
Du vent dans le voile : Islã e o feminismo sob o redemoinho do regime francês de biopoder

Du vent dans le voile : l'islam et le féminisme sous le turbillon du régime français de biopouvoir

Tâmara Oliveira

Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe-UFS.

Raquel Camargo

Mestranda em Ciências Jurídicas da UFPB.

RESUMO: Tematizamos o islã e a condição feminina (ou feminista) muçulmana na esfera pública francesa. Tendo caráter reflexivo, o artigo foi elaborado também com levantamento e análise de dados teóricos e empíricos, articulados pelos seguintes aspectos: a construção ocidental do islã como “o outro” ou “o orientalismo”; a problemática recorrente dos véus femininos na construção midiática e governamental de uma “ameaça muçulmana”; o feminismo islâmico – o corpo feminino como texto cultural e as representações de incompatibilidade entre o “outro oriental” e a modernidade; os véus muçulmanos e o caso francês do biopoder.

Palavras-chaves: Feminismo; Orientalismo; Biopoder

Introdução¹

Propomos discutir uma dinâmica da sociedade francesa que costuma abalar a paciência de corações tropicais: a dos dilemas entre representações da identidade nacional francesa e suas “inimigas” muçulmanas. Com efeito, desde o final dos anos 1980 que esse país se enrola com a chamada *questão do véu islâmico* e, segundo as mídias, os franceses estariam em pleno *quatrième affaire du voile islamique*, estrelada agora pelo *niqab* ou *véu integral*, tipo de vestimenta parecido/confundido

¹ Este artigo teve como ponto de partida dois textos postados em blog de teoria e metodologia das ciências sociais (os quais constam nas referências) e utiliza alguns de seus trechos, sendo resultado de *afinidades eletivas* entre os interesses temáticos das duas autoras.

com a *burka* afegã, porque em geral deixa os olhos visíveis mas pode ser complementado por um tecido transparente cobrindo também os olhos.

Falando em *quarta*, um antigo partido trotskista recomposto e renomeado como Nouveau Parti Anticapitaliste, ousou colocar uma jovem adepta do véu (não integral) como sua candidata nas últimas eleições regionais, provocando polêmicas inclusive no interior do universo feminista da França contemporânea. Acompanhando as mídias e tomando conhecimento das demandas por legislação repressiva, além das queixas na justiça contra outros “atentados aos valores de liberdade e laicidade republicanos”, dir-se-ia que a França sofre uma invasão de uma espécie de *Quarta Internacional Muçulmana*...

Ainda bem que a imaginação sociológica sempre está circulando e pode fazer contraponto à impaciência dos corações – tropicais ou temperados. Imaginação que, no caso, materializou-se a partir de um vídeo na internet (ADICHIE, 2010) no qual a escritora Chimamanda Adichie remeteu-nos a um sentido profundo da “invasão muçulmana”, qual seja o da articulação entre esses “dilemas de quarta geração” e a história única do olhar colonizador sobre os fluxos migratórios.

Chimamanda Adichie é também uma encantadora contadora de histórias. Nascida na Nigéria, onde passou parte de sua infância antes de migrar para os Estados Unidos, Adichie viveu a contradição de ser uma ávida leitora infantil que não se via representada no mundo dos livros que lia, pois a literatura a qual tinha acesso era em sua maioria inglesa, formada por personagens de hábitos bastante diferentes da realidade a qual ela pertencia. Aos olhos da pequena Adichie, as histórias eram invariavelmente protagonizadas por homens de pele branca e olhos claros, que bebiam cerveja de gengibre e falavam sobre o clima.

Em sua breve conferência divulgada pela internet, a escritora nigeriana, através de seu exemplo pessoal, alerta-nos para o perigo da única história. Após ouvi-la, fomos levadas a pensar em quantas e quantas vezes, absortos em nossas

normalidades, nos deixamos influenciar por tantas únicas histórias. A única história da África, como se fosse um só país repleto de pessoas famintas, marcado por miséria e sofrimento; a única história da França, herdeira dos nobres ideais da Revolução Francesa, dentre muitas outras.

Igualmente influenciadas pelo livro *Persépolis*, de Marjane Satrapi (2008), recentemente transformado em filme, fomos tentadas a fazer algumas indagações a respeito das mulheres islâmicas, principalmente aquelas que vivem na condição de imigrantes. Elas também não teriam suas histórias narradas a partir de um ponto de vista particular que se considera universal e verdadeiro? Qual seria, seguindo o mote proposto por Adichie, a única história contada sobre estas mulheres? Como ela foi construída? Quais riscos corremos quando a presumimos verdadeira? A quais outras histórias estamos renunciando? É a estas indagações iniciais que pretendemos nos ater ao longo do artigo.

A protagonista de *Persépolis*, que vive a história da própria autora do livro em quadrinhos, tem a vida marcada pela sua difícil transição do Irã, seu país de origem, para a Europa, inicialmente Viena e depois Paris. Marjane foi obrigada a deixar o Irã em virtude da guerra contra o Iraque. Ao chegar em Viena, ela revela uma de suas primeiras inquietações: “quando digo de onde sou, me olham como se eu fosse uma selvagem”. Ser selvagem é ser alguém que vem da selva. A selva, por sua vez, nos remete a um lugar desprovido de ordem aonde as pessoas vivem de forma rudimentar, norteadas apenas por leis de sobrevivência da própria natureza. A sensação descrita é reveladora de um conflito maior que tem início quando nos deparamos com a existência do “Outro”, do “selvagem”, daquele que não se enquadra em nossos padrões de organização social. Marjane, ao revelar a sua origem iraniana, é interpretada como uma ameaça ao equilíbrio da sociedade europeia ocidental que não se identifica com a sociedade oriental, formada pelos “outros” da história.

1. Entre dois Mundos: o Oriente como o “Outro” da história ocidental²

O conceito de “Outro” pode ser encontrado em diversos ramos e vertentes do conhecimento, como nos estudos sobre reconhecimento e identidade, a exemplo de Axel Honeth (2003) e Nancy Fraser (2007), e no próprio movimento existencialista. Simone de Beauvoir (1980), em seu mais conhecido livro, “O segundo sexo”, reflete acerca dos conflitos na formação da nossa personalidade quando nos submetemos à convivência com o “outro”.

No entanto, é com Edward Said (2007) que a temática do “Outro” adquire contornos muito claros e diretamente articulados à temática deste artigo. Filósofo de origem palestina, Said nos mostra em seu livro “Orientalismo” como o conceito de Oriente foi sistematicamente construído pela sociedade ocidental a partir daquilo que o oriente representava para a cultura ocidental europeia, sobretudo nos séculos XVIII e XIX.

Ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, o intelectual palestino não pretende provar que tudo aquilo que cremos ser ou parecer oriental - como uma estética, uma dança, uma mulher com características orientais ou até mesmo uma moral oriental - não passa de uma mera invenção do ocidente sem nenhum correspondente na realidade. Com efeito, o que pretende Said é explicitar a existência de um conjunto elaborado de conceitos acerca do oriente que não consiste em simples descrições de uma realidade, e sim em representações que não podem ser dissociadas de um olhar político e também sociológico. É exatamente esse sistema ocidental de saber organizado sobre o oriente que Said denomina de “orientalismo”.

Nessa linha de pensamento, mesmo as histórias do mundo oriental que aparecem na literatura podem ser associadas a um contexto histórico particular que em diferentes medidas foi determinante no conteúdo de um romance ou de

² A análise a qual nos propomos no presente tópico toma como referencial teórico Edward Said, em particular as ideias articuladas em seu livro “Orientalismo”.

uma poesia. A título de exercício de imaginação, poderíamos pensar no exemplo proposto por Said a respeito do surgimento do interesse de um inglês pela Índia em fins do século XIX. Tal interesse não poderia ter sido determinado pelo fato da Índia ser uma colônia inglesa? E assim, o conteúdo de seus escritos não estaria de antemão influenciado por esta primeira premissa? Utilizando das palavras de Said (2007, p.39), seria possível “ignorar ou negar o envolvimento do seu autor como sujeito humano nas suas próprias circunstâncias”? Dificilmente poderíamos considerar que os temas que permeiam um romance sejam etéreos, dissociados das experiências e peculiaridades da vida de quem os escreve.

