalista norte-americano Nicholas Kristof em um artigo para o *The New York Times* intitulado *Saudi in Bikinis*. No artigo, Kristof (2002) abordava o choque de sua experiência naquele “*bizarre place*”, onde as mulheres com quem conversou aparentemente não se sentiam oprimidas ou compartilhavam de suas opiniões sobre o que era ser uma mulher livre.

If most Saudi women want to wear a tent, if they don't want to drive, then that's fine. But why not give them the choice? Why ban women drivers and why empower the religious police (...) to scold those loose hussies who choose to show a patch of hair? (...) if the women prefer to remain second-class citizens, then I suppose that's their choice. But if anyone chooses to behave so foolishly, is it any surprise that outsiders point and jeer?

A presença desse tipo de julgamento enfático e até mesmo grosseiro sobre os costumes das mulheres sauditas não é tão incomum aos artigos da época quando o assunto é mulheres do Oriente Médio. De fato, o artigo de Kristof não é o único exemplo jornalístico seguindo a linha da retórica de salvação para falar sobre a Arábia Saudita. Colbert King (2001) para o *The Washington Post* já havia questionado por que os norte-americanos não faziam nada a respeito do suporte que suas redes de fast-food, como McDonalds e Starbucks, estavam dando ao “apartheid sexual” acontecendo no país ao obedecerem a lei de ter zonas separadas para homens solteiros e famílias. Já Maureen Dowd (2001) em sua defesa entusiasta pelos direitos das mulheres daquela região, a quem se referia como “*swaddled breeders under house arrest*”, concluiu um artigo para o *The New York Times* com a seguinte frase: “*The first lady [Laura Bush] might think about extending her campaign beyond Afghanistan*”¹³.

Apesar de a linguagem e os argumentos desses autores serem em parte um reflexo da tensão acentuada nas relações entre os EUA e a região do Golfo naquele momento, uma análise ainda que breve de artigos de jornal mais atuais sobre a Arábia Saudita revela traços desse mesmo discurso. Em particular, a seletividade dos temas que interessam à mídia norte-americana quando o assunto são mulheres sauditas mudou pouco com o passar do tempo. A prioridade continuou recaindo amplamente sobre as práticas singulares que tornariam a Arábia Saudita um país único no mundo e que aos olhos ocidentais seriam a expressão máxima de privação

¹³ Sobre a campanha da Laura Bush após o 11 de setembro de 2001 ver capítulo 1, p. 31.

da liberdade feminina: O *driving ban*, o sistema de guarda masculina, a obrigatoriedade do uso da *abaya* e a segregação de gênero em espaços públicos (Mishra, 2007a; Alhatomi & Salama, 2019).

Essa seletividade temática é acompanhada pelo uso frequente de expressões com conotação negativa como “injustiça” ou “oprimidas”, que enfatizam a gravidade das restrições descritas, tratam essas mulheres como vítimas passivas e apelam para a indignação do leitor. Essa estratégia discursiva muitas vezes utiliza de exageros para destacar e maximizar a natureza da inequidade de gênero na Arábia Saudita. Ademais, as mulheres raramente são nomeadas ou mesmo caracterizadas como qualquer coisa além de ‘sauditas’, um adjetivo “*intended to generalize the repercussions of oppressing gender-biased policies*” (Alhatomi & Salama, 2019, p. 326). Em outras palavras, o termo ‘saudita’ torna-se uma metonímia da realidade opressora à qual todas as mulheres no país estariam necessariamente sujeitas e essa realidade é tida como suficiente para caracterizá-las dentro desse discurso, ou seja, é tudo que é preciso saber sobre elas.

Matérias focadas no empoderamento feminino, sucesso profissional, demanda por reformas, ou novos papéis assumidos pelas mulheres na sociedade são, por sua vez, muito poucas e não necessariamente dão conta de abordar aspirações e projetos femininos que não se encaixem num entendimento liberal de agência¹⁴. Além disso, esforços de mudança por parte do governo saudita são frequentemente vistos pela mídia como superficiais, pequenas medidas voltadas para acalmar pressões internacionais, que não dão indicação de que mudanças mais profundas como o fim do sistema de guarda estejam a caminho (Alhatomi & Salama, 2019; Lida & Avoine, 2016; Mishra, 2007b).

Em suma, podemos ver que o discurso predominante sobre a mulher saudita na mídia estadunidense gira em torno das seguintes premissas básicas. Primeiro, a realidade da mulher saudita é singularmente negativa aos olhos ocidentais. Segundo, a mulher saudita é uma mulher oprimida, opressão esta que encontra sua expressão máxima em não poder dirigir, não poder sair em público vestida conforme sua vontade e sofrer uma forte pressão para esconder os cabelos e o rosto, não poder se relacionar com homens que não são de sua família, e viver sob um

¹⁴ Sobre feminismo e agência para Mahmood (2019) ver capítulo 1, p. 34.

sistema de tutela que restringe suas escolhas pessoais. Terceiro, se a mulher saudita não percebe que é oprimida e não deseja ser livre da forma como é a mulher norte-americana, ela é ignorante e/ou submissa. Quarto, todas essas afirmações se aplicam a qualquer mulher saudita, já que todas compartilham a mesma realidade opressiva¹⁵.

Da mobilização dessas premissas surgem tensões e questionamentos que são expressos pelas próprias mulheres que o discurso alega representar. Uma matéria do *Al Jazeera* sobre o ressentimento das mulheres sauditas com a imagem distorcida que elas têm na mídia norte-americana começa com a fala de uma estudante da Universidade Dar al-Hekma em Jidá: “*We are happy. We want to show that image (but) the general image of Arab women in the American media is that she is not happy*” (Al Jazeera, 2005). Da mesma forma, várias outras entrevistas feitas com mulheres na Arábia Saudita apontam para um sentimento compartilhado de indignação com a insistência da mídia norte-americana na ideia de que as vidas dessas mulheres se resumem a um conjunto de opressões diárias. Reagindo a esse discurso, os adjetivos mais usados pelas mulheres para descrever a si mesmas nessas entrevistas foram em primeiro lugar “felizes”, “normais” e “modernas”, ainda que elas não entrem a fundo no significado que cada um desses termos tem para elas (Alsanea, 2007; BBC Culture, 2019; Gorney, 2016; Santanello, 2019; Sutcliff, 2019).

Ademais, se a restrição à mobilidade e a *abaya* parecem ser componentes primordiais do discurso da mulher saudita na visão da mídia estadunidense, várias dessas mulheres quando consultadas demonstram ter outras prioridades, não muito distantes daquelas de suas pares ocidentais (DeLong-Bas, 2009; Santanello, 2019; Sutcliff, 2019).

Ask the average Westerner about the status of women in Saudi Arabia and one is likely to hear about veiling, strict gender segregation, and the ban on driving. Ask the average Saudi woman about her top priorities and one is likely to hear about expanded job opportunities and training for women, reforms in the practice of family law, and protection from domestic violence and child abuse (DeLong-Bas, 2009).

¹⁵ Como exposto na introdução deste capítulo, algumas mudanças na condição das mulheres na Arábia Saudita estiveram em curso nos últimos anos, o que inclui o fim do *driving ban* em 2018 e alterações significativas no sistema de guarda masculina em 2019. No entanto, esses elementos continuam sendo relevantes para a análise do discurso da mulher saudita que proponho a partir deste trabalho.

Também Nicola Sutcliff (2019), na introdução de seu livro *Queens of the Kingdom*, uma coletânea de trinta entrevistas feitas com mulheres sauditas de diferentes origens, idades, ocupações e classes sociais ao longo dos anos em que ela viveu e trabalhou no país, compartilha da conclusão de que as lutas das mulheres ao redor do mundo têm vários elementos em comum que não costumam aparecer no discurso sobre a mulher saudita:

(...) despite what those attention-grabbing headlines would have us believe, Saudi women's primary concerns are not of jihad¹⁶ or patriarchal oppression or the dimensions of the cloth that covers them, but rather of the standard of education enjoyed by their children, the challenges of balancing work and childcare, and, of course, when the next series of The Walking Dead is due to be released.

Com isso, vemos que o foco em elementos específicos, que enfatizam o que há de diferente entre as mulheres ocidentais e sauditas, ou, mais importante, o que as mulheres ocidentais têm e as sauditas não têm, é resultado de uma organização discursiva. A ideia por trás dessa estratégia é, portanto, de manter o distanciamento entre ‘nós’ e ‘elas’. Desse distanciamento, deriva-se a premissa de que a opressão feminina é uma marca de inferioridade em uma sociedade, porém com uma importante ressalva: *“In a visual rhetoric of abjection, only another society's women are visible as the oppressed”* (Cloud, 2006, p. 289).

De modo geral, as mulheres sauditas criticam particularmente o fascínio do Ocidente pelo véu ou com relação ao fim do *driving ban*, os dois elementos que mais comumente fazem as manchetes provocativas da mídia norte-americana. Para Al-Ahmadi, Noof e várias outras entrevistadas por Gorney (2016), essa indignação ocidental com o *driving ban* *“has created more national defiance than support”*.

“Khalas,” Al-Ahmadi said. Enough. “It's been too politicized. Sometimes I go places where there are many women, and somebody comes up to me and says, ‘Do you think we care that we drive? This is not our main goal’”.

Por certo, o assunto do *ban* em particular gerou grande controvérsia no Reino, com muitas mulheres sendo da opinião de que permitir a direção abriria espaço para mais casos de abuso sexual, justificaria o descarte do *niqab*¹⁷ e encorajaria conflitos sociais (Abdel-Raheem, 2013). Essas foram as respostas mais comuns dadas pela

¹⁶ O termo se refere a uma luta, que pode ser interna ou externa, pelos princípios do Islã (Sutcliff, 2019, p. 3).