O intercâmbio entre os estudos acadêmicos sobre o oriente e as representações do mundo oriental em obras literárias pode ser identificado em autores consagrados, como Flaubert (2006), Goethe (1950) e Victor Hugo (2006). Flaubert partilhava claramente do preceito orientalista segundo o qual existia uma indelével superioridade dos ocidentais frente ao denominado “povo oriental”. As viagens feitas por Flaubert ao oriente o inspiraram a escrever “Herodias”, romance povoado por dançarinas do ventre que se apresentavam em grandes centros, como Paris e Nova York, para o deleite do consumo local dos ocidentais que podiam assim saciar a sua ânsia em saber um pouco mais sobre os costumes estranhos e exóticos dos povos do leste. Isso pode ser sentido na descrição feita pelo escritor francês do seu encontro com uma cortesã egípcia chamada *Kuchuk Hanem*, durante uma viagem ao oriente³. Uma dançarina perigosamente sedutora, que nunca falava de si própria e nunca revelava as suas emoções. Imaginando a cena, temos uma fotografia incontestante do colonialismo ocidental, e da íntima relação entre conhecimento e poder, a qual nos reportaremos adiante. Poderíamos também citar o caso de Victor Hugo (2006), em “Les orientales”, ou mesmo do escritor alemão Goethe (1950), em “Divã Oriente-Occidente”, mas sem pretensão de esgotar os

³ Flaubert descreve esse episódio em “Sallambô”. Vide, a respeito, Lacoste Francis, em artigo intitulado “L’Orient de Flaubert”.

exemplos de representações do orientalismo em obras de ficção literária que são inúmeros.

Pretendemos com este apanhado, em consonância com as teses de Edward Said, mostrar que o Oriente não deve nunca ser pensado como algo inerte, parado no tempo e no espaço. Devemos, antes de tudo, entendê-lo como parte de um discurso, construído por meio de um entrelaçado de ideias, uma verdadeira simbiose entre o imaginário difundido pelas obras literárias de autores que se “apropriaram” do oriente como temática de seus contos, romances e poesias, e os estudos acadêmicos produzidos por universidades europeias e americanas desde o final do século XVIII. E deste discurso surge o oriente “orientalizado”, como representação do exótico, do estranho e do diferente.

A compreensão do orientalismo como um fenômeno histórico e ao mesmo tempo como um modo de pensamento (SAID, 2007, p.78) está intimamente ligada à história do colonialismo. Basta pensar nas várias colônias que pertenceram ao império britânico e à França nos séculos XIX e XX para ter uma fotografia da dominação exercida pelas potências ocidentais⁴. O florescimento dos estudos orientalistas se deu, sobretudo, a partir da experiência napoleônica no Egito, que teve início com a invasão deste pelas tropas francesas em 1798. A dominação francesa sobre o Egito forneceu, durante muito tempo, um cenário ideal para o orientalismo, pois este país, juntamente com outras terras islâmicas, era tido como o laboratório vivo para o conhecimento do ocidente sobre o oriente. O colonialismo, entretanto, teve seu apogeu em 1914. Nesse ano, o império britânico ocupava em torno de 33 milhões de quilômetros da superfície terrestre, incluindo o Egito, que passou a ser uma colônia inglesa, junto a tantas outras localizadas na África e na Ásia (LAZARUS, 2006).

⁴ Como mostra Said, o período de progresso nas instituições e no conteúdo do orientalismo coincide com o período de expansão europeia: 1815 à 1914. Nesse período, o domínio colonial europeu se expandiu de 35% para 85% da superfície da Terra, sobretudo na África e na Ásia. Os maiores impérios eram o britânico e francês.

Com efeito, apesar da relevância dos estudos sobre o Oriente, esse conhecimento em si não teria sido suficiente para a criação de uma “história” do oriente. O exercício do poder foi um aspecto nessa relação que de maneira alguma podemos negligenciar. Dentro desse contexto, Said (2007, p.36) entende que o poder é a capacidade de ter conhecimento. Em outras palavras, ter poder é ser capaz de examinar uma civilização desde as suas origens, passando pelo seu apogeu e chegando ao seu fim. Em outros termos, poder e conhecimento se alimentam um do outro, vez que o conhecimento permite o exercício do poder, e este, por seu turno, requer cada vez mais conhecimento.

Novamente recorreremos a uma frase de Chimamanda Adichie naquela conferência que retrata com clareza como poder e conhecimento podem se tornar aliados deveras temerários: “O poder é a capacidade de não só contar a história de outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva dessa pessoa” (ADICHIE, s/d).

Trazendo esta reflexão para o recorte que escolhemos, podemos dizer que as mulheres muçulmanas são estigmatizadas por uma narrativa única com status de verdade incontestável: a história do oriente, contada e recontada pelos ocidentais, em circunstâncias bastante específicas, marcadas pela força cultural, pelo colonialismo e pelo poder exercido através das potências colonizadoras. Narrativa que, partindo da polarização entre ocidente e oriente e da indelével superioridade do primeiro sobre o segundo, tornaria impossível uma relação entre estes dois mundos, senão aquela marcada pela hostilidade e pelo estranhamento mútuo. Sentimento vivido pela personagem de Marjane Satrapi (2008), mas que em larga medida poderia ser tomado como símbolo do fosso abissal construído entre oriente e ocidente, que faz com que as mulheres muçulmanas se vejam refletidas nos olhares alumbrados dos ocidentais como verdadeiras selvagens.

2. Véus muçulmanos x identidade nacional francesa: um “outro” das ex-colônias, muçulmano e do sexo feminino

Articulamos agora as questões do véu islâmico ao que pode ser chamado de ferida colonialista particular da República francesa. Trabalhamos com a hipótese segundo a qual as representações sociais (MOSCOVICI, 2004) do sistema político da França possuem um caráter potencialmente sagrado (OLIVEIRA, 2008, 2009). O Estado-nação e o sistema republicano podem amalgamar-se simbolicamente como expressão substancial e intocável da identidade nacional e fonte dos direitos universais do homem. Tradicionalmente, a República Francesa enfrentou a tensão moderna entre o universal e o particular a partir de um ideal de assimilação universalista, onde a diversidade e as desigualdades entre as pessoas concretas sublimavam-se pelo voluntarismo das instituições, nivelando-as como cidadãos iguais em direitos e deveres. Mas no profano *mundo da vida* (HABERMAS, 1999), esse ideal republicano de assimilação universalista sofre cada vez mais com debates e políticas governamentais manifestando as ressignificações contemporâneas da distância entre o ideal universalista de igualdade por um lado e, por outro lado, a diversidade e as desigualdades concretas. Já há muitos cientistas sociais na França que articulam essa problemática ao longo processo de descolonização do mundo francofônico, como por exemplo, R. Castel (2009; 2007), Y. Moulier-Boutang (2005), D. Schnapper (2007), processo pelo qual a diversidade da população francesa passa a incluir sua própria história de dominação colonial, quando o “outro colonizado” tornou-se francês, principalmente a partir de meados do século passado. Além disso, parte significativa⁵ desse “outro” tem ascendência religiosa muçulmana (praticantes e não praticantes).

Há duas expressões recorrentes para definir esses franceses, uma das quais revelando o sentido dicotômico pelo qual se representa a diversidade populacional francesa (“franceses saídos da imigração”, em oposição a “franceses de origem”) e

⁵ Provavelmente, a maioria atual de franceses filhos/netos de imigrantes tem ascendência religiosa muçulmana. Entretanto, como o Estado francês (cioso de seu universalismo) ainda proíbe recenseamentos assinalando a ascendência ou o pertencimento nacional, étnico ou religioso de sua população, não há dados seguros a esse respeito. Neste sentido, um velho debate sobre a pertinência desse tipo de recenseamentos adquire cada vez mais adeptos – inclusive entre cientistas sociais.

outra cujo sentido estigmatizante já foi bem definido por R. Castel (2007): “imigrantes de terceira geração” – alguns dizem “quarta geração” –, dirigida especificamente aos jovens residentes das periferias francesas, sobre os quais se cola simbolicamente e *ad infinitum* a imigração dos pais ou avós. Se a primeira representação hierarquiza, mas não exclui (são todos franceses), a segunda é mais reveladora do alcance da ferida colonialista francesa, posto que ela recuse a identidade nacional a uma parcela importante de sua juventude⁶. Nesse contexto histórico-sociológico, as quatro questões do véu inserem-se nas orientações práticas e simbólicas de vida religiosa que teriam ou não direito de *cit * na República, partindo-se de sua suposta oposi o para com os direitos universais do homem, estes entendidos como componentes substanciais da identidade nacional francesa. De fato, mesmo sendo admitida como segunda religião da França em número de adeptos (praticantes e não praticantes), ou por isso mesmo, a religião muçulmana é particularmente vulnerável a ser percebida e representada como religião imigrante e potencial ou concretamente comunitarista, logo, não universalista, quer dizer, antirrepublicana.

O atual governo francês é um ator incontornável dessa dinâmica. Sa do de tradicional partido de direita, mas cujo populismo embaralha as fronteiras entre esquerda e direita, por um lado concedeu cargos do ministério e de secretarias de Estado a vários franceses filhos/netos de imigrantes, bem como coloca na ordem do dia diferentes temas de *a o afirmativa* – como o recenseamento populacional usando critérios “ tnicos” e religiosos para atuar positivamente sobre popula es desfavorecidas e, a discussão sobre a pertinência de mudar de caráter socioecon mico para “ tnico”, antigas políticas públicas. Mas, por outro lado, construiu e sustenta uma das políticas de controle da imigra o e dos imigrantes

⁶ Não é por acaso que esses jovens da periferia viraram n cia mundial em 2005 durante as semanas em que grandes cidades francesas viveram suas expressões violentas de revolta, e que são cada vez mais objeto de pesquisas e ensaios científico-sociais, de políticas públicas de inser o ou de repressão, de temas de emissões televisivas ou radiofônicas, de artigos, sites e blogs defendendo ou atacando esses jovens, etc.

mais violentas da Europa atual, instalando oficialmente como objetivo a expulsão anual de mais de 20.000 estrangeiros e, sob um pano-de-fundo explícito de defesa de uma suposta *identidade nacional*. Tão explícito que criou um superministério da Imigração, da Integração, da Identidade Nacional e do Desenvolvimento Solidário, indicando que o governo francês entende a imigração como problema identitário (AGIER, 2009).

Legitimado em geral por eleitores da extrema-direita temerosos de que “imigrantes” destruam as tradições supostamente cristãs, indo-europeias e cidadãs da França, mas não só por eles, esse ministério é abominado por quem aí enxerga uma política incompatível com um Estado de direito, repressora da diversidade francesa e da imigração, ou seja de populações desfavorecidas. Sobre esse ministério, o antropólogo Michel Agier, no mesmo artigo acima citado, afirma que o sentido fundamental da política identitária governamental seria o de controlar juridicamente e imputar um sentido étnico-religioso, senão racial, à identidade nacional. No início de novembro passado, o novo ministro da identidade e da imigração (antigo político do Partido Socialista) lançou um Grande Debate Sobre a Identidade Nacional, ao mesmo tempo em que uma Missão Parlamentar (cuja criação foi proposta por um deputado comunista) já trabalhava no sentido de estudar as possibilidades para uma legislação interditiva de véus integrais no território francês.

Desenrolando-se inicialmente através de um site recebendo contribuições de internautas e de seminários significativamente ocorridos em Prefeituras de Polícia e, apresentado como meio democrático para o futuro estabelecimento de políticas e normas de reforço da identidade nacional, o Debate foi pouco a pouco perdendo legitimidade social e hoje é apontado com uma das causas da derrota do partido do governo nas últimas eleições regionais (março de 2010)⁷. Quanto à legislação

⁷ Mas ele é apontado também, por muitos analistas políticos, como uma das causas do sucesso considerável da extrema direita nas mesmas eleições, pois, ao institucionalizar uma rede discursiva identificando problemas nacionais e imigração, o governo teria mobilizado os eleitores da extrema

interditiva dos véus integrais, a referida Missão Parlamentar publicou em janeiro de 2010 um relatório a favor da proibição de seu uso nos estabelecimentos e transportes públicos, enquanto o Conselho de Estado (órgão consultivo dos governos franceses) emitiu, no final de março, um parecer apontando a falta de fundamento jurídico inquestionável para uma interdição geral. Em compensação, o mesmo Conselho sugere uma série de medidas de “securização” de textos legislativos existentes proibindo a dissimulação do rosto em circunstâncias particulares de lugar e de tempo, assim como preconiza uma combinação de sanções monetárias e pedagógicas objetivando a extinção gradativa e total do véu integral em território francês.

Diríamos então que se o grande Debate sobre a Identidade Nacional revelou-se um fiasco (inclusive eleitoral), a questão do véu integral mantém sua força sócio-política. Tanto é assim que, logo após a divulgação das ressalvas do Conselho de Estado, o Primeiro Ministro reiterou a intenção governamental de depositar um projeto de lei que chegue o mais longe possível de uma proibição geral do véu integral, no respeito dos princípios gerais do direito⁸. O fato de que o grande perdedor das últimas eleições regionais, o próprio partido do governo, sustenta sua ventania contra os véus integrais logo após sua derrota, enquanto parece abandonar outras políticas sarkozystas polêmicas, já indica que esse partido está julgando pisar em terreno socialmente legítimo. E com efeito...Dissemos no início que se trata da **quarta** questão do véu muçulmano na França (1989; 1994; 2003/2004; 2009/2010), recorrência que já fala sociologicamente por si mesma.

direita ao mesmo tempo em que desmobilizava eleitores de direita avessos à discriminação institucionalizada das populações “saídas da imigração”.

⁸ Assinalemos aqui que outros países europeus, como a Suíça e a Bélgica, têm manifestado a mesma dinâmica repressiva do islã – a primeira tendo aprovado por plebiscito a interdição de minaretes em território suíço; a segunda apresentando um projeto de lei de interdição do véu integral, apoiado por parlamentares dos mais diversos partidos, mas cuja iniciativa veio de parlamentares liberais francofônicos. Aliás, tratam-se de dois países com populações francofônicas importantes. Seria uma coincidência? De qualquer forma, não são apenas países francofônicos que têm manifestado, politicamente, o recrudescimento da xenofobia na Europa. Voltaremos a isso no final do artigo.

Além disso, apesar da quantidade insignificante do uso do véu integral (mesmo as estimativas do governo falam em 2000 pessoas numa população em torno de 65.000.000 habitantes), não só a vontade governamental de proibir como a presença ostensiva desse tema nas mídias francesas são outros indicadores de que a feminização da “ameaça muçulmana” à identidade nacional francesa é um recurso proveitoso – politicamente.

Acompanhando jornais cotidianos e blogs franceses, podemos isolar relativas novidades verbais pertinentes para a compreensão do que está sociologicamente em jogo nessa feminização: aos emblemáticos *liberté, égalité et fraternité* tem-se acrescentado *dignité e laïcité* como pilares da República Francesa, quando se fala sobre o tema dos véus integrais. Por sua vez, um discurso de Sarkozy proferido no final de 2009, em plena polêmica sobre o Debate Sobre Identidade Nacional, pode esclarecer o porquê dos acréscimos aos três pilares da *République*: defendendo o Debate em nome dos valores do país, o presidente achou pertinente se referir à quarta questão do véu, integrando na mesma fala a incompatibilidade entre a República Francesa de um lado, o niqab e a sujeição das mulheres do outro. Ou seja, o véu integral quebraria a *dignidade* feminina ao negar visibilidade ao corpo da mulher por imposição religiosa; imposições religiosas seriam incompatíveis com a *laicidade*; finalmente, nem seria preciso explicar, sem a dignidade do seu corpo a mulher nem seria livre nem igual ao homem. Em poucas palavras: as questões dos véus põem em jogo a condição feminina nas sociedades contemporâneas e, neste sentido, a vontade política de proibi-los não envolve apenas atores sociais racistas e/ou xenófobos, mas todo o espectro da sociedade francesa.

De fato, estamos num contexto histórico-social onde a condição feminina e o(s) movimentos feministas são, como diria Max Weber (1992), *ideias de valor* de alta significação social e sociológica, ou seja, reconhecidas como temas importantes para a sociedade e para o conhecimento. Dizendo de outro modo, o niqab não

assusta apenas *républicains* universalistas e criancinhas desavisadas. Admitimos que podemos nos sentir bastante incomodadas quando cruzamos essas mulheres cobertas dos pés à cabeça, com mãos enluvadas e às vezes com olhos velados. A possibilidade de interação parece absolutamente recusada! O sentimento ameaçante de ser observada sem poder observar é inevitável! A tentação de concluir, sobretudo se ao lado está um homem, que uma dominação masculina tradicional é unilateralmente responsável por essa invisibilidade sombria, é grande! Sendo assim, devemos manter a tensa distância entre tomada de posição e olhar sociológico diante desse fenômeno – como diante de todos, aliás.

Neste sentido, a análise das posições mais visíveis sobre essa quarta questão dos véus revela que elas são orientadas por *a priori* simbólicos que suprimem qualquer distância. Assinalando que há muçulmanas próximas ou não de movimentos feministas que também defendem a interdição dos véus integrais⁹, vejamos como o discurso abaixo ilustra nossa argumentação acima (escrito por uma jornalista também diplomada em ciência política, ativista feminista, homossexual e laica):

Nós amaríamos que nenhuma mulher tivesse a ideia absurda de se esconder para agradar a Deus. Amaríamos que nenhum homem tivesse vontade de cobrir sua mulher, como a um carro ou a um sofá, para se apropriar dela. (...) Amaríamos viver num mundo onde não existissem nem integrismo para nutrir racismo nem racismo para nutrir integrismo. (...) Nessa questão, é preciso dissociar duas coisas : as razões pelas quais desejamos combater o véu integral (a dignidade das mulheres) e aquelas que podemos invocar para restringir esse uniforme sectário (a segurança). É o que permitiria a combinação inteligente de uma resolução solene com uma série de regulamentos mais gerais, referindo-se ao dever de se identificar. A resolução pelo símbolo : a representação nacional exprimiria assim sua rejeição a qualquer signo ferindo a dignidade das mulheres. Esta resolução só teria força se ela tivesse unanimidade e transcendesse as clivagens partidárias. A esquerda seria honrada se participasse disso. Quanto à colocação em prática, medidas devem permitir que comércios e lugares públicos exponham

⁹ Essas adversárias do véu, muitas das quais originárias de países majoritariamente muçulmanos, justificam a interdição dos véus pelo fato de que em alguns desses países eles já são proibidos para combater movimentos fundamentalistas próximos do terrorismo.

regulamentos obrigando qualquer pessoa que entre nesses lugares a se identificar, por razões de segurança. (FOUREST, s/d.)