¹⁷ Forma de véu que cobre o rosto inteiro, com exceção dos olhos. Seu uso é comum na Arábia Saudita, porém não obrigatório.

maioria (134 de 170) das mulheres que responderam ao questionário de Ahmed Abdel-Raheem, professora em uma universidade em Meca e autora de uma matéria sobre o tema para o *The Guardian*. Ainda que os resultados não tenham sido científicos, Raheem se surpreendeu com a quantidade de mulheres próximas de si e de suas alunas que concordavam com o argumento pouco tempo antes veiculado em uma matéria de capa do jornal saudita *El-Iqtisadiyah* de que dirigir era um mero luxo e não uma necessidade na vida das mulheres. Para uma das entrevistadas, uma estudante de matemática, Banaader Elmaliki, por exemplo,

[The driving movement is] just a crazy imitation of America, and doesn't mean more liberation for women. It rather means liquidation of the society and inferiority of its moral values. The biggest evidence is the liquidation of American society; we don't want this in our kingdom (Abdel-Raheem, 2013).

A inexistência de um consenso entre as mulheres sauditas com relação ao fim do *driving ban* não me parece nada particularmente inusual em termos de disputas sociais em qualquer parte do mundo, embora talvez alguns colonistas estadunidenses sejam de outra opinião. Afinal, a homogeneidade é uma premissa importante do discurso da mulher saudita veiculado por essa mídia. Para Maha, uma vereadora entrevistada por Sutcliff (2019, p. 47) é frustrante ter que refutar constantemente essa ideia: “*People don't understand this; they think we're all exactly the same – I always tell them, no, we're like the United States; we're completely different – in the way people talk, in traditional life, in marriage, in everything!*”.

Vale a pena destacar, no entanto, o fato de que mesmo o igualmente grande número de mulheres que não apenas era a favor do fim do *ban*, mas lutou muito para que ele se tornasse realidade compartilhava do sentimento de indignação com relação ao que considerava um comportamento de intromissão por parte do Ocidente com relação a seus modos de vida e suas lutas. Na verdade, o primeiro protesto público em Riad pelo direito de dirigir das mulheres aconteceu em 1990 e foi motivado em parte por um sentimento anti-imperialista despertado pela ocupação do Golfo por tropas norte-americanas. Essa conexão entre o movimento feminista e a luta anticolonial é um elemento que não aparece no discurso da mulher saudita, o qual apaga todo um histórico de aliança entre os EUA e a Arábia Saudita que criou condições para a sustentação do regime em vigor no país.

Watching female American soldiers driving trucks and mobilizing in Saudi Arabia at the outset of the Gulf War emboldened Al-Mana to defy the ban in the hope of limiting the control of American troops on her land while enhancing her own mobility. Resentment against American imperialistic notions of freedom uttered by Al-Mana, also shared by other “women drivers,” was another notable source of the driving campaign. Even years later, some of the drivers still held resentment against the United States (Lim, 2018, p. 466).

De fato, quanto mais um assunto parece despertar o interesse ocidental, mais ele se torna um campo no qual as mulheres sauditas se sentem divididas entre duas lutas, uma contra as práticas patriarcais de sua sociedade e outra contra o imperialismo. Da mesma forma, mais ele se torna um ponto de disputa retórica entre os EUA e a Arábia Saudita, com ambos fazendo uso do mesmo discurso sobre a mulher saudita, mas dando a ele significados variantes de acordo com seus próprios projetos, como abordarei mais a fundo em seguida.

Em suma, da mesma forma que o discurso da mulher saudita chama a atenção para determinados elementos, um de seus efeitos é ignorar outros em sua organização. Primeiro, a relação geopolítica entre os EUA e a Arábia Saudita, o que comporta sua parceria estratégica na região do Golfo e o apoio estadunidense ao regime em vigor no país. Segundo, uma consequência direta do primeiro, o peso da dimensão anti-imperialista da luta das mulheres na Arábia Saudita. Terceiro, os problemas enfrentados por mulheres sauditas que não podem ser explicados dentro de uma lógica culturalista, como privações socioeconômicas ou demandas que essas mulheres têm em comum com as mulheres ocidentais. Quarto, situações em que essas mulheres demonstram alguma forma de agência, o que inclui mas não se reduz ao movimento feminista saudita. Ter clareza também desses apagamentos ajuda-nos a entender de que forma e com que propósito o poder opera nesse discurso.

2.2 O ‘outro lado’ do discurso: A participação da Arábia Saudita no discurso da mulher saudita

‘I love our traditions. We have a beautiful culture and a beautiful religion – it protects a woman from birth until the end. I don’t want us to become just like the rest of the world’ – Sara, university lecturer (Sutcliff, 2019, p. 54)

A mobilização do discurso da mulher saudita não é uma prática exclusiva da mídia norte-americana. Nesta seção, irei explorar como a mídia saudita também faz uso dos elementos e dos apagamentos que discutimos na seção anterior com propósitos próprios, que se deixam ver em uma forte correlação entre gênero e identidade nacional. Para entendermos como isso é possível, precisamos primeiramente considerar que o orientalismo é uma forma de representar o Oriente, um arcabouço discursivo que, como vimos no capítulo anterior, produz aquilo mesmo que descreve. Como tal, ele pode ser mobilizado com diferentes valorações e variações por diferentes atores, ou seja, os vários elementos, relações e interpretações do discurso não são estáveis, já que este não possui um referente empírico correspondente. Assim, argumento que essa característica permite que um mesmo discurso sobre a mulher saudita sendo mobilizado pela mídia norte-americana ou pela mídia saudita pode ser ressignificado de modo a valorizar ou desvalorizar o Ocidente e a Arábia Saudita. Em outras palavras, a mídia saudita não está produzindo um novo discurso orientalista para reforçar uma superioridade sobre o Ocidente, mas está se apropriando de um discurso já existente, reinterpretando seus elementos e veiculando-o por meio do poder do Estado e das autoridades religiosas com propósitos próprios.

Em um artigo para o *Arab News*¹⁸ intitulado *Funny ideas about what makes a woman happy*, Safinaz Murshid (2004) critica a intolerância e ignorância da mídia estadunidense no que tange às mulheres sauditas e ridiculariza algumas liberdades que as mulheres norte-americanas valorizariam, questionando a ideia de que pintar os cabelos, assistir novelas ou dirigir até o trabalho faria delas mais felizes que as mulheres sauditas. Essa opinião de que as liberdades experimentadas pelas mulheres norte-americanas seriam superficiais permeia muitos artigos publicados nesse mesmo jornal no início dos anos 2000 sobre o assunto, com a posição de seus autores em geral sendo de uma objeção ao que é percebido como valores ou modos de vida ocidentais (Mishra, 2007a, p. 269). Em um outro artigo, intitulado *An American Lesson*, Al-Jalahma (2002), por exemplo, expressa sua opinião de que as liberdades das mulheres estadunidenses apenas trazem inseguranças para suas vidas e não resolvem seus verdadeiros problemas:

¹⁸ Jornal saudita em língua inglesa de ampla circulação.

Allow the Arab women to come face to face with the sense of fear and insecurity many American women experience, the looming threats and thefts, rapes, murders, the increase in abortions – especially among minors – the spread of HIV, the rising numbers of suicide among women and all other social ills. I wish the American women would frankly tell our Arab women that their freedom has failed to give them security and stability and that American democracy has up to now failed to get equal pay for women doing the same job as men, even if the women have the same qualifications.

De fato, os mesmos elementos que são considerados pela mídia norte-americana a expressão máxima da opressão das mulheres sauditas – o *driving ban*, a obrigatoriedade do uso da *abaya*, o sistema de guarda masculina e a segregação de gênero em espaços públicos – são percebidos muitas vezes por membros da sociedade saudita como aquilo que, além de resguardar suas virtudes, protegeria suas mulheres da imoralidade dos costumes, da sexualização de seus corpos e das mazelas sociais que acometem a vida das mulheres norte-americanas (Mishra, 2007a). Certas falas que surpreenderam alguns dos autores de artigos que vimos na seção anterior chamam a atenção para a incorporação popular desse discurso. Uma nutricionista saudita chamada Lana, por exemplo, repreende Kristof (2002) diante de sua percepção sobre as liberdades das mulheres sauditas: *“I can swim and do sports and go to restaurants and wear what I want, but not in front of men. Why should I show my legs and breasts to men? Is that really freedom?”*.

Para a dona de casa, Fatemah, entrevistada por Sutcliff (2019, p. 180), a segregação espacial e o *niqab* são além de uma demanda religiosa uma forma de proteção: *“If a man sees a woman, he might feel the need to do something with her, you know”*. Khadija, assim como grande parte das mulheres entrevistadas por Sutcliff (2019, p. 60) compartilha dessa opinião: *“Islam asks us to cover and wear the hijab to keep us safe. Maybe only one in a hundred men is actually dangerous, but still – he’s one in a hundred”*. Ademais, o simples ato de andar com o rosto ou os cabelos descobertos é interpretado muitas vezes como um desejo de atrair o olhar masculino e, por isso, as mulheres sofrem constantemente uma pressão para cobrir-se por parte de suas famílias como uma forma de proteger-se de olhares intrusos e simbolizar sua modéstia religiosa (Gorney, 2016). Na verdade, o uso do *hijab* e outras formas de cobrir o corpo como um mecanismo de defesa contra investidas masculinas indesejadas é um significado comum atribuído ao véu em diferentes países de maioria muçulmana (Golley, 2004, p. 528).

Além disso, como vimos na seção anterior, a preocupação com o assédio e com a proteção da virtude feminina eram os principais argumentos também contra o fim do *driving ban*, como mostra a fala de uma das mulheres entrevistadas por Raheem (2013), identificada como “uma mãe saudita”, em sua pesquisa de opiniões sobre o tema:

If they allow women to drive, there will be many negative effects on the whole society (eg, sexual harassment) (...). This will open the door for women to imitate men in everything, and who knows ... there would be calls for banning niqab. This way a woman will lose her femininity; and if a woman goes out without a guardian, she may lose her honor.

Para a designer Rana, entrevistada por Sutcliff (2019, p. 71), a comunidade saudita tem medo pelas mulheres: “*If you were alone, for example, and your car broke down, anything could happen; you could be assaulted. The idea has always been to protect us*”. Sua opinião é compartilhada por Khadija, para quem também o sistema de guarda masculina funciona como uma garantia de que as mulheres têm a quem recorrer em situações de risco: “*Your guardian only needs to be there if there is any likelihood of danger. Even if it’s only a tiny risk – if there’s a risk he should be there. It’s really just for big things, like travel*” (Sutcliff, 2019, p. 60). Em um *call-out* feito pelo *The New York Times* em outubro de 2016 para recolher breves relatos de mulheres sauditas através do website e do Twitter do jornal, opiniões similares a respeito do sistema de guarda foram destacadas, como a de Oum Abdulrahman: “*I like that I have a guardian who looks out for me and cares for my well-being and defends me and takes on what I can’t handle, and if I make a mistake, he will bare the punishment*” (Naggar, 2016).

Na Arábia Saudita, o processo de associação dessas restrições ao que é argumentado como proteção das mulheres sauditas tem suas raízes no fim dos anos 70, com a tomada da Grande Mesquita em Meca em 1979 sendo considerada um marco com severos efeitos para a vida das mulheres no país. O incidente teve início em 20 de outubro daquele ano, quando um grupo de cerca de 200 homens, liderado por Juhayman Al-Otaibi, invadiu o local sagrado e provocou mais de cem mortes em um cerco que durou duas semanas. Em uma reação a um contexto mundial de crescente globalização, Juhayman condenava a família real saudita pelo que considerava uma degeneração dos valores islâmicos no país e adoção crescente de um modo de vida ocidental (Akheel, 2017; Al-Sulami & Al-Kinani, 2018; BBC News, 2019).

Para Akeel (2007) e Feierstein (2019), o episódio desencadeou uma série de reformas sociais de cunho extremamente conservador na região na medida em que as ideias de Juhayman se espalharam, com islamitas radicais ganhando cada vez mais espaço em todos os setores da sociedade saudita e exigindo um retorno ao que consideravam o verdadeiro Islã. Ademais, a revolução islâmica acontecendo no Irã no mesmo ano apenas aumentou as pressões pela adoção de políticas mais conservadoras. Essa percepção é a mesma do Príncipe herdeiro Mohammed bin Salman, que em uma entrevista para a CBS em 2019 afirmou que até 1979, na Arábia Saudita, as pessoas estavam vivendo “*a very normal life like the rest of the Gulf countries. Women were driving cars. There were movie theaters (...). Women worked everywhere. We were just normal people developing like any other country*” (O’Donnell, 2019). Essa fala é particularmente relevante para a nossa análise porque além de apontar 1979 como um marco histórico para a Arábia Saudita, ela faz uso justamente dos elementos do discurso da mulher saudita com os quais já nos deparamos inúmeras vezes até então, mas agora sendo mobilizados pelo próprio príncipe saudita. Salman faz uma associação entre normalidade e a condição das mulheres até 1979 – quando, segundo ele, elas podiam dirigir e trabalhar em qualquer lugar –, indicando, ainda que de forma inconsciente, que ali ocorreu uma mudança no status da Arábia Saudita de ‘qualquer outro país no mundo’ para ‘único país do mundo’.

Para Eleanor Doumato (2009, p. 23), no entanto, a tomada da mesquita foi a culminância de um processo que vinha desde antes se manifestando aos poucos na forma de uma crescente resistência à forte presença estrangeira no país, especialmente feminina, por medo de que as mulheres sauditas passassem a imitar os hábitos ocidentais dessas mulheres. Uma carta enviada meses antes do acontecimento em Meca pelo então ministro do interior, Príncipe Nayf, a escritórios do governo, por exemplo, solicitava a cooperação destes para reprimir práticas ofensivas aos princípios islâmicos; no topo da lista estavam mulheres estrangeiras vestidas de forma inadequada em público. Ademais, outro fator a ser considerado é que a Arábia Saudita já vinha sob uma influência gradativa de grupos islâmicos conservadores com a chegada, ao longo das décadas de 60 e 70, de vários membros dessas associações, dentre as quais a Irmandade Muçulmana, para atuar no sistema educacional do país (Weinstein, 2018).

De uma forma ou de outra, o que se observa é que as reformas que tiveram lugar nos anos subsequentes, as quais tinham o objetivo de proteger o país de uma suposta “ocidentalização” em curso, tiveram como alvo particular as mulheres e a forma de um controle mais rígido da vestimenta feminina, inclusive com a *abaya* a partir de 1983 tornando-se obrigatória mesmo para mulheres estrangeiras, e de uma segregação entre os sexos, que teve como resultado principal a diminuição da oferta de trabalho para mulheres (Akeel, 2017; Doumato, 2009).

Saudi women removed themselves from what was then the center of Riyadh social life for foreigners, the International Women's Club, and women were forcefully banned from hotel swimming pools and disappeared as television news announcers (...). King Fahd, responding to complaints about applications for women to work in offices, sent out a widely-published circular reminding Saudi and foreign businesses that no women would be allowed to work in any establishment, public or private, where they may come in contact with men (Doumato, 2009, p. 23-4).

Assim, percebe-se que o governo saudita entendia essas políticas de restrição à mobilidade feminina e o uso da *abaya* como as formas apropriadas de lidar com o perigo da “ocidentalização”.

O trabalho de Partha Chatterjee (1989) sobre a centralidade do elemento gênero para a resposta indiana ao colonialismo britânico pode nos ajudar a entender o sentido dessa associação. Para tanto, primeiramente precisamos admitir a premissa da separação da cultura em duas esferas, uma espiritual e uma material. Esta última seria constituída pelos elementos que organizam o aparelho estatal, como a ciência, a tecnologia e a racionalidade econômica, os quais são interpretados, no contexto colonial, como as fontes da força do colonizador. Nessa perspectiva, a única maneira de expulsar esse colonizador parecia ser aprendendo e incorporando a sua cultura as técnicas de organização da vida social que o tinha permitido subjugar outros povos. Assim, a “ocidentalização” dessa esfera material da vida tornou-se muitas vezes algo não apenas aceito, mas desejado pelos colonizados (Chatterjee, 1989, p. 623).

No entanto, era preciso que a esfera espiritual, que representava o que seria a verdadeira essência do povo indiano, fosse preservada e fortalecida para que a distinção entre o Ocidente e o Oriente não se perdesse e, com ela, a própria identidade nacional. Na verdade, se os britânicos eram considerados pelos colonos como superiores na esfera material, na esfera espiritual eles eram julgados

inferiores e qualquer imitação dos modos de vida ocidentais no âmbito ideológico era muito mal vista. Essa distinção entre material e espiritual se consolidou na forma de uma outra dicotomia, a do lar, cenário da vida privada, versus o mundo exterior, espaço do domínio material. E como consequência dos papéis sociais atribuídos a homens e mulheres naquela sociedade, às mulheres a quem cabia o cuidado do lar passou a caber também o cuidado da essência espiritual da cultura nacional (Chatterjee, 1989, p. 624). Ou seja, as mulheres tornaram-se um símbolo da integridade da nação diante das mudanças modernizadoras que estavam em curso na dimensão pública da vida.

O endurecimento do controle sobre a vida das mulheres na década de 80 na Arábia Saudita sinalizava, nessa mesma lógica do trabalho de Chatterjee (1989), que às mulheres, como mães e esposas, caberia a responsabilidade de proteger a fronteira entre a singularidade da nação saudita e sua tradição imaginada, e a corrupção ‘ocidentalizante’ que estaria diluindo sua identidade (Al-Rasheed, 2013). As mulheres sauditas deveriam ser, portanto, a singularidade que interromperia a transformação do país em ‘qualquer país do mundo’. Nas palavras de Al-Rasheed (2013, p. 113),

from 1980 onward, the pious nation was dependent on the visible signs of piety, which women in particular were doomed to represent. Their invisibility in the public sphere was, ironically, a visible token of the state piety and the nation's commitment to Islam.

Essa divisão do trabalho social que reiterou a esfera privada como sendo o espaço das atividades femininas se baseava em certas leituras conservadoras do islã que entendiam que o papel natural da mulher era o cuidado da família (Timmerman, 2000, p. 17). A força com a qual ela se consolidou na sociedade saudita se expressa atualmente no fato de as mulheres representarem apenas 23,2% do mercado de trabalho do país – um dos índices mais baixos do mundo –, apesar de corresponderem a 58% dos sauditas com diploma universitário (Al Omran, 2020).

Dessa forma, é central nesse cenário a atribuição aos corpos femininos do papel de guardiãs da cultura e essência nacionais e símbolos da distinção entre Arábia Saudita e Ocidente. Em meio a uma conjuntura na qual uma das partes se sente ameaçada de ser engolida pela outra, ou seja, sente o medo de perder sua identidade, é sobre as mulheres que recai a responsabilidade da continuidade (Chatterjee, 1989; Timmerman, 2000). Daí nasce uma associação comum entre a

pureza e honra das mulheres da nação como virtude máxima a ser preservada e a pureza e honra da nação em si. Isso explica não apenas a percepção dos grupos no poder de que para proteger a identidade da nação é preciso adotar medidas com o intuito de preservar a virtude feminina, mas também a prática usual de se representar as mulheres ‘do outro lado’ como promíscuas ou de moralidade desviante (Timmerman, 2000, p. 18).

De fato, é comum ainda hoje na sociedade saudita a percepção de que laços familiares e valores morais, ao contrário do grande peso que têm na tradição islâmica, são de pouca importância para a cultura ocidental (Mishra, 2007a; Santenello, 2019; Sutcliff, 2019). Esse ponto de vista aparece em vários artigos do *Arab News* com o propósito de legitimar a validade dos costumes sauditas para o leitor, com alguns desses textos chegando mesmo a representar mulheres norte-americanas como promíscuas e “*morally unreliable*” (Mishra, 2007a). Durante os anos 90, circularam panfletos no Reino que censuravam amplamente a realidade lastimosa das mulheres norte-americanas, despertando entre os sauditas um sentimento de pena não muito diferente daquele que os discursos dos EUA sobre as mulheres árabes despertavam no ‘lado do Ocidente’ na mesma época.

According to one [pamphlet], ‘When a Western woman ages, she goes through three stages: first, she gets a dog to keep her company as she has no spouse and no child; secondly, she moves into a home for the elderly, as no one cares for her; and third, her money, if she has any, is taken for her upkeep, or she dies – like a dog – alone without anyone by her side’. Still today, the women I spoke to, in their most honest moments, expressed their concerns that women in the West were routinely ejected from their parents’ homes against their will on their eighteenth birthdays, that they ‘spent every night sleeping in a different bed’ and that prostitution was a mainstream career option (Sutcliff, 2019, p. 5-6).