Isso não quer dizer que todos na França são a favor da interdição dos véus (mesmo os integrais), mas que esse tema aciona imediatamente um conjunto de representações sociais sobre a mulher muçulmana que orienta potencialmente as tomadas de posição a partir de uma abordagem onde as mulheres veladas são unilateral e exclusivamente percebidas/avaliadas como portadoras, coagidas por homens muçulmanos, de uma tradição religiosa estrangeira e obscurantista. Assim, como na única história do olhar colonizador contada/contestada pela escritora nigeriana Chimamanda Adichie sobre os africanos, pode-se encontrar defensores e opositores a uma interdição do véu integral cuja argumentação possui um mesmo pano-de-fundo simbólico, qual seja o da separação substancial entre “franceses de origem” e “franceses saídos da imigração” e cuja afinidade com a sistêmica e dicotômica distinção tradição-oriental X modernidade-ocidente é considerável. Enquanto os inimigos do niqab podem constatar a separação para julgar que o melhor é reprimir as “tradições imigrantes”, seus adversários podem constatar a mesma separação para julgar, entretanto, que o melhor é reeducar/integrar os tradicionais, trazê-los à modernidade por esclarecimento e não por repressão.¹⁰

Tentando abrir o olhar para além dessa única história dos véus muçulmanos, partimos da seguinte argumentação: articulando-se a uma vitimização *a priori* das adeptas do véu, a única história dos repressivos ou esclarecidos parece conter uma concepção da mulher muçulmana como não-sujeito, ou seja, como ser incapaz de orientar reflexivamente sua vida. Os sujeitos dos lemas universalistas de liberdade, igualdade, fraternidade e laicidade seriam “franceses de origem” e feministas laicas de todas as nacionalidades que,

¹⁰ Sob a combinação repressão/esclarecimento, há um fundamento dessa provável legislação interditiva que também aparece no discurso de Caroline Fourest e sobre o qual retornaremos no último item: a segurança pública, justificando, a partir dos próprios princípios de um Estado de direito moderno, que os cidadãos sejam obrigados a se identificar nos espaços públicos.

possuindo vínculo genealógico ou adquirido com a modernidade, estariam capacitados para explicar, avaliar e liberar essas mulheres-objetos de uma tradição estrangeira obscurantista. Entre tradição estrangeira muçulmana e lemas modernos universalistas, a mulher aparece em abstrato e alheia à sua própria vida, devendo sofrer, não construir, um processo de autonomização.

A busca de posições menos visíveis e espetaculares sobre a *questão* configura-se então como caminho necessário para a imaginação sociológica, ou seja, para uma abordagem que considere os atores sociais em sua atividade de construção social da realidade (BERGER; LUCKMANN, 1996), trazendo empiricamente a pluralidade das histórias contra a única história de que vimos falando. Enquanto titular de um mestrado e doutoranda em sociologia, a jornalista Agnès De Féo (2010) soube aproveitar sua experiência de pesquisadora que usa procedimentos etnográficos, trazendo componentes das práticas/representações de mulheres veladas cotidianamente observadas que falam muito sociologicamente. Em sua reportagem, vemos duas ordens de componentes diferentes, uma articulada por De Féo ao que chamamos aqui de “ordem social interna” dos movimentos muçulmanos fundamentalistas, onde o niqab parece praticado/representado como expressão de status social (mulheres cobertas não precisam trabalhar), controle da sexualidade dos maridos (todas cobertas = tentações extra-conjugais suspensas) e/ou sensação de potência diante dos homens (uso do niqab = poder de observar sem ser observada + estímulo de fantasias masculinas, numa ordem social onde a visibilidade do corpo feminino é sistematicamente negada). Esses componentes já revelam que os sentidos do uso do niqab são sociologicamente bem mais complexos do que o de uma simples coerção masculina tradicional.

Mas a segunda ordem de componentes simbólicos, que a jornalista apresenta sem analisar/interpretar, são ainda mais significativos, pois que eles podem ser articulados ao contexto amplo da França contemporânea, ou seja, ao

fato de que essas mulheres são integrantes de uma sociedade que, ao mesmo tempo, não cicatrizou suas feridas da colonização e participa de tendências sócio-políticas visíveis nesse nosso mundo globalizado. Trata-se de representações justificativas visivelmente orientadas para o conjunto da sociedade francesa, cujos conteúdos principais são: preocupação em se distinguir do terrorismo dos movimentos muçulmanos integristas; afirmação da convergência entre o uso do niqab e posições feministas ; crítica do projeto de interdição legal do niqab, sob argumentos do Estado de direito.

Por causa dessa articulação problemática mas significativa entre uso do niqab, feminismo e Estado de direito, analisar o véu integral muçulmano exige o abandono de uma abordagem de “mulheres subjulgadas por uma tradição estrangeira”. O caráter visivelmente estratégico das representações justificativas, usando calculadamente argumentos feministas e do Estado de direito para militar em favor de uma orientação de vida específica, proíbe que recusemos a essas mulheres, analiticamente, sua condição de atores modernos e globalizados. Um opositor comum do niqab pode sustentar, e sustenta muitas vezes, que o discurso dessas mulheres é perigoso e exprime simplesmente “um consentimento a uma pressão sofrida” ou “uma forma de fascinação, de subjugação” típica dessas conversões sectárias à cultura do harém. Mas um observador sociólogo não deve ter essa facilidade de julgamento, posto que seu primeiro papel é o de analista dessas práticas e representações, bem como da dinâmica entre os atores opostos no debate – como veremos a seguir.

3. Corpos Traduzidos, Reconhecimento Negado: O Feminismo Islâmico como uma Via Alternativa ao Feminismo Laico Ocidental

As propostas inseridas no chamado “feminismo muçulmano” podem nos ajudar a desenterrar outra história do oriente, outro ponto de vista sobre o islã, e

amenizar, na medida do possível, o intrincado dilema que muitas mulheres muçulmanas se deparam ao serem coagidas a escolher entre a religião e a luta por direitos de emancipação. Ou, quando não encaram este dilema, elas são simplesmente tachadas de feministas religiosas, expressão encastelada de um status social negativo em detrimento do status positivo atribuído às feministas laicas.

De início, cabe notar que, da mesma forma que a imagem construída durante séculos em torno do oriente teve como ponto de partida o homem ocidental, a maneira de ser e de pensar ocidentais, a compreensão do islã também se deu a partir de um referencial ocidental, o cristianismo. Assim como o oriente se tornou o “Outro” em relação ao ocidente, o islã se tornou o “Outro” em relação ao cristianismo.

Se voltarmos mais uma vez a Said (2007, p.99) podemos compreender como se deu a formação do conceito cristão do islã, cuja preocupação era menos representar o islã em si e mais torná-lo compreensível para um cristão medieval¹¹. Um exemplo do que acabamos de dizer advém do termo “maometismo”, o qual sugere que Maomé é um impostor, pois ocupa o lugar que só Cristo poderia ocupar. Isso se justifica porque na forma como alguns cristãos receberam e interpretaram o islã na Europa ocidental, Maomé era para os muçulmanos o que Cristo seria para o cristianismo, e essa pretensão, à luz dos sagrados valores cristãos, constitui um sacrilégio.¹² Não iremos, contudo, adentrar nos pormenores desta relação. Queremos apenas lembrar que, apesar da resistência europeia ocidental ao islã e da constante associação deste com o fundamentalismo não ter como contrapartida a defesa dos valores cristãos, muito pelo contrário, é a

¹¹ Said chama este fenômeno de “domesticação do exótico”. Acredita ser um processo normal quando duas culturas muito diferentes entram em contato, mas que não pode ser negligenciado quando da análise e formação dos conceitos.

¹² Não queremos com isso desconsiderar a pluralidade do cristianismo, mas sim considerar a existência de algumas interpretações que difundiram o Islã com base em um imaginário em larga escala limitado pelo pertencimento ao uma determinada cultura, neste caso, a cristã ocidental.

bandeira da laicidade que aparece neste dilema, não podemos perder de vista que os ditos “franceses de origem”, defensores da república laica, via de regra, partilham de um imaginário cristão cujas origens remontam a própria idade medieval.