Muitas mulheres compartilham dessa percepção de que as mulheres ocidentais não possuem um suporte familiar com que possam contar. Para a acadêmica Rahaf, os sauditas “*are especially close family-wise. Even when we reach eighteen, we stay in our parent’s homes – I know that in other cultures, they’re forced out!*” (Sutcliff, 2019, p. 50). De fato, para várias das mulheres entrevistadas por Sutcliff (2019), a perspectiva de ser “obrigada a trabalhar, frequentemente por um salário menor” e abrir mão de seus ganhos pessoais para sustentar a família, um dever que elas atribuem às mulheres ocidentais, não é apelativa: “*I think it must be tiring to be a woman in the West. It seems that career*

is the most important thing; you have to make it on your own, you have to prove yourself (...). I think, as a woman, it's very nice to always be taken care of" (p. 74).

Um fato relevante nesse processo de representação mútua é a superficialidade analítica com que se interpreta a sociedade saudita. Em geral, as leituras feitas pela mídia norte-americana da sociedade saudita não se aprofundam nas circunstâncias complexas das práticas noticiadas, descartando os significados desviantes que certos elementos, como o véu, um dos principais símbolos evocados para indicar a opressão dessas mulheres, possam assumir em diferentes contextos. Essa superficialidade pode ser observada também em outras instâncias, como na completa desconsideração que a cobertura midiática tem para com a esfera da vida privada, que seria o espaço onde as mulheres sauditas exercem maior controle e influência, em contraposição ao foco excessivo na esfera pública, onde os homens detém maior poder (Mishra, 2007a, p. 271-2). Da mesma forma, a mídia saudita cedeu inúmeras vezes a uma tendência reducionista de associar a forma como as mulheres ocidentais se vestem ou sua conduta sexual a mazelas sociais como famílias disfuncionais ou mesmo assédio e abuso sexual (Mishra, 2007a, p. 271-2).

No entanto, em sua análise da mídia saudita, Mishra (2007a) constatou que o elemento de fato comum à maior parte dos artigos sobre mulheres norte-americanas era o ressentimento à tentativa dos EUA de impor sobre o país suas ideias de liberdade e suas opiniões sobre as aspirações das mulheres locais. A prática da mídia norte-americana de defender os modos de vida e valores ocidentais como universais era não apenas percebida por esses autores como etnocêntrica, mas associada a um imperialismo cultural difundido por meio de uma retórica feminista. O governo saudita, por sua vez, toma o cuidado de repreender de forma rígida as mulheres que desafiam publicamente as normas sociais que operam sobre suas vidas. Apesar das mudanças legais que marcaram os últimos anos, como o fim do *driving ban* em 2018 e as novas permissões concedidas dentro do sistema de guarda masculina em 2019, ativistas pelos direitos das mulheres que lutaram pacificamente para que essas mudanças acontecessem permanecem presas ou aguardando julgamento desde maio de 2018 sem evidências suficientes. Tanto a Human Rights Watch quanto a Anistia Internacional afirmaram possuir evidências de que algumas dessas mulheres foram maltratadas, assediadas e abusadas enquanto sob custódia

do Estado. Dentre essas mulheres está a famosa ativista Loujain al-Hathloul, que já tinha sido presa antes por tentar dirigir dentro do país como uma forma de protesto. Mas, apesar de a luta pelo fim do *driving ban* ser a que contou com maior cobertura midiática internacional, a luta de Loujain e de suas companheiras tem um grande foco contra o sistema de guarda masculina e contra a forma como essas mulheres percebem que a sociedade saudita está organizada de maneira a desencorajar fortemente a participação socioeconômica feminina (Al-Qadi, 2020).

Em suma, o que podemos observar é que o discurso da mulher saudita apropriado e ressignificado pela mídia saudita possui algumas premissas próprias. Primeiro, a realidade da mulher saudita é singularmente positiva aos olhos sauditas, porque marca a diferença identitária entre o país e o Ocidente. Segundo, os elementos que a mídia norte-americana alega serem a expressão máxima da opressão das mulheres sauditas – o *driving ban*, a *abaya*, a segregação espacial e o sistema de guarda – são os mesmos que para a mídia saudita protegem suas mulheres da imoralidade, preserva sua honra e virtude e as priva de certas preocupações que permeiam o dia-a-dia das mulheres norte-americanas, como o assédio e, portanto, esses elementos são desejáveis. Terceiro, se a mulher saudita deseja ser livre da forma como é a mulher norte-americana e expressa isso publicamente, seus valores são distorcidos e ela precisa ser disciplinada e silenciada. Quarto, todas essas afirmações se aplicam a qualquer mulher saudita, já que todas compartilham o dever de proteger as tradições e costumes da nação saudita.

A luta pelos direitos das mulheres na Arábia Saudita é uma faceta que, como foi abordado na seção anterior, é apagada do discurso da mulher saudita, e esse apagamento, assim como os demais apontados naquela seção, é possível não apenas por conta do poder que opera através da força da mídia estadunidense, mas também pelo poder que opera através da força local da mídia e das autoridades sauditas. De fato, da mesma forma que algumas das mulheres que teoricamente seriam representadas por esse discurso expressam tensões e questionamentos com relação à dimensão que é veiculada pela mídia norte-americana, elas também o fazem com relação à releitura da mídia saudita, como demonstram ao aderir à luta pelo fim do sistema de guarda masculina e pelo *driving ban* ou desafiar a pressão por cobrir o rosto em público e não frequentar espaços onde possam entrar em contato com

homens de fora da família. Esses desafios aparecem das mais diferentes formas, desde um ativismo aberto contra o sistema de guarda, como o de Loujain, até um confronto familiar particular, como o das irmãs Raghda e Rafea com seus pais para poderem trabalhar em uma cafeteria em Medina com seus rostos descobertos (Yee, 2020).

Finalmente, o que podemos observar é que tanto a mídia saudita quanto a mídia norte-americana têm um modelo ideal de suas próprias mulheres e o considera como o modelo ideal de comportamento universal, estabelecendo uma forte correlação entre seus corpos e os objetivos nacionalistas ou imperialistas do Estado (Mishra, 2007, p. 271). A imagem que o discurso que estamos analisando evoca da mulher saudita como uma mulher usando um *hijab* é um bom exemplo da forma como ambas trabalham com representações ideais da mulher saudita. Já vimos algumas vezes que o véu é frequentemente percebido no Ocidente como o grande símbolo da opressão da mulher muçulmana e como tal ele é um elemento estereotipado indispensável sempre que a mídia norte-americana se propõe a representar uma mulher árabe. Essa tendência representativa, no entanto, também é mobilizada pela mídia saudita, que igualmente sempre mostra as mulheres sauditas usando o véu, como uma forma de estabelecer o *hijab*, que não é de uso obrigatório no país, como um símbolo da identidade religiosa nacional (Nawar, 2007, p. 96-7).

Meu principal argumento nesta seção é que as mulheres estão no centro da disputa retórica entre a mídia estadunidense e a mídia saudita, porque elas guardam uma relação especial com a identidade nacional. Se de um lado a mulher saudita é representada como vitimada pela ausência da ‘liberdade ocidental’, de outro ela é representada como a negação da ‘libertina ocidental’, porém vitimada pela ameaça desta. Como sintetizado por Arebi (1994, p. 282 apud Mishra, 2007, p. 273), “*while for the West the Saudi woman is seen to be held captive by or in the name of Islam, for Saudi internal discourse she is seen as a prey to be swallowed by the West*”. Assim, nos dois casos os mesmos elementos discursivos são interpretados de forma transvalorada a fim de corroborar os interesses imperialistas norte-americanos ou nacionalistas sauditas. O que para aquele é sinônimo de atraso e opressão, para este é uma proteção contra as investidas culturais do Ocidente; o que para aquele é sinônimo de libertação, para este é sinônimo de vulnerabilidade e perda de identidade. Em outras palavras, a representação da mulher saudita com a qual a

mídia saudita trabalha é considerada um distintivo que faz da Arábia Saudita um país único no mundo, e um receptáculo dos valores morais que são estimados pela sociedade saudita, enquanto para a mídia estadunidense, ela é um símbolo da opressão de uma sociedade que não compartilha dos valores de liberdade da sociedade norte-americana. Qual seria esse entendimento norte-americano de liberdade que está em jogo é algo que irei explorar na próxima seção.

2.3 A ‘mulher saudita’: Um discurso sobre a liberdade ‘ocidental’

What does freedom mean if we accept the fundamental premise that humans are social beings, always raised in certain social and historical contexts and belonging to particular communities that shape their desires and understandings of the world? (Abu-Lughod, 2002, p. 786)

Até aqui explorei duas dimensões do discurso da mulher saudita. Na primeira seção, a maneira como a mídia estadunidense associa essa personagem a uma realidade de opressão por falta de mobilidade, pela obrigatoriedade do uso da *abaya*, pelo sistema de guarda masculina e pela segregação de gênero em espaços públicos, enquanto ignora questões importantes como as relações de poder dentro da Arábia Saudita ou entre a Arábia Saudita e os EUA. Na segunda seção, mostrei como esses mesmos elementos do discurso são ressignificados pela mídia saudita como uma forma de proteger a mulher saudita de se tornar uma mulher ocidental, a qual é associada ao abandono familiar, à imoralidade, à violência e a uma sexualidade disfuncional. Nesse processo, a mulher saudita simboliza a identidade da nação e as relações de poder dentro da Arábia Saudita, como por exemplo a resistência de algumas mulheres às normas estabelecidas, ou entre a Arábia Saudita e os EUA, novamente são excluídas do discurso. Nesta terceira seção, irei abordar um nova dimensão do que o discurso da mulher saudita faz visível e faz invisível. Para tanto voltarei mais uma vez aos elementos centrais que para a mídia norte-americana são os símbolos da opressão da mulher saudita e irei observar de que forma eles exprimem um entendimento específico de liberdade, de mulheres livres e de mulheres ocidentais que é disputado pela mídia saudita e que apaga entendimentos dissidentes para esses mesmos termos.

Argumento que, com base no que eu trouxe até aqui, a ideia do que é ser uma mulher livre para a mídia norte-americana dentro do discurso da mulher saudita, pela contraposição do que é ser uma mulher oprimida, pode ser resumida em o que vou chamar de duas macro liberdades. Primeiro, livre mobilidade, o que inclui poder dirigir, poder viajar, deixar prisões ou abrigos sem a necessidade de permissão de um parente do sexo masculino e poder circular livremente por espaços públicos. Segundo, liberdade de escolha individual, o que inclui poder escolher o que vestir em público e poder casar-se ou receber um tratamento médico sem a necessidade de permissão de um parente do sexo masculino. Dessas restrições mandatórias para as mulheres sauditas pelo Estado derivam ainda algumas consequências que ampliam a desigualdade de gênero no país. O problema da livre mobilidade, por exemplo, foi um empecilho durante muitos anos para que mais mulheres entrassem no mercado de trabalho ou perseguissem oportunidades profissionais no exterior. Já do problema da liberdade de escolha, mais especificamente pela vigência do sistema de guarda masculina, derivam outras formas de controle não necessariamente previstas, na medida em que alguns guardiões condicionam aprovações, por exemplo, a pagamentos em dinheiro, e o processo de troca de guardião é extremamente complicado (Human Rights Watch, 2016).

Em última instância, essa noção de ‘mulher livre’ como uma mulher em cuja vida não opera nenhuma dessas restrições supracitadas, como seria o caso da mulher ocidental, remete a uma noção de liberdade baseada na premissa do individualismo possessivo, como sintetizada por Macpherson (1962). Com base em uma análise dos clássicos contratualistas, esse autor conclui algumas premissas que seriam fundamentais para a construção da sociedade liberal democrática. O que faz um indivíduo é a propriedade de sua própria pessoa e de suas capacidades e, portanto, sua liberdade só pode ser limitada pelas regras necessárias para garantir que todos os indivíduos sejam iguais nessa condição e pelos contratos em que ele toma parte por vontade própria. Dessa forma, a sociedade formada por esses indivíduos é uma sociedade baseada nas relações entre proprietários e seu objetivo final é garantir a proteção da propriedade de cada um, de sua própria pessoa e de seus bens (Macpherson, 1962, p. 263-4). Para Macpherson (1962), ainda que a estrutura social tenha se modificado, as premissas do individualismo possessivo ainda são

essenciais para explicar as dinâmicas da sociedade contemporânea, um ponto que o discurso sobre a mulher saudita parece reiterar.

A mulher saudita, privada da liberdade de escolha individual e da livre mobilidade como definidas acima, não possui a completa propriedade de sua pessoa e, com isso, tampouco a autonomia para tomar parte em contratos de acordo com seu interesse particular. Assim, dentro desse entendimento específico de liberdade, ela não pode ser considerada uma mulher livre; mais do que isso, ela não pode mesmo ser considerada um indivíduo em todas as suas capacidades, já que a auto propriedade é nessa lógica uma condição formadora do sujeito (Macpherson, 1962, p. 263). Restaria a ela, nessa perspectiva, a condição de propriedade de seu guardião. Uma vez que a mulher ocidental possui, por outro lado, essa propriedade sobre si e sobre seus bens, ela sim pode ser classificada como um indivíduo livre e, sendo o desejo de ser livre das relações de subordinação um desejo central raramente problematizado pelo pensamento liberal (Mahmood, 2019, p. 143), ela é também o modelo ideal de mulher. Aqui, a mulher ocidental é uma mulher sob a qual opera o mínimo de constrangimentos impostos pelo Estado ou por outros indivíduos privados e nisso ela se contrapõe perfeitamente à mulher saudita, aquela sob a qual operam, pelo contrário, o máximo de constrangimentos. Na verdade, da mesma forma que a mulher saudita, da forma como ela é idealizada pela mídia saudita, é um símbolo do que é caro para a nação saudita, também a mulher ocidental idealizada pela mídia norte-americana é um símbolo do que é caro para a nação norte-americana, a qual se construiu e promoveu historicamente como um bastião da democracia e da liberdade. O controle dos corpos femininos é, assim, central na negociação da identidade da nação tanto no Ocidente quanto na Arábia Saudita.

No entanto, assim como vimos nas seções anteriores, na medida em que um discurso torna visíveis certos elementos e interpretações, ele torna invisíveis elementos e interpretações disputantes ou complementares. Ao afirmar que a mulher saudita não é livre porque não tem acesso a mobilidade ou escolha individual e que a mulher ocidental é livre pela negação dessa afirmação, o discurso da mulher saudita ignora outros entendimentos de liberdade ou interpretações dissonantes desse mesmo entendimento. Pateman (1993), por exemplo, argumenta que, mesmo no Ocidente, as mulheres nunca foram parte igual em contratos – seja

o contrato especulativo dos contratualistas, sejam os contratos cotidianos como o de casamento¹⁹ –, porque assume-se tacitamente que elas não possuem propriedade sobre si mesmas. Assim, as mulheres na verdade são objetos do Contrato Social, que é também, portanto, um Contrato Sexual, a partir do qual os homens “transformaram seu direito natural sobre as mulheres [postulado] na segurança do direito patriarcal civil” (p. 21). E, na medida em que os contratos reais refletem a liberdade que os indivíduos exercem ao tomar parte no contrato original, eles também refletem a condição política da diferença entre os sexos (Pateman, 1993).

Dessa forma, para Pateman (1993), dentro da lógica da sociedade civil liberal, que é fundamentalmente patriarcal, as mulheres nunca possuem condições iguais às dos homens para aderir a contratos, porque elas partem sempre de uma posição subordinada. Essa interpretação da condição social feminina sinaliza que, diante de uma análise mais aprofundada do entendimento de liberdade mobilizado pelo próprio discurso da mulher saudita, a mulher ocidental tampouco seria livre, já que uma série de condicionantes atuam sobre sua livre escolha. O que ocorre é que esses condicionantes são apagados do discurso. Em outras palavras, da mesma forma que diversas dimensões da existência das mulheres sauditas são dominadas pelo patriarcado dentro desse conceito de liberdade, o mesmo acontece com as mulheres ocidentais, a diferença sendo que essa condição de subordinação não é explicitada pela lei. Por exemplo, ainda que o Estado assegure à mulher ocidental a livre mobilidade, essa mulher precisa lidar com outros condicionantes que derivam em última instância de sua condição feminina, ou seja, que não são preocupações de um homem ocidental, como o horário do dia ou o espaço da cidade em que ela irá exercer essa liberdade. O mesmo acontece com a liberdade de escolha individual. Seria uma mulher ocidental de fato livre de condicionantes para escolher o que vestir em público, por exemplo, ou seria ela apenas livre de um condicionante específico, aquele imposto pelo Estado? Seria a ausência desse condicionante legal o suficiente para classificar as mulheres ocidentais como livres e as sauditas como oprimidas?

¹⁹ Para Pateman, o contrato de casamento na sociedade liberal é um contrato por meio do qual se estabelece “o direito patriarcal de um homem (marido) sobre uma mulher (esposa)” (Pateman, 1993, p. 18). Mais sobre a questão do contrato de casamento em Pateman (1993, p. 231-278).

Dentro dessa perspectiva, a correlação suposta pelo discurso da mulher saudita entre mulher ocidental e mulher livre é, portanto, questionável. No entanto, na medida em que o discurso da mídia estadunidense apaga esse questionamento, a mulher ocidental pode ser postulada como o modelo ideal de liberdade. Em outras palavras, argumento que em última instância não importa para esse discurso se a mulher ocidental é livre de fato ou não; não existe um modelo de liberdade específico no qual ela precise realmente se enquadrar para ser considerada livre, ela própria é o modelo. E, para mantê-la como modelo, o discurso apaga quaisquer questionamentos a suas supostas livre mobilidade e livre escolha individual.

Sendo a mulher ocidental o modelo de liberdade, as mulheres sauditas podem ser, nas palavras de Mohanty (1984, p. 338), “*evaluated on the basis of how far they have reached the goal of achieving Western ideals*” (Mohanty, 1984, p. 338). Isso porque o que realmente importa aqui é que a mulher ocidental seja ‘mais livre’ do que a mulher saudita, ou seja, que ela possa ser postulada como um modelo. É como se houvesse uma escala de liberdade em que, quanto mais se avançasse, menos constrangimentos sociais operassem sobre a mulher, e nessa escala, como na escala da civilidade, as mulheres sauditas estão sempre atrás tentando alcançar as mulheres ocidentais, mas nunca conseguindo, porque sempre precisa haver um distanciamento – espacial, moral, temporal – entre o Ocidente e seu outro. Essa posição permite a sustentação do binômio nós livres e modernas/elas oprimidas e atrasadas e é a manutenção desse binômio que interessa aos propósitos imperialistas e identitários norte-americanos. O problema, porém, é que uma análise mais cuidadosa dos elementos que o discurso da mulher saudita aponta como expressões máximas da opressão saudita, irá revelar as incoerências que o discurso tenta suprimir.

Para Mahmood (2019), o problema é ainda anterior à discussão quanto à liberdade – ou falta de – das mulheres sauditas ou das mulheres ocidentais. Se o discurso da mulher saudita se baseia em um entendimento específico de liberdade, ele se baseia antes disso na premissa de que ser livre é necessariamente um desejo das mulheres sauditas, um que é negado pelas autoridades sauditas. Para essa autora, no entanto, a centralidade da liberdade e da autonomia como ideais políticos é um consenso historicamente recente e “profundamente mediado por condições históricas e culturais” (p. 147), não um desejo inato como a teoria liberal parece

supor. Com base na análise que fiz até aqui não é possível determinar a partir apenas das ressignificações do discurso qual o entendimento que a mídia saudita dá para liberdade ou mesmo em que medida diferentes entendimentos de agência e de formas de vida circulam entre diferentes grupos de mulheres na Arábia Saudita. Essa é uma discussão para trabalhos futuros. O que se pode definir, no entanto, é que o discurso da mulher saudita, como uma dimensão do discurso orientalista, revela algo sobre a concepção ocidental hegemônica de liberdade e sobre a forma como essa concepção é negociada em função da imaginação de uma diferença identitária entre o eu e o outro, para a qual o controle dos corpos femininos é fundamental.