A expressão “feminismo islâmico” costuma causar espanto aos mais desavisados. Como dois conceitos, com significações aparentemente inconciliáveis, podem aparecer juntos em uma mesma locução? Enquanto o primeiro ecoa uma gama de valores pautados pelos modernos anseios feministas, o segundo se mostra incrustado de valores de uma religião obscurantista e patriarcalista, pautada pela submissão das mulheres e pela desconsideração delas como sujeitos de direito.

O dilema, contudo, parece-nos intrinsecamente falso. Além daquilo que já foi dito a respeito das possíveis representações do véu islâmico — nem sempre eles se associam à sujeição da mulher e ao acatamento da vontade de um homem, o que mostra que não podemos negar a essas mulheres a condição de atores da vida moderna — julgamos ser também um grave equívoco pensar “feminismo” e “islamismo” como categorias unívocas. Na realidade, falar de feminismo no singular é ignorar a existência de um universo amplíssimo e extremamente diversificado de correntes de pensamento feminista, as quais divergem entre si nos mais variados aspectos: nas premissas, nos valores defendidos e na práxis política. Da mesma maneira que diferentes vertentes do feminismo fazem parte da tradição feminista – feminismo liberal, feminismo marxista, feminismo pós-moderno, feminismo cultural etc. – diversas correntes de interpretação, advindas de distintas fontes convivem sob o manto do islã.

Antonia Navarro Tejero (2009, p.117), professora da Universidade de Córdoba, identifica algumas fontes de interpretação do islã que nos ajuda a compreender a diversidade de crenças que coabitam no universo islâmico. O Corão (livro de revelação para aqueles que creem na palavra de Deus), o Sunnah (as práticas do profeta Mohamed), o Hadith (também atribuído ao profeta

Mohamed), o fiqh (jurisprudência), o madahib (escola da lei) e a Shariah (código que regula os demais aspectos da vida muçulmana). Tejero destaca ainda que estas fontes não constituem um corpo coerente, e por isso mesmo não se pode falar de uma única tradição islâmica.

Com efeito, existem interpretações patriarcalistas que acarretam na utilização do islã como instrumento de opressão, aliás, coisa semelhante acontece em diversas religiões. Ocorre, porém, que as formas de resistência a essa opressão podem vir na forma de um rompimento completo, por vezes seguido de uma verdadeira cruzada de ódio e acusações ao islã, ou por meio de uma contestação às interpretações tradicionais, denunciando o patriarcalismo e utilizando a religião para mostrar que é possível praticá-la e ao mesmo tempo compartilhar de preceitos como o da igualdade entre homem e mulher.

Ali (2007) é um exemplo emblemático dessa primeira forma de resistência voraz que redonda não apenas na negação do islã, mas na sua demonização. Ayaan Hirsi nasceu na Somália e foi submetida à prática da ablação quando ainda era criança por vontade da sua avó. Ao ser obrigada a casar-se, decidiu fugir para Holanda, onde deu início a uma particular cruzada contra o islã. Desde então, tem se dedicado a mostrar ao mundo a “verdadeira” face do islã, uma religião retrógrada que aprisiona as mulheres e exige delas uma completa submissão aos seus maridos.

Autora de muitos livros, dentre eles “Infiel”, publicado pela Companhia das Letras, Ayaan Hirsi também gravou um curta cinematográfico chamado “Submissão”¹³. O filme impressiona pelo sensacionalismo e pela utilização de uma gama vastíssima de estereótipos da mulher muçulmana impregnados na cultura e no imaginário ocidental. O propósito é levar tanto o expectador desavisado como aquele ávido por confirmar as suas suspeitas a descortinar de vez a triste realidade que se esconde por trás de uma música exótica, de um corpo de mulher místico e

¹³ Esse curta-metragem pode ser visto no site: <http://www.youtube.com/watch?v=agBqsXg4NE>

atraente e de um poderoso e sedutor véu islâmico: uma religião abominável que justifica todo tipo de violência contra a mulher e em contrapartida exige o seu silêncio.

O filme “Submissão” e a feroz cruzada contra o islã levada a cabo por Ayaan Hirsi é um exemplo, dentre tantos outros¹⁴, de produtos orientalistas que reforçam o status negativo da religião muçulmana e enfatizam o menosprezo e submissão da mulher. Através de empreitadas como a de Ayaan Hirsi o orientalismo se reproduz como discurso mas também como fenômeno social. Nesse contexto, como pode ser constatado no panorama francês, o véu aparece como a expressão máxima do discurso midiático, agrupando em torno de si boa parte dos fantasmas que costumam assolar a *republique* francesa: o imigrante, o integrista islâmico e a cultura estrangeira. Não seria desmedido afirmar que as mulheres veladas acabam sendo a própria personificação dessa alteridade negativa. Apesar da existência de uma pluralidade de significados para o véu muçulmano, as mulheres portadoras do véu acabam tendo o seu corpo e as suas vestes traduzidas como uma espécie de texto cultural do qual podem ser extraídos todos os componentes do discurso orientalista e estigmatizante, como decorre da frequente associação do véu com o silêncio e submissão resignada imposta pela religião. As representações e leituras feitas das mulheres muçulmanas são dotadas de força tamanha que elas se tornam o símbolo maior da ameaça à identidade nacional francesa e aos valores nela cristalizada, a liberdade de expressão, a laicidade, o universalismo e o republicanismo.

No entanto, como estamos em busca de outras “histórias”, que não reiterem os estereótipos, mas busquem alternativas que permitam aproximar o “eu-ocidental” do “outro-oriental” e atenuar a relação de hostilidade, vejamos agora

¹⁴ Outro exemplo é a coleção de vídeos organizada pela “Letras Libres” denominado “Los horrores del Islam”. Pode-se ver esses filmes sensacionalistas em: <http://www.youtube.com/watch?v=qWVfkQSiBTI>

como o feminismo muçulmano tem representado uma estratégia de luta a partir da resistência às interpretações patriarcais do islã.

Antes de tudo, aqui é o momento de dizer que não estamos a negar as possíveis violências sofridas por mulheres muçulmanas, nem o fato de que o islã pode ser utilizado como uma religião que justifica a subjugação das mulheres. Queremos, no entanto, descortinar outros olhares e outras perspectivas que não enxergam no islamismo uma religião obscurantista e retrógrada, mas ao contrário, utilizam-no como arma para denunciar interpretações patriarcais e distorcidas, que na maioria dos casos guardam pouca semelhança com os textos sagrados se analisados a partir dos seus contextos. É isso que nos mostra autoras e autores feministas como Asma Lamrabet¹⁵, Antonia Navarro Tejero (2009) e César Augusto Baldi (2010).

De maneira bastante simplista, podemos identificar duas tendências nos movimentos de mulheres no âmbito do islamismo. A primeira delas, pouco representativa do islã, é protagonizada por mulheres muçulmanas que se identificam com o feminismo laico de inspiração ocidental. Ou seja, apesar de se apresentarem como muçulmanas, a esfera religiosa é afastada da luta política. O principal objetivo deste movimento feminista é libertar as mulheres da *Sharia*, a versão jurídica do islamismo. Já a segunda tendência recusa a assimilação semântica do termo “feminismo”, pois o considera parte de um modelo ocidental que pouco se adéqua ao modo de vida da maioria das mulheres muçulmanas. Preferem assim uma versão tradicionalista do islã a tomar emprestado uma construção nitidamente ocidental.

Ao lado dessas duas tendências, o feminismo islâmico – assim denominado porque as mulheres que o compõem reivindicam ambos os vocábulos – parece representar uma terceira via, uma alternativa ao feminismo laico de modelo

¹⁵ Vide: “Féminisme islamique: nouvelles voies, nouvelles perspectives” Disponível em: <http://www.asma-lamrabet.com/html/articles.htm>

universal que não necessariamente preconiza a defesa de uma leitura tradicionalista do islã. Nas palavras de Asla Lamrabet,

Este feminismo islâmico se apresenta então como uma alternativa entre uma opção religiosa tradicionalista rígida e um mimetismo cego do modelo ocidental erigido como a única via de liberação possível e imaginável. Entre essas duas vias foi preciso encontrar uma terceira capaz de conciliar os privilégios e ganhos de uma e de outra. (LAMRABET, s/d, tradução das autoras)

Basicamente, a principal estratégia de luta do feminismo muçulmano consiste em identificar as interpretações patriarcais e combatê-las bem como em fazer leituras feministas dos textos sagrados. Um bom exemplo gira em torno dos *hadiths*, os escritos atribuídos ao profeta Maomé. Muitas vezes, os discursos subjugadores que cristalizam a imagem da mulher complacente e submissa são introduzidos e consagrados como preceitos islâmicos por meio dos *hadiths*. A literatura *hadith*, por sua vez, nem sempre é compatível com a essência do Corão. Como mostra Antonia Tejero (2009, p.178), o casamento, por exemplo, é descrito no livro sagrado de maneira igualitária. Já a prática da ablação, comumente associada ao islamismo, não se justifica no Corão. Dessa maneira, malgrado toda a dificuldade de ação devido à resistência por parte de diversos setores – não podemos esquecer que o feminismo muçulmano pode ser mal quisto tanto por feministas que não abrem mão dos valores laicos quanto por muçulmanas que não aceitam a designação de “feminista”, pois acreditam que seria sucumbir a uma lógica importada – contestar a autenticidade dos *hadiths* poderia levar a uma verdadeira mudança estrutural do islã.

A riqueza deste movimento consiste exatamente em romper com a tradição do feminismo laico que pouco dialoga com o domínio do religioso e do espiritual (BALDI, 2010) e propor um novo modelo de emancipação que não perde de vista o contexto histórico e social.

Retornando à problemática francesa, a possibilidade de existência do feminismo muçulmano abre espaço para pensar novas representações das mulheres veladas, que não aquelas já repetidas *ad nauseam*, responsáveis por opor ao islã todos os valores da modernidade: direitos humanos, liberdade de expressão, feminismo, democracia etc.

A procura de novas histórias e de olhares mais argutos da realidade passa também pela busca de uma alternativa ao intrincado dilema da incompatibilidade entre uma pretensa identidade nacional francesa e os valores-representações do “Outro” que ganham vida e se personificam nas “inimigas” muçulmanas. Se caso o feminismo muçulmano não vier a adquirir força o suficiente para acrescentar novos elementos e novas perspectivas aos problemas identitários franceses, é ponto passivo que ele contribuirá com a denúncia do discurso monolítico de vitimização, passividade e submissão cega das mulheres muçulmanas, veiculado pela mídia, mas que pouco a pouco vem se impondo com uma regra e um ponto de referência (LAMBARET, s/d)¹⁶.

A despeito de toda complexidade dos dilemas franceses, levando em conta o passado histórico de luta contra o despotismo de instituições religiosas e de defesa dos valores universalistas herdados da Revolução Francesa, o difícil processo de descolonização e de assimilação dos ex-colonos e a insólita conjuntura política atual, ao menos uma coisa daremos por certa: como sublinhou Said (2003, p.139), “a diabolização do outro não pode constituir a base de qualquer política decente”. E no singular caso da França – como mostraremos a seguir – os valores defendidos pelo “outro”, na realidade, estão mergulhados nas tensões dos próprios valores da modernidade.

4. Desvelando Outros Véus: O Redemoinho de um Regime de Biopoder

¹⁶ Vide: “Les femmes musulmane et la laïcité”. Disponível em: <http://www.asma-lamrabet.com/html/articles.htm>

Pensando nas tensões acima aludidas, em artigo onde faz um balanço do que ela chama de “segunda onda do feminismo” (desde os anos 1960)¹⁷ e aponta as características e necessidades das novas tendências feministas num mundo globalizado, Nancy Fraser (2007) aparece como mais uma inspiração de nossa abordagem: por um lado ela avalia o(s) feminismo(s) em relação ao contexto amplo das transformações do capitalismo e da geopolítica pós-comunista; por outro lado, faz uma indicação analítica articulada ao nosso tema, ao sugerir que o Michel Foucault “tardio” pode ser um instrumento útil para a compreensão das mulheres adeptas de formas religiosas fundamentalistas¹⁸.

Com efeito, os últimos trabalhos de Foucault (2004a; 2004b) foram elaborados para uma genealogia do *biopoder*, ou seja, para estabelecer uma abordagem da construção do Estado liberal moderno durante o século XVIII, como regime de *poder sobre a vida*¹⁹, técnica de governamentalidade cujos critérios de legitimidade e de autolimitação são fundamentados em dois princípios da regulação político-social: o da veridicação governamental pelas leis “naturais” do livre-mercado, ou seja, o estabelecimento do jogo de interesses entre os indivíduos e indivíduos/coletividade como critério epistêmico da utilidade/inutilidade da ação do governo; o da finalidade governamental como produção/garantia da liberdade e da segurança dos governados – estes constituídos em população, ou seja, em corpo-espécie de que o governo “se encarrega através de uma série de intervenções e de controles reguladores: uma biopolítica da população”

¹⁷ Cabe notar, no entanto, que essa divisão do feminismo em “ondas” deve ser vista com bastante cautela, pois não corresponde ao processo histórico nas suas diversas nuances. Em cada país o desenvolvimento do feminismo se dá de maneira peculiar, com características próprias, fruto das experiências vividas e das lutas travadas. A mesma crítica pode ser feita à divisão em “gerações” de direitos humanos, que padece da excessiva simplificação da história”.

¹⁸ Em seu artigo, Fraser (2007) está se referindo ao fundamentalismo cristão norte-americano, sua aliança política com os defensores neo-liberais do livre-mercado e, a incapacidade que o feminismo norte-americano revelou para dialogar com mulheres cristãs durante o contexto significativo das eleições presidenciais de 2004 (quando George Bush Jr. foi reeleito).

¹⁹ Não queremos afirmar aqui que o biopoder e o liberalismo sejam sinônimos, mas que o segundo é a forma genealógica, e não substantiva, através da qual Foucault estabelece sua análise do primeiro. Com efeito, sua análise do biopoder é inclusiva de formas totalitárias, como o fascismo e o nazismo.

(FOUCAULT, 1976, p. 183). Nesse regime, Foucault realça o laço paradoxal entre liberdade e segurança que, em tensão constitutiva, faz com que essa arte liberal de governar produza cronicamente, e a partir de seu próprio interior, crises de governamentalidade:

Qual vai ser então o princípio de cálculo desse custo da fabricação da liberdade? O princípio do cálculo, é claro, é o que se chama a segurança.(...)Enfim, a todos esses imperativos – velar para que a mecânica dos interesses não provoque perigo, seja para os indivíduos seja para a coletividade – devem responder estratégias de segurança que são, de certa maneira, o inverso e a condição do próprio liberalismo. A liberdade e a segurança, o jogo liberdade e segurança, é exatamente isso o que está no núcleo dessa nova razão governamental da qual eu lhes dei as características gerais. Liberdade e segurança, é isso o que vai animar do interior, de certa maneira, os problemas do que eu chamarei de economia de poder própria ao liberalismo (FOUCAULT, 2004b, p. 66-67, tradução das autoras)

E ainda:

Terceira consequência (a segunda sendo a conjunção entre as disciplinas e o liberalismo), é a aparição também, nessa nova arte de governar, de mecanismos que têm por função produzir, insuflar, majorar liberdades, introduzir um mais de liberdade através de um mais de controle e de intervenção. Quer dizer que a partir de então, o controle não é apenas, como no caso do panotismo, o contrapeso necessário à liberdade. Ele é seu princípio motor.(...)De tal sorte que chegamos – e este é também um ponto que será preciso reter – à ideia segundo a qual essa arte liberal de governar, no final das contas, introduz ela própria ou é vítima a partir de seu interior do que se poderia chamar de crises de governamentalidade. (FOUCAULT, 2004b, p. 69-70, tradução das autoras)

O raciocínio do biopoder se completa então da seguinte forma: uma sociedade de liberdades é aquela do “viver perigosamente”; sendo assim, é uma sociedade cujo poder político deve equacionar racionalmente a tensão entre liberdade e segurança desse corpo-espécie que é a população. Considerando ainda que liberdade e segurança mantêm uma relação antitética, o biopoder é um regime político intrinsecamente aberto a crises. É sob tal perspectiva que Foucault (2004b) empreende também sua análise de duas formas contemporâneas de biopoder – ou

do neo-liberalismo (o alemão e o norte-americano): embora diferentes, são ambas respostas a crises de governamentalidade, sob o argumento do custo irracional de políticas públicas de distribuição/segurança social e da necessidade do respeito do livre jogo de interesses no mercado, para o reestabelecimento de uma ordem social seguindo os princípios “naturais” da vida humana.

Ora, a desconstrução teórica e prática dos dispositivos de segurança social de governos social-democratas (alvos dos neoliberais), desequilibrou a tensão liberdade/segurança, gerando o que certos cientistas sociais chamam de “sociedade do risco” (BECK, 2003), outros de “tempos incertos” (CASTEL, 2009) e que, convergindo com o tema e a abordagem deste artigo, é definida como “sociedade da insegurança” por Fraser (2007). Sucessora do que a autora chama de “sociedade da seguridade” das social-democracias, a nova sociedade institucionalizaria a insegurança nas condições de vida da maioria das pessoas, enfraquecendo as proteções da seguridade social e aumentando as formas mais precárias de trabalho assalariado. O cristianismo evangélico, por exemplo, aparecendo nesse contexto como “tecnologia do “cuidado-de-si...especialmente adaptada ao neo-liberalismo” (FRASER, 2007, p. 302), seria uma resposta compensadora para muitas mulheres cristãs norte-americanas – que de fato seriam majoritariamente ativas no mercado de trabalho e não viveriam sob dominação patriarcal.