2.4 Considerações Finais

O nacionalismo é fino como um fio de linha, talvez por isso muitos tenham a sensação de que precisa ser zelosamente protegido (Matar, 2007, p. 240).

Neste capítulo, eu fiz uma análise de um discurso no qual o orientalismo e o lugar da mulher são centrais, o discurso da mulher saudita. Argumentei que a mulher saudita é um discurso porque toda referência que se faz a uma mulher saudita se dá dentro de um regime não-livre de representações que, construído sob uma noção particular de liberdade, serve em última instância ao propósito de reiterar uma diferença identitária entre um eu ocidental livre e um ela oriental/árabe oprimida. Além disso, mostrei que não é apenas o Ocidente que participa desse discurso, mas também a Arábia Saudita, na medida em que atribui a ele seus próprios significados de acordo com seus propósitos identitários particulares.

Conduzi essa análise acessando esse discurso sobretudo a partir de dois loci, a mídia estadunidense e a mídia saudita, porém mobilizei também uma série de entrevistas realizadas com mulheres no país a fim de observar como pessoas que esse discurso alega representar reagem a ele. A partir disso, concluí que o discurso da mulher saudita na mídia norte-americana gira em torno de alguns elementos principais que, em suma, associam essa mulher à uma condição singular de opressão, mesmo em comparação à condição de sujeição atribuída a outras

mulheres árabes. Argumentei que, para o discurso, a Arábia Saudita é um lugar único no mundo e essa excepcionalidade faz a situação feminina no país ser uma de urgência singular. Mostrei ainda que a seletividade discursiva apaga uma série de elementos e relações que desafiam essa narrativa, como por exemplo formas variadas de agência feminina ou o histórico de apoio dos EUA ao governo saudita.

Ao examinar como o discurso sobre a mulher saudita é mobilizado pela mídia saudita notei a incidência dos mesmos elementos que se destacam na mídia norte-americana, como a *abaya*, a segregação espacial ou o *driving ban*, porém ressignificados, na medida em que esses componentes são associados à proteção da mulher saudita diante de tudo aquilo a que a mulher ocidental estaria exposta segundo essa narrativa, a violência e a objetificação de seu corpo, o abandono familiar e uma sexualidade disfuncional. Em outras palavras, a mídia saudita participa do discurso que orientaliza a mulher saudita transvalorando suas interpretações a fim de desvalorizar o Ocidente e os modos de vida considerados ocidentais. Nesse processo, à mulher saudita é atribuída a responsabilidade de proteger a identidade da nação saudita e a continuidade das tradições e costumes frente ao risco sempre iminente da ‘ocidentalização’. Além disso, ao tomar parte nesse discurso, a mídia saudita toma parte também na invisibilização dos mesmos elementos e relações apagados pela mídia estadunidense.

Por fim, argumentei que o discurso sobre a mulher saudita pressupõe um certo entendimento hegemônico de liberdade e, mais do que isso, presume liberdade como um desejo universal. Isso porque pode-se aferir desse discurso que a condição de liberdade está associada à livre mobilidade e à livre escolha individual e, portanto, os impedimentos legais atuando sobre essas capacidades da mulher saudita fariam dela uma mulher não-livre, enquanto a ausência desses impedimentos atuando sob a mulher ocidental, por consequência, fariam dela uma mulher livre. Esse corolário se baseia na premissa do individualismo possessivo de que um indivíduo é livre quando possui propriedade sobre sua própria pessoa e sobre suas capacidades, o que não se aplicaria à mulher saudita. Mais uma vez, mostrei, no entanto, que o regime discursivo atua invisibilizando determinados elementos, relações e interpretações em função de tornar outros visíveis. Aqui, são apagadas interpretações que questionam a coerência da suposição da liberdade da mulher ocidental, uma vez que dentro dessa própria definição mobilizada pelo

discurso, é possível rebater a ideia de que a mulher ocidental tem total liberdade de mobilidade e escolha individual. Argumentei, porém, que para o discurso da mulher saudita, não importa se a mulher ocidental é ou não livre de quaisquer constrangimentos a suas capacidades – desde que esses constrangimentos não apareçam no discurso –, mas apenas que ela seja ‘mais livre’ do que a mulher saudita. Em outras palavras, importa que seja possível dentro do discurso tornar a mulher ocidental um modelo de liberdade a ser alcançado pela mulher saudita, porque é esse distanciamento entre elas que garante a manutenção do binômio eu ocidental versus ela árabe. E a manutenção desse binômio atende, em última instância, aos propósitos identitários tanto do Ocidente quanto da Arábia Saudita.

Conclusão

Digo, primeiramente, que não consigo distinguir entre sérvios e croatas. ‘O que faz vocês pensarem que são diferentes?’

O homem com quem estou falando pega um maço de cigarros do bolso de sua jaqueta cáqui. ‘Vê isto? São cigarros sérvios. Do outro lado eles fumam cigarros croatas.’

(Ignatieff, 1994, p. 1-2, apud Woodward, 2009, p. 7).

O que me inspirou inicialmente a escrever este trabalho foi o incômodo da imaginação. Não da imaginação livre, mas da imaginação condicionada do Oriente e da mulher oriental. Por isso, ao analisar o discurso da mulher saudita, meu objetivo final foi entender como ele se insere em uma longa tradição orientalista de pensamento que buscou – e busca continuamente – atribuir significados a termos que não possuem um real correspondente empírico, a fim de servir propósitos identitários e imperialistas. Em outras palavras, eu estudei a forma como esse discurso reitera diferenças imaginadas, entre o Oriente e o Ocidente, entre a mulher ocidental e a mulher árabe, que adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos envolvidos em sua representação (Woodward, 2009, p. 8).

Uma vez que o discurso sobre a mulher saudita é uma dimensão particular de um processo maior de orientalização de corpos árabes, no primeiro capítulo me dediquei a discutir esse universo mais amplo de representações do outro oriental, seus propósitos, elementos que destacam e que apagam, a centralidade da figura da mulher em sua mobilização. Assim, abrindo caminho, no segundo capítulo, para a análise do funcionamento de um discurso específico, com características e significados próprios, o discurso sobre a mulher saudita. Conduzi essa análise a partir de dois loci: A mídia estadunidense e a mídia saudita, assumindo que se elas certamente não esgotam os veículos de circulação desse discurso, elas são uma porta de entrada adequada para acessá-lo.

O que extraí dessa análise é que os elementos que compõem o discurso predominante da mulher saudita na mídia estadunidense constroem essa mulher como uma mulher vítima de uma realidade singularmente opressiva. Isso porque, ao contrário de ‘qualquer outro país do mundo’, a Arábia Saudita é ‘o único país do mundo’ onde mulheres não podiam até muito recentemente dirigir, são obrigadas a usar uma *abaya* em público para cobrir o corpo, não podem circular livremente por

quaisquer espaços e possuem um parente do sexo masculino como guardião legal durante toda suas vidas. O que está por trás dessas particularidades, no entanto, é uma premissa que transcende esse discurso, ecoando as representações da mulher oriental e da mulher árabe que examinei no primeiro capítulo. Seria a premissa de que a opressão, a subordinação e o atraso são características suficientes para caracterizar a mulher árabe e a contrapõem à mulher ocidental, que é postulada livre como aquela certamente deve desejar ser.

Ademais, ao analisar o discurso predominante sobre a mulher saudita na mídia estadunidense concluí que ela também participa do discurso de orientalização da mulher saudita, mobilizando os elementos desse discurso de acordo com seus próprios propósitos identitários. Isso porque, os mesmos elementos que para a mídia estadunidense simbolizam a negação da liberdade a essas mulheres, para a mídia saudita, são uma forma de protegê-las de um processo de ‘ocidentalização’, ou seja, de um processo gradual de adoção de modos de vida e valores considerados ocidentais, os quais estariam diluindo a identidade nacional saudita. Ou seja, às mulheres sauditas se atribui a responsabilidade de manter a Arábia Saudita um país ‘único no mundo’. Nesse processo, os elementos e relações do discurso da mulher saudita são transvalorados de modo a desvalorizar o Ocidente e a mulher ocidental, que é associada ao abandono familiar, à imoralidade, à violência e a uma sexualidade disfuncional.

Mostrei ainda que tão perigoso quanto o que esse discurso torna visível é o que ele torna invisível. A prática do discurso é uma que seleciona determinados elementos em detrimento de outros de forma a construir uma representação coerente ao seu propósito. Ou seja, se o propósito da mídia estadunidense ao mobilizar o discurso da mulher saudita é, em última instância, demarcar a diferença entre um eu ocidental e um outro oriental/árabe, e legitimar movimentos imperialistas norte-americanos conduzidos em nome dos direitos das mulheres, elementos como o papel dos EUA na sustentação do regime saudita, as demandas que as mulheres sauditas têm em comum com as mulheres ocidentais ou as formas de agência das mulheres sauditas não cabem no discurso e, portanto, são convenientemente apagados.

Por fim, concluí que o discurso da mulher saudita é construído sob a esfera de um entendimento hegemônico de liberdade. Esse entendimento, em primeiro lugar, se baseia na premissa questionável de que o desejo de liberdade é um valor universal e, em segundo lugar, dentro da lógica do individualismo possessivo de Macpherson (1962), define liberdade como a propriedade de um indivíduo sobre sua própria pessoa e sobre suas capacidades. Essa definição é mobilizada pelo discurso a fim de argumentar a liberdade da mulher ocidental versus a subordinação da mulher saudita. Isso é possível, porque o discurso sobre a mulher saudita apaga de sua narrativa quaisquer condicionantes à livre mobilidade ou livre escolha individual da mulher ocidental com a intenção de mantê-la como modelo de liberdade a ser seguido pela mulher saudita. Argumentei aqui que o que importa para o discurso da mulher saudita não é a coerência da condição de liberdade da mulher ocidental, mas a manutenção de uma escala quase evolutiva de liberdade feminina em que a mulher ocidental deve sempre estar à frente. Ou seja, a mulher ocidental precisa apenas ser ‘mais livre’ do que a mulher saudita para que o discurso possa constantemente reiterar o lugar da diferença entre elas. Assim, o discurso da mulher saudita se mostra mais uma vez como uma dimensão particular de algo mais abrangente, um processo de formação identitária em cujo centro está a mobilização de corpos femininos em função de projetos nacionalistas e imperialistas.

Nesse momento, volto à Najwa e aos sentimentos que ela me despertou de forma mais tranquila²⁰, porque sou capaz de entender melhor a influência que o regime discursivo orientalista exerce sobre a minha relação com ela e com outras mulheres com as quais entro em contato constantemente por meio de livros, obras de arte, filmes e jornais, e que marcam o meu imaginário um tanto limitado da ‘mulher árabe’, da ‘mulher saudita’, do ‘Oriente Médio’. Sobretudo, sou capaz de compreender melhor as razões que estão por trás da operação de um discurso que condiciona minha imaginação sobre a Arábia Saudita e, dessa forma, também compreendo melhor minha participação nele. E somente entendendo como essa dinâmica de relações de poder se estabelece, e como o jogo do tornar visível-tornar invisível se estrutura por meio do discurso, consigo perceber que o exercício do questionamento e da supressão do julgamento inicial é um esforço constante e

²⁰ Ver Introdução, p. 9.

talvez a principal forma de desafiar o pensamento condicionado sobre o outro orientalizado.

Dito isso, ressalto, por fim, que este trabalho possui algumas limitações, sobretudo no que tange à análise do discurso sobre a mulher saudita na mídia saudita e na mídia estadunidense. Essa análise foi conduzida aqui, em sua maior parte, em cima de outros trabalhos, como o de Mishra (2007a), Mishra (2007b) e Alhatomi & Salama (2019), que com propósitos similares realizaram-na a partir de fontes primárias, fazendo levantamentos de artigos sobre o tema em jornais norte-americanos e no jornal saudita *Arab News*. Daí derivam outras limitações. Em primeiro lugar, o uso de uma única fonte midiática para se referir à ‘mídia saudita’. Essa limitação se justifica em parte, apesar de não se encerrar, por esse jornal ser a principal e mais bem estruturada fonte de informação em língua inglesa do país. Em segundo lugar, como sinalizado na introdução deste trabalho, a escolha por trabalhar com a mídia norte-americana foi baseada na homogeneidade e no alcance internacional de suas representações. Tanto o *Arab News* quanto a mídia norte-americana foram, portanto, identificados como pontos de partida a partir dos quais se pode acessar e pensar construções discursivas de liberdade, mulher saudita e mulher ocidental. Essas limitações predispostas, no entanto, convidam novos trabalhos que se proponham a ampliar o escopo das representações aqui analisadas e atualizar os dados levantados pelas fontes que embasaram este estudo.

Ademais, na medida em que o discurso da mulher saudita é parte de um processo maior de orientalização de corpos femininos que assume um conjunto variado de formas, um próximo passo seria analisar outros discursos que podem assumir propósitos e gerar consequências semelhantes, como o discurso sobre a mulher afegã, por exemplo, ou o discurso sobre a mulher iraniana. Outro ponto que convida trabalhos futuros é o exame mais minucioso do que o discurso da mulher saudita torna invisível, o que inclui não apenas os pontos mencionados ao longo do capítulo 2, mas também as variadas dinâmicas complexas de poder atuando sobre mulheres na Arábia Saudita que são suprimidas por ele, como as que envolvem classe, raça, religião ou orientação sexual. Nesse sentido, um próximo passo seria desafiar a coerência desse discurso construído sob a égide da figura homogênea ‘mulher saudita’ a partir da análise de contextos bastante específicos em que grupos

de mulheres moldam sua existência por meio de formas de agência que a simples dicotomia entre opressão e liberdade não é capaz de dar conta.

Ainda no que tange à Arábia Saudita, no entanto, é preciso considerar que o país está atualmente passando por um intenso processo de reformas que têm provocado fortes impactos na vida das mulheres, a partir da diminuição da esfera de influência do guardião em 2019, por exemplo, ou da conquista do direito ao voto nas eleições de 2015. Nesse sentido, há uma constante oportunidade para novos trabalhos que se proponham a observar como o regime do discurso da mulher saudita vai se transformando ao longo do tempo de modo a incorporar essas mudanças sem com isso tirar o lugar sempre reservado para a mulher saudita na sala de espera da história.

Bibliografia

ABDEL-RAHEEM, Ahmed. Word to the west: Many Saudi Women Oppose Lifting the Driving Ban. *The Guardian*. s.l., p. 1-1. 02 nov. 2013. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/nov/02/saudi-protest-driving-ban-not-popular>>. Acesso em: 11 maio 2020.

ABU-LUGHOD, Lila. Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*. v. 104, n. 3, p. 783 - 790, sept. 2002.

_____. Orientalism and Middle East Feminist Studies. *Feminist Studies*. v. 27, n. 1, p. 101 - 113, spring 2001.

AKEEL, Maha. After 30 years in a coma, the real Saudi 'awakening' begins now. *Arab News*. s.l., p. 1-1. 07 nov. 2017. Disponível em: <<https://www.arabnews.com/node/1189856>>. Acesso em: 14 maio 2020.

AL JAZEERA. Saudi women resent media distortion. *Al Jazeera*. [s.l.], p. 1-1. 02 out. 2005. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/archive/2005/10/200849154720101410.html>>. Acesso em: 16 maio 2020.

_____. Saudi women hit the road as driving ban is lifted. *Al Jazeera*, 24 jun. 2018. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/news/2018/06/saudi-women-hit-road-driving-ban-lifted-180623215156740.html>>. Acesso em: 14 abr. 2020.

AL OMRAN, Ahmed. Saudi women embrace new freedoms as gradual reforms take hold. *Financial Times*, 21 jan. 2020. Disponível em: <<https://www.ft.com/content/81a8267e-1cc9-11ea-97df-cc63de1d73f4>>. Acesso em: 11 abr. 2020.

AL-JALAHMA, Omaira. An American Lesson. *Arab News*, 27 nov. 2002. Disponível em: <<https://www.arabnews.com/node/226246>>. Acesso em: 17 abr. 2020.

ALLOULA, Malek. *The Colonial Harem*. Minnesota: The University of Minnesota Press, 1986. 135 p.

AL-QADI, Fadi. Do not forget the jailed Saudi women's rights activists. *Al Jazeera*. [s.l.], p. 1-1. 08 mar. 2020. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/forget-jailed-saudi-women-rights-activists-200305103951988.html>>. Acesso em: 14 jun. 2020.

AL-RASHEED, Madawi. Symbols of Piety: fatwas on women in the 1980s. In: AL-RASHEED, Madawi. *A Most Masculine State: gender, politics, and religion in Saudi Arabia*. Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia. New York: Cambridge University Press, 2013. Cap. 3. p. 108-133.

ALSANEA, Rajaa. *Vida Dupla (Girls of Riyadh): Um romance sobre o Oriente Médio hoje*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007. 255 p.

AL-SULAMI, Mohammed; AL-KINANI, Mohammed. When extremism began: 40 years since the Grand Mosque in Makkah was seized. *Arab News*. s.l., p. 1-1.

12 set. 2018. Disponível em: <<https://www.arabnews.com/node/1371221/saudi-arabia>>. Acesso em: 14 maio 2020.

ALTOHAMI, Waheed M. A.; SALAMA, Amir H. Y. The Journalistic Representations of Saudi Women in the Corpus of Contemporary American English (COCA): A Corpus Critical Discourse Analysis. *International Journal of English Linguistics*. Ontario, v. 9, n. 6, p. 320-336, 2019.

BBC CULTURE. *The secret lives of Saudi women*. BBC (4min.), 7 jun. 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/reel/video/p075n0sy/the-secret-lives-of-saudi-women>>. Acesso em 16 abr. 2020.

BBC NEWS. Mecca 1979: The mosque siege that changed the course of Saudi history. *BBC News*. p. 1-1. 27 dez. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/stories-50852379>. Acesso em: 14 maio 2020.

_____. Saudi Arabia's ban on women driving officially ends. *BBC*, 24 jun. 2018. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/world-middle-east-44576795>> Acesso em: 11 abr. 2020.

CAEIRO, Alberto. Ontem o pregador de verdades dele. In: PESSOA, Fernando. *Poemas de Alberto Caeiro*. Lisboa: Ática, 1946. Disponível em: <<http://arquivopessoa.net/textos/3339>>. Acesso em: 02 jul. 2020

CAMBRIDGE DICTIONARY. The Occident. Disponível em: <<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/occident>>. Acesso em 18 mar. 2020.

CHAKRABARTY, Dipesh. Introduction. In: CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000. p. 3-23.

CHATTERJEE, Partha. Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India. *American Ethnologist*, [s.l.], v. 16, n. 4, p. 622-633, nov. 1989.

CLARE, Cassandra. Fall of Songs. In: CLARE, C. *Chain of Gold*. Nova York: McElderry Books, 2020. p. 178-200.

CLOUD, Dana L.. "To veil the threat of terror": Afghan women and the <clash of civilizations> in the imagery of the U.S. war on terrorism. *Quarterly Journal of Speech*, [s.l.], v. 90, n. 3, p. 285-306, ago. 2004.

COKER, Margaret. Saudi women can now drive. Overcoming beliefs on gender will be harder. *The New York Times*, Jidda, 24 jun. 2018. Disponível em: <[nytimes.com/2018/06/24/world/middleeast/saudi-women-drivers.html](https://www.nytimes.com/2018/06/24/world/middleeast/saudi-women-drivers.html)>. Acesso em: 14 abr. 2020.

DELONG-BAS, Natana J.. The Freedoms Saudi Women Really Want. In: INSTITUTE, Middle East (org.). *The Kingdom of Saudi Arabia, 1979-2009: Evolution of a Pivotal State*. Washington Dc: Middle East Institute, 2009. p. 19-22.