Então, se o Foucault “tardio” desloca sua argumentação da disciplina de um corpo-máquina para os dispositivos de regulação de um corpo-espécie (população), onde disciplina e dispositivos são compreendidos antes como jogo tenso e instável entre liberdade (polo da autonomia) e segurança (polo do controle) do que como mera repressão, Nancy Fraser lembra que o neoliberalismo conjuga liberdade fundamentalista no mercado com insegurança social. Em tal contexto, formas religiosas fundamentalistas não seriam meras expressões de tradicionalismo nas sociedades contemporâneas, mas também formas de

orientação de vida que permitem uma gestão relativa da sensação de insegurança num mundo globalizado. Mas são orientações de vida com as quais as feministas norte-americanas da “segunda onda” não teriam sabido se comunicar, permitindo a vitória de um discurso eleitoral conjugando dois princípios securitários – “guerra contra o terrorismo” e defesa dos “valores familiares” (com exaustivos ataques à legalidade do aborto e do casamento gay).

Acreditamos que este também seja o caso de grande parte das feministas laicas na França da quarta questão dos véus. E, relativizando o otimismo de Fraser (2007) para com o feminismo na Europa atual, pensamos que as dificuldades de comunicação entre feministas laicas, feministas muçulmanas e fundamentalistas veladas na França podem ser mais inquietantes ainda do que nos EUA. Vamos argumentar a partir de um sinal aparentemente paradoxal, já aludido neste texto : enquanto feministas laicas anti-véus costumam apelar para a “segurança” como justificativa para sua proibição, muçulmanas integralmente veladas fazem apelo à “liberdade” para justificarem sua defesa do véu. Parece um mundo de ponta-cabeça, onde feministas reivindicam a regulação estatal do vestuário feminino, enquanto religiosas fundamentalistas reivindicam a liberdade de se vestir como se lhe apraz !

Todavia, continuando a explorar o Foucault “tardio”, podemos talvez reconhecer a ordem desse mundo – que não é menos inquietante. Traçando historicamente o que ele chama das duas vias disparatadas (mas não excludentes) de consolidação do biopoder, Foucault (2004b) afirma que enquanto no modelo “axiomático-revolucionário”, originado na França, a concepção de liberdade é concebida *a priori* e a partir dos direitos do homem, no modelo “utilitarista inglês” ela é concebida empiricamente e a partir da independência dos governados. Considerando que sempre há passarelas entre o modelo francês e o inglês mas que

o primeiro, embora fruto de revolução é historicamente retroativo²⁰, esse filósofo conclui que o modelo axiomático regrediu enquanto o utilitarista sustenta sua força, já que é com ele que o jogo de interesses torna-se diretamente o critério de equalização entre liberdade e segurança do regime de biopoder.

Diremos então que, embora fragilizado pela via utilitarista, as questões dos véus exprimem como a via axiomática ainda respira bem no país que costuma se representar como aquele dos direitos do homem. Entre os dias 21 e 22 de abril de 2010, o governo anunciou que vai apresentar um projeto de lei para a interdição geral do véu integral em qualquer tipo de espaço público francês, apesar das ressalvas do Conselho de Estado e dos riscos de que a Corte Europeia dos Direitos do Homem interfira negativamente sobre tal lei. Declarando assumir o risco jurídico de tal iniciativa, o primeiro ministro francês pretende decretar o regime de urgência para a tramitação do projeto de lei, embora os presidentes da Câmara e do Senado tenham ponderado sobre a necessidade de serenidade e de tempo para a sua discussão.

A ousadia desse governo é a demonstração mesma de que o que está em questão não é a reivindicação da independência dos governados, mas o da discriminação, pelo governo, dos direitos da população, decidindo que corpo feminino coberto não é direito porque fere ao mesmo tempo a liberdade das mulheres e a segurança pública – já que o véu integral não permite a identificação

²⁰ Chamamos a atenção para o fato de que Foucault não usou o termo *reacionário* (*réactionnaire*, em francês), mas *retroativo* (“*démarche rétroactive ou rétroactionnaire*”, no original francês). Ou seja, Foucault não pretendia fazer um julgamento de valor negativo (que a palavra *reacionário* tende a acionar automaticamente), mas realçar o caráter de retorno histórico da via francesa do biopoder. Com efeito, para o filósofo francês, a via axiomática retoma o que ele chama de *Razão de Estado*, pois que a limitação da governamentalidade lhe seria exterior (jurídica), como à época do absolutismo, e não uma autolimitação fundamentada epistemicamente, caso do liberalismo. Mas é verdade também que, pelo menos segundo o filósofo Michel Senellart (2004), a análise foucaultiana da interação estratégica entre o modelo axiomático e o modelo utilitarista é o que pode esclarecer que Foucault passe a problematizar politicamente os “direitos dos governados” ao invés dos “direitos do homem” - que seriam demasiadamente abstratos, vagos. Nós acrescentaríamos: Foucault parece querer dizer que o caráter *a priori* dos direitos do homem tende a conferir ao Estado o poder de definir o que seria a independência dos governados, limitando as possibilidades de resistência ao que ele define.

do indivíduo assim vestido, podendo dissimular criminosos de todos os tipos. Para garantir legitimidade social para essa lei, pois que mesmo o modelo axiomático de biopoder deve render-se ao jogo dos interesses da população entre segurança e liberdade, aposta-se na identificação simbólica entre grupúsculos fundamentalistas e o islã em sua totalidade. Assim, se nos EUA as feministas da “segunda onda” viam-se diretamente confrontadas por um discurso governamental securitário que se sustentava no fundamentalismo cristão, na França há uma aparente *afinidade eletiva*²¹ entre um governo que pretende regulamentar para liberar mulheres muçulmanas e o feminismo dito laico.

É fato que as feministas em particular estão divididas²², mas as últimas pesquisas de opinião pública, apesar de contrastantes em detalhes importantes, indicam que a maioria da população é por algum tipo de repressão legal ao uso do véu integral²³. Ou seja, o governo pode contar com um consenso largo sobre seu projeto de lei. Afinal de contas, como vimos ao longo deste artigo, a representação do islã como “Outro” ameaçante tem raízes poderosas que são muito bem nutridas pelo contexto contemporâneo. Com efeito, a dinâmica de sociedades globalizadas que, para alguns marca a passagem de questões do “social” para questões do “cultural” (Touraine (2005) e para outros (CASTEL, 2009) marca um cruzamento de questões (socioeconômica, étnico-cultural e urbana), encontra-se mergulhada na tensão apontada por Fraser (2007): o princípio de liberação do mercado

²¹ Usamos esse termo segundo Max Weber (2004).

²² Por, exemplo, quando um novo partido de esquerda anunciou a candidatura de uma jovem adepta do véu (não integral), feministas tornaram pública sua posição: algumas defendendo a candidatura, outras acusando-a de cegueira da esquerda diante de uma representante do fundamentalismo islâmico. E o movimento feminista em torno da entidade “Ni putes ni soumises” (criada nos anos 1980, relativamente articulada ao Partido Socialista e expressão de mulheres com ascendência muçulmana), é absolutamente a favor da interdição do véu integral. Para essa entidade o fenômeno não possui nuances: trata-se da invasão do fundamentalismo islâmico e sua cultura do harém, contra o qual a repressão legal é uma necessidade intransponível.

²³ Consultamos duas pesquisas de opinião: na primeira, publicada em 24.04.2010 e realizada por TNS Sofres/Logica, 64% dos entrevistados seriam por uma lei proibindo o véu integral, embora estejam divididos quase meio a meio sobre o alcance da repressão (todo o território X certos espaços públicos); na segunda, publicada em 26.04.2010 e realizada por *Observatoire de l'opinion LH2 - Nouvelobs.com*, em torno de 70% dos entrevistados seriam a favor da interdição total do véu integral.

potencializa a circulação globalizada de mercadorias, pessoas e culturas, enquanto as crises consequentes dessa liberação potencializam um sentimento de insegurança. Sentimento que se volta facilmente contra pessoas e culturas representadas como “o Outro”.

Concluimos com a hipótese de que se vive agudamente uma crise de governamentalidade, em termos foucaultianos, que é globalizada e articulada à crise econômica. No caso da França, sob um governo recentemente derrotado eleitoralmente, com índices calamitosos de popularidade e visivelmente incapaz de agir contra uma dívida pública que assusta até membros do próprio governo, equacionar a tensão liberdade/segurança pela repressão legal de poucas mulheres integralmente veladas, muitas das quais recém-convertidas ao islã, ou seja, existem “francesas de origem” entre elas, parece ser um instrumento adequado para melhorar os índices de popularidade. E é, com certeza, uma equação cujo resultado nutre a infatigável xenofobia, em versão francesa, de uma Europa que volta a fazer medo²⁴. Neste sentido, o ex-ministro britânico para assunto europeus Denis MacShane, em artigo publicado pela norte-americana Newsweek em 26.04.2010, descreve uma situação mais do que inquietante onde governos e/ou partidos da Europa do leste têm banalizado discursos e propostas antissemitas, enquanto governos e/ou partidos da Europa do oeste têm feito o mesmo num sentido anti-muçulmano. Embora discorde de comparações exageradas para com a Europa do pré-Segunda Guerra, MacShane chama a atenção para o fato de que não se trata mais apenas de pequenos partidos extremistas, e conclui afirmando que “um pensamento político fundado sobre a intolerância está em obra na Europa e ninguém sabe como enfrentá-lo”.

²⁴ Pensamos aqui em entrevistas recentes de dois historiadores radicados na Europa – Eric Hobsbawm e Esther Benbassa – para quem a xenofobia e o medo do outro são *enjeux* importantes da dinâmica política europeia. A segunda por exemplo, entende que os muçulmanos franceses estão vivendo uma situação efetivamente similar àquela vivida pelos franceses judeus do final do século XIX até o final da segunda guerra mundial, situação que seria construída principalmente por forças políticas e governamentais.

A situação não é simples para as diversas correntes do feminismo na França. O que está em jogo articula-se a questões para além da condição feminina, pois o muçulmano aparece claramente como bode expiatório do que pensamos ser uma crise aguda de governamentalidade. Como refletir e agir diante dessas mulheres integralmente veladas, dessas *mouras tortas* do século XXI ?

Du vent dans le voile : l'Islam et le féminisme sous le turbillon du régime français de biopouvoir

RESUMÉ: On thématise l'islam et la condition féminine/féministe musulmane dans l'espace public français. Ayant un caractère réflexif, cet article a été aussi élaboré à partir de la cueillette et de l'analyse de données théoriques et empiriques, articulées par les aspects suivants : la construction occidentale de l'islam en tant que "l'autre" ou "l'orientalisme" ; le problème recourant des voiles féminins dans la construction médiatique et gouvernementale d'une "menace musulmane" ; le féminisme islamique - le corps féminin en tant que texte culturel et les représentations de l'incompatibilité entre "l'autre oriental" et la modernité ; les voiles musulmans et le cas français de biopouvoir.

Mots-clés : Féminisme ; Orientalisme ; Biopouvoir.

5. Referências

ADICHIE, C. O perigo de uma única história. Disponível em: <http://quecazzo.blogspot.com/> Acesso em: 17.02.2010.

AGIER, M. L'identité nationale, un débat multidimensionnel. **Le Monde.fr**, nov. 2009. Disponível em : <http://www.lemonde.fr> Acesso em : 04.05.2010.

BALDI, C. A. Feminismo Islâmico: notas para um debate. **Revista do Núcleo de Estudos de Gênero e Direito**, vol. 1, n.1, no prelo.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BECK, U. Ulrich Beck "La société du risque globalisé revue sous l'angle de la menace terroriste", *Cahiers internationaux de sociologie*. Paris, v. 1, n° 114, p. 27-33, 2003.

BERGER, P./LUCKMANN, T. **La construction sociale de la Réalité**. Paris: Masson/Armand Colin, 1996. 285 p.

CASTEL, R. **La montée des incertitudes - travail, protections, statut de l'individu**. Paris : Éditions du Seuil, 2009. 458 p.

CASTEL, R. 2007. **La discrimination négative - citoyens ou indigènes ?** Paris : Éditions du Seuil. 2007. 136 p.

DE FÉO, A. Derrière le voile. **Le Monde Magazine**. Paris, jan. 2010. <http://www.chamstudies.com/articles/MondeMagNiqab.pdf> Acesso em 04.04.2010.

FLAUBERT, G. Herodias. 2006. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=CwTtfUsUntMC&printsec=frontcover&dq=gustave+flaubert+herodias&source=bl&ots=LHFAG-4BZw&sig=m2avVZ6wVwIM3S9qyBCyMomcnt0&hl=pt-BR&ei=1Cy_S-3zAsSOuAeqqNzWBg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CAYQ6AEwAA#v=onepage&q&f=false Acesso : 03.04.2010

FOUCAULT, M. **Sécurité, territoire, population - cours au Collège de France. 1977-1978**. Paris : Seuil/Gallimard. 2004a. 435 p.

FOUCAULT, M. **Naissance de la biopolitique - cours au Collège de France. 1978-1979**. Paris/ Seuil/Gallimard. 2004b. 355 p.

FOUREST, C. Voile intégral: par où en sortir? Disponível em: <http://carolinefourest.wordpress.com> Acesso em : 19.01.2010.

FRANCIS, Lacoste. L'Orient de Flaubert. In : **Romantisme**, n.119, pp. 73-84, 2003. Disponível em : http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman_0048-8593_2003_num_33_119_1181?Prescripts_Search_tabs1=standard&# Acesso 20.04.2010

FRASER, N. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Revista Estudos Feministas**

v.15 n.2 Florianópolis maio/ago. 2007. Disponível em : <http://www.scielo.br/>
Acesso em 17.04.2010.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Revista Lua Nova**, quadrimestral, n.70: pags. 101-138, São Paulo, 2007.

GOETHE. *Le Divan*, trad. H. Lichtenberger, Aubier-Montaigne, Paris, 1950

HABERMAS, J. **Droit et démocratie** . Paris : Gallimard, 1999. 551 p.

HIRSI, A. **Infidel**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento - A gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HUGO, V. Les orientales. 2006. Disponível em:
http://books.google.com.br/books?id=P753xxbN43YC&printsec=frontcover&dq=Victor+Hugo+Les+orientales&source=gbs_book_similarbooks#v=onepage&q&f=false Acesso: 22.04.2010

LAMBARET, A. Féminisme islamique : nouvelles voies, nouvelles perspectives. s/d. Disponível em : <http://www.asma-lamrabet.com/html/articles.htm> Acesso em: 08.04.2010

LAMBARET, A. Les femmes musulmane et la laïcité. s/d. Disponível em : <http://www.asma-lamrabet.com/html/articles.htm> Acesso: 12.04.2010

LAZARUS, Neil. **Penser le postcolonial**. Paris: Éditions Amsterdam, 2006.

MOSCOVICI, S. **Representações sociais - investigações em psicologia social**. Petrópolis : Editora Vozes, 2004. 404 p.

MOULIER-BOUTANG, Y. **La révolte des banlieues ou Les habits nus de la République**. Paris : Éditions Amsterdam, 2005. 108 p.

OLIVEIRA, T. Véus muçulmanos na França e olhar sociológico : bom caso da tensão entre análise sociológica e tomada de posição. Disponível em : <http://quecazzo.blogspot.com/> Acesso em 04.03.2010.

OLIVEIRA, T. O que Zinedine Zidane e Gilberto Gil têm em comum (parte 1 e parte 2). Disponível em : <http://quecazzo.blogspot.com/> Acesso em 30.11.2009 e 02.12.2010.

OLIVEIRA, T. Recenseamentos “étnico-raciais” e políticas multiculturalistas – reivindicações por direitos sociais em contexto de competição globalizada. In:

MENDONÇA, Manoel; NOBRE, Teresa (orgs.). **Política e Afetividade - narrativas e trajetórias de pesquisa**. Editora UFS/EDUFBA: Salvador/São Cristóvão. 2009. 367p.

OLIVEIRA, T. Les couleurs, les races et l'homme universel. Notes sur le comptage ethnique au Brésil. In: **The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville**. Vol. XXIX, n° 1, 2008. p. 49-71.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward. **Cultura e Política**. Trad. Luiz Bernardo Pericás. São Paulo : Boitempo editorial, 2003.

SATRAPI, Marjane. **Persépolis - completo**. São Paulo: Schwarcz, 2008.

SCHNAPPER, D. **Qu'est-ce que l'intégration?** Paris: Gallimard, 2007. 238 p.

TEJERO, A. N. Acusaciones al Islam em tiempos de cólera: el caso de Ayaan Hirsi Ali. In: BORREGO, Silvia del Pilar Castro e RUIZ, Maria Isabel Romero (orgs.). **Identidad, migración y cuerpo femenino**. Oviedo: KRK, 2009.

TOURAINÉ, A. **Un nouveau paradigme - pour comprendre le monde aujourd'hui**. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2005. 412 p.

WEBER, M. **Metodologia das Ciências Sociais (Parte 1)**. São Paulo: Cortez. 1992. 210 p.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Edição de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras. 2004. 288 p.

Nota do Editor:

Submetido em: 15 dez. 2010. Aprovado em: 23 mar. 2011.

<http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/primafacie/index>