DOUMATO, Eleanor Abdella. Obstacles to Equality for Saudi Women. In: INSTITUTE, The Middle East (org.). *The Kingdom of Saudi Arabia, 1979-2009:*

- Evolution of a Pivotal State. Washington Dc: The Middle East Institute, 2009. p. 23-26.
- DOWD, Maureen. Liberties; Cleopatra and Osama. *The New York Times*, 18 nov. 2001. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2001/11/18/opinion/liberties-cleopatra-and-osama.html>>. Acesso em 16 abr. 2020.
- EL-NAGGAR, Mona. 'I Live in a Lie': Saudi Women Speak Up. *The New York Times*. New York, p. 1-1. 28 out. 2016. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2016/10/29/world/middleeast/saudi-arabia-women.html>>. Acesso em: 15 jun. 2020.
- ELTAHAWY, Mona. Why They Hate Us. In: ELTAHAWY, Mona. *Headscarves and Hymens: Why the Middle East Needs a Sexual Revolution*. New York: Weidenfeld & Nicolson, 2016. p. 3-32
- _____. Why Do They Hate Us?: The real war on women is in the Middle East. *Foreign Policy*. 23 apr. 2012. Disponível em: <<https://foreignpolicy.com/2012/04/23/why-do-they-hate-us/>>. Acesso em: 02 jul. 2020.
- FANON, Frantz. Algeria Unveiled. In: FANON, Frantz. *A Dying Colonialism*. Nova York: Grove Press, 1965. p. 35 - 68.
- FEIERSTEIN, Gerald M.. Traces of the 1979 assault on the Grand Mosque still roil the Middle East today. *Middle East Institute*. s.l., p. 1-1. 20 nov. 2019. Disponível em: <<https://mei.edu/blog/traces-1979-assault-grand-mosque-still-roil-middle-east-today>>. Acesso em: 14 maio 2020.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Oriente. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Míni Aurélio: O dicionário da língua portuguesa*. 7.ed. Curitiba: Editora Positivo, 2008. p. 597.
- FORBES. Saudi Arabia. *Forbes*, dec. 2018. Disponível em: <<https://www.forbes.com/places/saudi-arabia/>>. Acesso em: 11 abr. 2020.
- FOUCAULT, Michel. O olho do poder. In: MACHADO, Roberto (Org.). *Microfísica do Poder*. São Paulo: Paz & Terra, 2015. p. 318 - 343.
- GOLLEY, Nawar Al-Hassan. Is feminism relevant to Arab women? *Third World Quaterly*. Sharjah, v. 25, n. 3, p. 521 - 536, 2004.
- GORNEY, Cynthia. The changing face of Saudi women. *National Geographic*, feb. 2016. Disponível em: <<https://www.nationalgeographic.com/magazine/2016/02/saudi-arabia-women/>>. Acesso em: 11 abr. 2020.
- HERATH, Thisaranie. Women and Orientalism: 19th century Representations of the Harem by European female travellers and Ottoman women. *Constellations*, 7(1), 10, p. 31-40, 2016.
- HIGHAM, John. Indian Princess and Roman Goddess: The First Female Symbols of America. *American Antiquarian Society*, p. 45-79, abr. 1990.
- HUMAN RIGHTS WATCH. Boxed In: Women and Saudi Arabia's Male Guardianship System. *Human Rights Watch*, 16 jul. 2016. Disponível em:

<<https://www.hrw.org/report/2016/07/16/boxed/women-and-saudi-arabias-male-guardianship-system#8e70df>>. Acesso em: 11 abr. 2020.

_____. Saudi Arabia: Important advances for Saudi women. *Human Rights Watch*, Beirut, 2 Aug. 2020. Disponível em: <<https://www.hrw.org/news/2019/08/02/saudi-arabia-important-advances-saudi-women>>. Acesso em: 11 abr. 2020.

HUNT, Krista. ‘Embedded Feminism’ and the War on Terror. In: HUNT, K. & RYGIEL, K. (En)*Gendering the War on Terror: War stories and Camouflaged Politics*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2008. p. 51-72

HVIDT, Martin. The end of Saudi Arabia’s ban on women driving is about economics, not equality. *Quartz*, 25 jun. 2018. Disponível em: <<https://qz.com/1313612/women-driving-in-saudi-arabia-is-about-economics-not-equality/>>. Acesso em 14 abr. 2020.

KRISTOF, Nicholas D.. Saudis in Bikinis. *The New York Times*, 25 oct. 2002. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2002/10/25/opinion/saudis-in-bikinis.html>>. Acesso em: 16 abr. 2020.

LACAYO, Richard. About Face: An inside look at how women fared under Taliban oppression and what the future holds for them now. *Time*, [s. l.], 03 dec. 2001. Disponível em: <<http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1001344,00.html>>. Acesso em 26 jun. 2020.

LIM, Merlyna. Unveiling Saudi Feminism(s): Historicization, Heterogeneity, and Corporeality in Women’s Movements. *Canadian Journal of Communication*. v. 43, n. 3, p. 461-479, 2018.

LOOMBA, Ania. Colonial and Postcolonial Identities. In: LOOMBA, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. Londres: Routledge, 1998. p. 104 - 183.

MACPHERSON, C. B.. Possessive Individualism and Liberal Democracy. In: MACPHERSON, C. B.. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1962. Cap. 7. p. 263-278.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: Algumas Reflexões sobre o Revivalismo Islâmico no Egito. *Etnográfica: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*. v. 23, p. 135 - 175, fev. 2019.

MÁRQUEZ, Gabriel García. La soledad de America Latina. Nobel Lecture, 08 dec. 1982. Disponível em: <<https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1982/marquez/25603-gabriel-garcia-marquez-nobel-lecture-1982/>>. Acesso em 22 mar. 2020.

MATAR, Hisham. Hisham Matar: ‘I don’t remember a time when words were not dangerous’. *The Guardian*, 25 jun. 2016. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/books/2016/jun/25/hisham-matar-i-dont-remember-a-time-when-words-were-not-dangerous>>. Acesso em 01 jul. 2020

_____. *no país dos homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 259 p.

MELMAN, Billie. *Women’s Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918 – Sexuality, Religion and Work*. Londres: Macmillan, 1992. 439 p.

MERNISSI, Fatima. *Sonhos de Transgressão: Minha vida de menina num harém*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, 279 p.

MICHAELIS. Oriente. Disponível em:
<<http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=orient>>. Acesso em 18 mar. 2020.

MISHRA, Smeeta. “Libaration” vs. Purity”: Representations of Saudi Women in the American Press and American Women in the Saudi Press. *Howard Journal of Communications*. London, v. 18, n. 3, p. 259-276, Jul. 2007.

_____. "Saving" Muslim Women and Fighting Muslim Men: Analysis of Representations in The New York Times. *Global Media Journal*, s.l., p. 1-14, 01 out. 2007.

MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *boundary 2*. Durham, v. 12, n. 3, p. 333 - 358, spring/autumn 1984.

NAWAR, Ibrahim. Portraying Women in the Western and Arab media – general remarks. Mass Media and Mutual Perception. *Quaderns de la Mediterrania*, volume 8. Barcelona: The European Institute of the Mediterranean (IEMed), 2007.pp 95-98.

O'DONNELL, Norah. Saudi Arabia's heir to the throne talks to 60 Minutes. *CBS News*. s.l., p. 1-1. mar. 2019. Disponível em:
<<https://www.cbsnews.com/news/saudi-crown-prince-talks-to-60-minutes/>>. Acesso em: 14 maio 2020.

PATEMAN, Carole. *O Contrato Sexual*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

PUAR, Jasbir K.. The sexuality of terrorism. In: PUAR, Jasbir K.. *Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press, 2007. p. 37-78.

ROMBERG, Marion. Continent Allegories in the Baroque Age – A Database. *Journal 18*, issue 5, Coordinates (spring 2018). Disponível em:
<<http://www.journal18.org/issue5/continent-allegories-in-the-baroque-age-a-database/>>. Acesso em 19 mar. 2020.

SAID, Edward W.. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2019. 523 p.

SANTENELLO, Peter. *Saudi women - What the world doesn't know inside Saudi Arabia #10*. Peter Santanello, 2019 (14min.). Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=K_kkc2F5FmY>. Acesso em 16 abr. 2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the Subaltern Speak? In: NELSON, C. & GROSSBERG, L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan Education, 1988. p. 66 - 111.

STANMEYER, John. Kabul Unveiled. *Time*. [s.l.], p. 1-1. 03 dez. 2001. Disponível em:
<http://content.time.com/time/photogallery/0,29307,1947784_2013082,00.html>. Acesso em: 16 maio 2020.

SUTCLIFF, Nicola. *Queens of the Kingdom: The Women of Saudi Arabia Speak*. Londres: Simon & Schuster, 2019. p. 1-10.

TEITELBAUM, Joshua; PHILBY, Harry St. John Bridger; OCHSENWALD, William L. Saudi Arabia. **Encyclopaedia Britannica**, last updated 11 abr. 2020. Disponível em: < <https://www.britannica.com/place/Saudi-Arabia>>. Acesso em 11 abr. 2020.

THE WASHINGTON POST. Text: Laura Bush on Taliban Oppression of Women. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/wp-srv/nation/specials/attacked/transcripts/laurabushtext_111701.html>. Acesso em 23 fev. 2020.

TIMMERMAN, Christiane. Muslim Women and Nationalism: the power of the image: The Power of the Image. *Current Sociology*, Londres, v. 48, n. 4, p. 15-27, out. 2000.

VERNE, Júlio. *A Volta ao Mundo em 80 Dias*. São Paulo: Melhoramentos, 2005. 128 p.

WEINSTEIN, Adam. Mohammed bin Salman Isn't Saudi Arabia's First Fake Reformer. *Foreign Policy*. s.l., p. 1-1. 01 nov. 2018. Disponível em: <<https://foreignpolicy.com/2018/11/01/mohammed-bin-salman-isnt-saudi-arabias-first-fake-reformer/>>. Acesso em: 14 maio 2020.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2009. Cap. 1. p. 7-72.

YEE, Vivian. Saudi Law Granted Women New Freedoms. Their Families Don't Always Agree. *The New York Times*. Nova York, p. 1-1. 14 mar. 2020. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2020/03/14/world/middleeast/saudi-women-rights.html?searchResultPosition=1>>. Acesso em: 15 jun. 2020.

YEGENOGLU, Meyda. *Colonial Fantasies: Towards a feminist reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 182 p.